

UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

**Sierpes luminosas, *wak'as* tremebundas:**  
Cauces profundos del terror en la  
Gran Revuelta andina (1780 - 1783).

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Doctorado en Historia  
Bogotá, Colombia  
2022



**Sierpes luminosas, *wak'as* tremebundas:**  
Cauces profundos del terror en la  
Gran Revuelta andina (1780 - 1783).

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:  
**Doctor en Historia**

Director:

Ph.D. Heraclio Bonilla Mayta

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Doctorado en Historia  
Bogotá, Colombia  
2022



*¿Haykaqmi wañuyppa llantun  
mana riqsisqa ñankunapi  
muyuriq chiri wayrakunata chayachirqachu?*

[¿Cuándo la sombra de la muerte  
no impregnó fríos remolinos  
en los caminos desconocidos?]

Washington Córdova Huamán, “*Wañuyppa uyan/Rostro de la muerte*” (2010: 39)

*In his regionibus pene omnes homines, nobiles et ignobiles, urbani et rustici, senes et juvenes,  
putant grandines et tonitrua hominum libitu posse fieri.*

[En estas regiones, casi todos los hombres, de la nobleza y del vulgo, habitantes de la ciudad  
y del campo, viejos y jóvenes, creen que los granizos y los truenos pueden ser hechos por la  
voluntad de los hombres.]

San Agobardo de Lyon, *Item liber contra insulsam vulgi opinionem De Grandine et Tonitruis* (ca. 816)

*...les graines sont invisibles. Elles dorment dans le secret de la terre jusqu'à ce  
qu'il prenne fantaisie à l'une d'elles de se réveiller.*

[...las semillas son invisibles. Duermen en el secreto de la tierra hasta que a  
una de ellas se le ocurre despertarse]

Antoine de Saint-Exupéry, *Le Petit Prince* (1943)

*Peut-être, la sève reviendra. Une autre graine tombera et germera.*

[Quizás la savia volverá. Otra semilla caerá y germinará]

Marcel Mauss, “In memoriam” (1924)

*Awakenings happen in myriad forms and in every place.*

[Los despertares ocurren en innumerables formas y en todos los lugares]

Glenda Dawn Goss, *Sibelius* (2009: ix)

*Como suelen las enfermedades de la naturaleza, originadas de pequeños principios, llegar al último término, así en las dolencias políticas sucede muchas veces, que nacidas de leves causas, suben a tan alto punto, que es costoso su remedio.*

Anónimo, *Relación histórica de los sucesos de la rebelión de José Gabriel Tupac-Amaru, en las provincias del Perú, el año de 1780* (1780- 81)

*Die Kräfte der Schöpfung treten in gewaltsamen Widerstreit: die trockene Schwüle des Luftkreises, die unterirdischen Donner, die Nebel der übertretenden Wasser verkünden Zerstörung, der Natur genügt nicht der gewöhnliche Wechsel von Leben und Todo, und über Menschen und Thiere schwingt der Würgengel sein flammendes Schwert. ... Diese Umwälzungen geschehen in großen Umläufen, die dem Geiste des Menschen in seiner Beschränkung auf einennnnn kleinen Kreis der Erkenntnifs, unerforschlich bleiben. Aber sie sind größere Weltbegebenheiten, als irgend andere, die nur aus Zwietracht, oder der Noth, oder den Leidenschaften der Völker hervorgehen. Sie erwecken durch die Vernichtung neues Leben, und wenn der Aufruhr über und unter der Erde vorüber ist, verjüngt sich der Natur, und der Geist erwacht aus Erstarrung und Versunkenheit zum Bewußtsein höherer Bestimmung.*

[Las fuerzas de la creación entran en una colisión violenta: la árida tempestad del circuito aéreo, el trueno subterráneo, las nieblas de las aguas transgresoras proclaman destrucción; la naturaleza no está satisfecha con la alternancia ordinaria de vida y muerte, y el Ángel Destructor balancea su espada llameante sobre hombres y animales. ...Estas revoluciones ocurren en grandes ciclos, inescrutables para la mente del hombre, restringida como está a un pequeño círculo de cogniciones. Pero son eventos terrestres más grandes que cualquiera que proceda solo de la discordia, la angustia o las pasiones de las naciones. Activan una nueva vida a través de la aniquilación y, cuando ha cesado el tumulto sobre y debajo de la tierra, la naturaleza se rejuvenece y el espíritu despierta del estupor y el enajenamiento a la conciencia de un destino superior.]

J. F. C. Hecker, *Der schwarze Tod im vierzehnten Jahrhundert* (1832)

*There are more dead tan living; why can they not fight?*

[Hay más muertos que vivos. ¿Por qué no pueden pelear?]

Hilary Mantel, *The Mirror & The Light* (2020)

*...escuchó un sonido de grandes torrentes que sacudían el subsuelo, como que si las montañas empezaran a caminar.*

José María Arguedas, *Todas las sangres* (1964)

*“El fin del mundo será”, se aterró. “¿O el comienzo verdadero?”*

Manuel Scorza, *La tumba del relámpago* (1979)

In memoriam Cinis qui tantum gaudium attulit mihi et tam inane reliquit me





*...y para Laura, por devolver el enqa*



## Declaración de obra original

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.

---

CARLOS GUILLERMO PÁRAMO BONILLA

Abril 18 de 2022



## Resumen

En este ensayo extenso, se adelanta una interpretación —históricamente inédita— sobre las fuerzas culturales que determinaron el alzamiento y la violencia de la población indígena andina durante la Gran Revuelta de 1780 a 1783. (Se enfatiza que se trató de una *revuelta* y no de una rebelión, dado el fundamental significado que entraña el concepto de *vuelta* o *kuti* para las sociedades indocampesinas andinas.)

Para ello, se produce, en primer lugar, una *teoría general del terror como fuerza*, aproximación que hasta el presente ha sido virtualmente inexistente desde la teoría social. A partir de esto, se busca demostrar que la Gran Revuelta estuvo determinada por una forma singular de terror, como lo es el de las fuerzas destructivas ejercidas por las *wak'as*. Con ese propósito, se presenta y discute prolijamente el concepto de *wak'a* —enormemente denso en su multiplicidad de significados e instancias para las sociedades andinas— y se apunta a demostrar, mediante un ejercicio *exohistórico*, cómo, en último término, la Gran Revuelta fue una manifestación terrible de las *wak'as*, y de qué manera Túpac Amaru y Túpac Katari no sólo fueron y *son* nombres sino *wak'as* y conceptos complejos de destrucción y renovación del mundo (*pachacuti*), que anuncian el retorno del *enqa* (o el Inca), o sea, del orden cósmico total y la vida abundante. Así entendidos e identificados, tales conceptos perviven hasta el día de hoy, bajo muchas formas e identidades, en la ritualidad y la cosmología de los pueblos andinos, incluso aquellos bastante apartados cultural y espacialmente de los Andes Centrales y los epicentros de la Gran Revuelta.

## Abstract

### Flashing serpents and trembling *wak'as*: Deep causes of the Terror during the Andean Great Revolt (1780 - 1782).

This extended essay forwards a historically unbeknown interpretation on the cultural forces that determined the upsurge and violence of indigenous Andean population during the Great Revolt of 1780 – 1783. (We emphasize that it was indeed a *revolt* and not a rebellion, given the fundamental meaning that the concept of *vuelta* or *kuti* entails for Andean indopeasant societies.)

To do so, first we produce a *general theory of terror as a force*, an approach that has been virtually inexistent in social theory. From then on, we aim to show that the Great Revolt was determined by a singular form of terror: the forces exerted by *wak'as*. With this purpose, we amply present and discuss the concept of *wak'a* —enormously dense in its multiplicity of meanings and instances for Andean societies—, and seek to demonstrate, through and *exohistoric* exercise, how, in the last resort, the Great Revolt was a manifestation of the terrible in *wak'as*, and in what way Túpac Amaru and Túpac Katari were *and are* not only names, but *wak'as* and complex concepts of destruction and renewal of the world (*pachacuti*), that herald the return of *enqa* (or the Inca) —that is, of total cosmic order and life abundant. Thus understood and identified, these concepts endure till present times, under many forms and identities, in the rituality and cosmology of Andean peoples, even in those much distanced, culturally and spatially, from the Central Andes and the epicentres of the Great Revolt.



## Tabla de contenido

Introducción: Logo(s), ó <i>qué hay en una imagen</i> . (Perú, 1969 – Bogotá, 2021). .....	17
1. Terror .....	55
2. Tremor (Perú, 1780) .....	89
3. Fuerza (Perú, Charcas, 1780 - 1783) .....	129
4. Trueno (Perú, Charcas, 1780 - 1783) .....	213
5. Odio (Perú, Río de la Plata y Nueva Granada, 1780 - 1783) .....	309
Conclusión: <i>Mythos, ó qué hay en un nombre</i> . (Departamento de Nariño, 2021; Virreinos de Perú y Río de la Plata; 1780 – 1783). .....	387
Agradecimientos: <i>Amor mundo</i> .....	395
Créditos de las imágenes: .....	397
Fuentes primarias impresas: .....	401
Bibliografía .....	403





## Introducción: Logo(s), ó *qué hay en una imagen*. (Perú, 1969 – Bogotá, 2021).

*οὐ δὲ ἰδόντες θάμβησαν, καὶ πάντας ὑπὸ χλωρὸν δέος εἶλεν*

*La Ilíada*, VIII: 75 – 77 <sup>1</sup>

En 1970, en Perú, durante el gobierno militar del general Juan Velasco Alvarado, se abrió un concurso público para darle identidad al personaje con el que el mandatario buscaba tenazmente identificarse en la imaginación popular: José Gabriel Condorcanqui Noguera, más conocido como Túpac Amaru II, la cabeza más visible de la Gran Revuelta, la genuina revolución contra el poder colonial español que sacudió los Andes centrales entre 1780 y 1783.

A Velasco y sus asesores, les interesaba especialmente que su proyecto de reforma agraria fuera visto como la retoma del programa político del insurgente dieciochesco, encarnación del Perú profundo alzado contra la Conquista y la Colonia, Inca redivivo que, por demás, era en su condición de *segundo* el sucesor y la reencarnación del último Inca de Vilcabamba, del linaje que nunca capituló ante los españoles, Túpac Amaru I, ejecutado en Cuzco, en 1572. En la imaginación nacional de entonces, marcada como estaba por las repercusiones de Vietnam y Cuba, por la relectura de Mariátegui y una original y robusta producción intelectual indigenista, el segundo Amaru había sido visto como el precursor de una Independencia secuestrada por los *mistis* blancos —Independencia que, muy célebre y polémicamente, en 1972 Heraclio Bonilla y Karen Spalding atinaron a identificar como

---

<sup>1</sup> “...Al verlo, se pasmaron y en todos hizo presa el pálido terror” (Homero, 1986: 181). El original griego se transcribe según Homero (1924: 356).

“concedida” por las fuerzas de San Martín y Bolívar—, así como el portaestandarte de una dramática transformación de la sociedad colonial, con su particular régimen de tenencia de la tierra, transformación que, por cierto, había quedado trunca desde su apresamiento, ejecución y desmembramiento en 1781.

Dos siglos más tarde, Velasco decretaba la “Revolución Nacional Peruana” como una continuación de la revuelta tupamarista, por fuerza mayor inconclusa. Su talante era primordialmente nacionalista y controladamente socialista; “ni capitalismo, ni comunismo”, rezaba uno de los socorridos eslóganes de las alocuciones del general presidente. Y, como tenía que ser, sus primeros frentes de combate se habían orientado hacia nacionalizar la extracción petrolera, adelantar la reforma educativa y, sobre todo, la reforma agraria: en el transcurso de los siguientes tres años, 11 millones de hectáreas fueron expropiadas y adjudicadas a cooperativas indocampesinas.

Velasco subió al poder el 3 de octubre de 1968. Menos de un año después, el 24 de junio de 1969, Día del Campesino instaurado por el gobierno anterior y ahora rebautizado como Día del Indio y del Campesino, promulgó la Ley 17716 de Reforma Agraria y cerró así el discurso de su presentación:

Al hombre de la tierra ahora le podemos decir en la voz inmortal y libertadora de Túpac Amaru:

“¡Campesino, el patrón ya no comerá más tu pobreza!”

(Velasco, 1973: 20)<sup>2</sup>

Pero que se sepa, nada indica que alguna vez una frase siquiera medianamente parecida la haya proferido el rebelde indígena. Aunque, como lo veremos más adelante, sí supo este servirse de finas ironías alimenticias para remarcar la asimetría explotadora colonial, la que Velasco mencionó y de allí en adelante convirtió en una suerte de grito de batalla, no parece

---

<sup>2</sup> El discurso, tal y como fue leído en vivo y transmitido por la radio, contiene algunas variaciones sin mayor consecuencia. Aquí Velasco se refiere a la voz “inmortal y libertaria” del caudillo y le pronuncia “Tupamaro”. (<https://www.youtube.com/watch?v=-t1HkISkPA>, Consultado el 7 de octubre de 2021.) Al parecer, el feliz y emblemático cierre fue la inspiración de última hora de un asesor civil de Velasco. De hecho, Raúl H. Asensio (2017: 97) sugiere que hasta entonces no parecía haberse pensado en la figura de Túpac Amaru como recurso, pero que a partir del célebre discurso la idea cobró rápida forma.

haber surgido de un lugar distinto al ámbito próximo al gobierno militar. Pero con ello, muy tempranamente, Velasco demostraba haber encontrado una figura del pasado y con enorme carga simbólica con la cual alinearse. Con algo que debió hallarse a medio camino entre la intuición y el espíritu de los tiempos, acaso ningún otro nombre o ningún otro personaje de la historia peruana significaba tanto para el público que interesaba involucrar en la implementación de su política.

Ya para entonces un influyente tema mítico le daba sustrato al reclamo de Túpac Amaru II como antecesor de su proyecto revolucionario. Desde hacía más de una década, la antropología, la sociología y los estudios folclóricos —ahora impulsados con ahínco, en el marco de la preparación y la aplicación de la Reforma Agraria y la Ley General de Aguas— habían reparado en la ubicua presencia de narraciones indocampesinas sobre un personaje y concepto llamado Inkarrí o Inkarrí. Este no sería otro que el Inca Rey, el soberano quechua —en particular Atahualpa o alguno de los dos Túpac Amaru—, quien luego de haber sido traicionado, torturado y decapitado por Españarrí —el Rey de España, pero también el principio constitutivo de todo lo español, de la Conquista y la subyugación de los pueblos indoandinos—, se iba recomponiendo bajo tierra, al ir su cabeza en procura de su tronco, para así reemerger y restablecer el orden perdido desde 1532, cuando la captura de Atahualpa en Cajamarca. Los asesores de Velasco aprovecharon la idea para hacer del general la encarnación de esa expectativa.



**Figura 1**

*Afiche anónimo emitido por el "Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas" para el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social, SINAMOS*

Dimensiones desconocidas

(en Anónimo, 2017: 2)



**Figura 2**  
*Una imagen frecuente: Velasco con la figura de Túpac Amaru en el fondo*  
Fotografía sin más datos.

El mensaje no podía ser más claro: Velasco cerraba el círculo, restablecía el equilibrio. Afectadamente, Túpac Amaru II le precedía, le anunciaba. A poco de mostrar a Velasco como el mismísimo Inkarrí —recurso que de seguro fue descartado con prudencia, siendo el general un piureño costeño, de semblante *misti* en lo fundamental—, cuando menos se hacía hincapié en su carácter beligerante y mesiánico. No obstante, al mensaje aún le faltaba una identidad definida. De Túpac Amaru no parece que hubieran sobrevivido retratos. Se sabe que los hubo y que durante la Gran Revuelta tal vez proliferaron, pero que fueron perseguidos y quemados con saña cuando el gobierno virreinal recuperó el control. Como veremos más adelante, tal

vez quedó una efigie supérstite del rebelde, pero no un retrato en propiedad; no al menos en el molde de la retratística colonial. Por ello, la imagen de Túpac Amaru II se había construido a partir de descripciones escritas, contemporáneas a la Revuelta, más o menos vagas o contradictorias, y adosado con los atributos de prócer que le había endilgado la iconografía republicana, sobre todo a través de los textos escolares. Fue así como se convocó al concurso público para fijar la imagen del caudillo, en septiembre de 1970.

Curiosa, mas elocuentemente, el certamen nunca produjo un ganador definitivo. Para el escándalo casi unánime del establecimiento artístico, el concepto del jurado explicó que “ninguna de las obras presentadas” lograba “encarnar la imagen arquetípica del héroe”<sup>3</sup>. No obstante, cuatro propuestas fueron premiadas con mención. De entre estas, tal vez la más destacada fue la del huarochirano Milner Cajahuaringa, pintor fuertemente influido por el indigenismo y quien, como se ha señalado en varias ocasiones, fue el único en concebir la figura del rebelde ataviado como Inca —o algo parecido en su contexto tardocolonial, sobreponiendo con un emblemático *uncu* a su indumentaria europea — y con claras facciones de indígena serrano.

---

<sup>3</sup> Resolución Ministerial N°. 140-71-ED, aparecida en *El Comercio* de Lima, el 29 de enero de 1971 (facsimilar en Lituma Agüero, 2011: 163).



**Figura 3**  
Milner Cahuaranga:  
*Túpac Amaru*  
1970  
Óleo sobre lienzo, 200 x 120 cms.



Al lienzo de Cajahuaringa le acompañaba una unción importante: la del historiador y estudioso del caudillo y su revuelta, Carlos Daniel Valcárcel, quien en varios medios había argumentado en contra de las habituales representaciones del Amaru en los libros escolares, donde se le solía representar tocado con un amplio sombrero que, insistían él y otros historiadores, no tenía sustento factual. Aun así, *ese*, el rebelde ensombrerado fue el motivo escogido por el gobierno revolucionario para retratarle *de facto*.

Así, por ejemplo, se le incluyó en el billete de cincuenta soles de oro, salido en 1969 y basado en un modelo concebido por Germán Suárez Vertiz, artista que anteriormente había contribuido a varias reconstrucciones gráficas forenses de personajes célebres de la historia peruana.

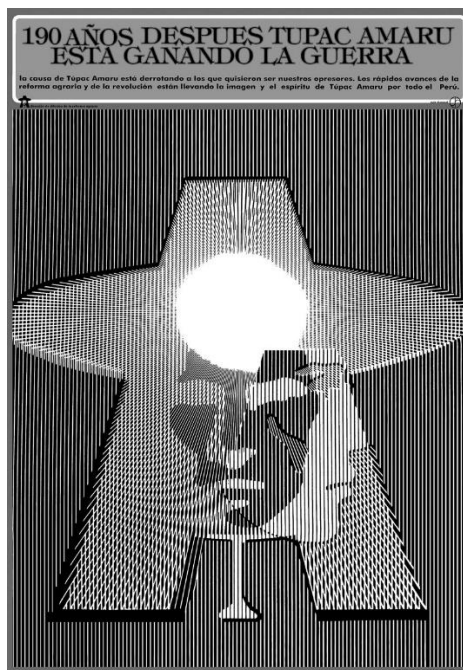
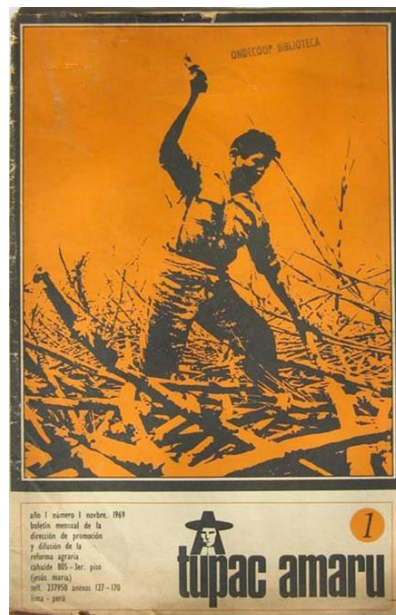
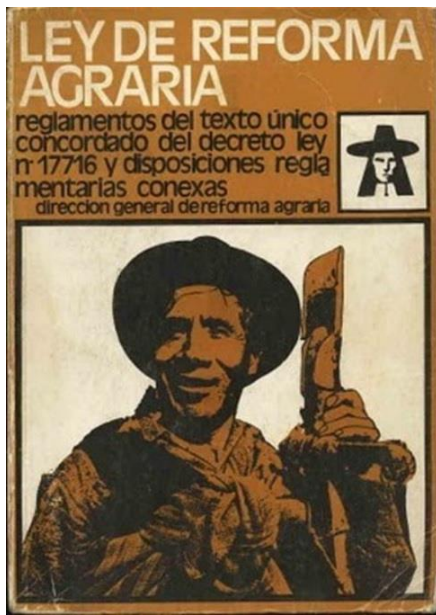


**Figura 4**  
Banco Central de Reserva del Perú  
*Billete de 50 soles de oro*  
1969

Y sobre un modelo semejante, otro artista plástico de vanguardia, el huancavelicano Jesús Ruiz Durand, produjo en 1969 un logo que luego se incorporaría en toda la publicidad de la Dirección de Promoción y Difusión de la Reforma Agraria. Su impacto fue mucho mayor. A poco de aparecido, ya esta imagen adquiriría una doble dimensión icónica, por un lado, como representación *total* del gobierno revolucionario y su proyecto, por otro, como síntesis gráfica de lo que *significaba* Túpac Amaru. Del lugar menos pensado, a medio camino entre el Pop Art y el Op Art o, mejor, como producto de lo que el mismo Ruiz Durand bautizó como “Pop achorado” (regionalismo que pudiera traducirse como “iracundo”, “temerario”), había surgido, si no reaparecido, la faz del último Inca.



**Figura 5**  
Jesús Ruiz Durand  
*Logo de Túpac Amaru*  
1969



**Figuras 6 a 8**

Usos del logo Túpac Amaru en las publicaciones del "Gobierno Revolucionario":

- 6) Ley de Reforma Agraria, 1969;
- 7) Primera edición de la revista "Tupac Amaru", boletín de la DPRDA, 1969;
- 8) Afiche de la DPRDA: "190 años después Tupac Amaru está ganando la guerra. La causa de Tupac Amaru está derrotando a los que quisieron ser nuestros opresores. Los rápidos avances de la reforma agraria y de la revolución están llevando la imagen y el espíritu de Tupac Amaru por todo el Perú". Nótese que, aquí, del rostro se desprende otro, que mira a su izquierda, en una suerte de yunta de rostros. La copa del sombrero viene a encerrar al sol. Con esta última inclusión, no puede ser más clara la alusión al Inca.

\* \* \*

Jesús Ruiz Durand creó uno de los emblemas más famosos e influyentes de la historia latinoamericana; uno casi tan popular y ubicuo como la imagen del Che Guevara, basada en la foto de Alberto Díaz. Desde su aparición, tuvo una acogida suprema: apareció en revistas, pendones, pasacalles, afiches; fue apropiado por organizaciones populares y estudiantiles que le plasmaron en grafitis, siempre acentuando el rostro y el sombrero. Aún hoy en día, esta imagen de Túpac Amaru goza de una sustancial popularidad, como lo demuestra en sus carátulas la reciente y voluminosa recopilación documental sobre su revuelta, auspiciada por el Congreso del Perú, en 2017, o su ubicua presencia como máscara o hasta mascarilla anti COVID en distintas manifestaciones políticas.



**Figura 9**  
Jesús Ruiz Durand  
*Manifestación popular (lugar y fecha desconocidos)*

Se trata de un logo contundente, armónico y enormemente versátil, como ya vimos. Gracias al obstinado recurso del sombrero, el rostro del Inca hace las veces de monograma entre la T y la A. Su grosor y composición geométrica evocan motivos prehispánicos presentes en la arquitectura, la cerámica, la orfebrería y la textilería andinas, y al tiempo es del todo contemporáneo.

La historia de este diseño es bien conocida y se ha contado espléndidamente en varias ocasiones, en particular en un fascinante estudio de Leopoldo Lituma Agüero (2011)<sup>4</sup>. Pero no parecen haberse auscultado bien las razones de su éxito, de su eficacia, salvo por señalar al paso que esa figura ensombrerada ya habitaba la imaginación colectiva. El mismo Ruiz Durand señaló en varias ocasiones cómo difícilmente si había tenido que buscar referencias iconográficas al Inca insurgente, pues esta representación ya estaba presente en el inconsciente social (Lituma Agüero, 2011: 57; Sánchez Flores, 2016: 54). ¿Pero por qué esa conspicuidad, aparte de aparecer más o menos así en tal cual texto escolar?

Mirémosle bien. No con los ojos del diseñador o el historiador del arte, que al fin y al cabo no son los nuestros, sino con ojos de antropólogo historiador.

Aunque esto no parezca haberse observado, la verdad no es difícil encontrar que el logo de Túpac Amaru se halla en profunda consonancia con la cosmología de los pueblos andinos, indígenas o campesinos. Algunas imágenes lo habían prefigurado, ciertamente, pero ante todo lo había *pre-figurado* la cultura. De manera acaso fundamentalmente inconsciente, subterránea, los ideólogos y publicistas de Velasco, incluido Ruiz Durand, atinaron en ayuntar un *nombre – concepto* (Túpac Amaru) con una acertada figuración gráfica del mismo, una que resultaba fácilmente comprensible para una población no necesariamente letrada o hispanohablante, pero que comportaba de una u otra manera la memoria de la Gran Revuelta y de lo que significaba ese nombre.

---

<sup>4</sup> Véanse, igualmente: Roca-Rey (2016), Sánchez Flores (2016), Asensio (2017), Cant (2017), Walker (2018), Dajes (2020)

Hay un lugar donde se ejemplifica bien el poder de esta representación. En la portentosa *Historia general de todos los peruanos hasta 1972*, obra colectiva de propaganda auspiciada por el gobierno, la larga sección dedicada en su tercer tomo a “la Segunda Independencia nacional” —que para sus autores se sobrentendía que era la “revolución velasquista — incluía a doble página, en el capítulo sobre la respectiva “doctrina de la revolución peruana”, una síntesis de los usos dados a la imagen del caudillo quechua:



Figura 10  
*Historia general de todos los peruanos hasta 1972* (Dacafe, 1972: 316 – 317)

A la izquierda, el *Túpac Amaru* de Milner Cahahuaringa, recortado e invertido, se sumaba a un conjunto de indígenas serranos contemporáneos a la publicación, en uno de tantos materiales gráficos de apoyo y publicidad para el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), organismo ulterior instaurado por Velasco para coordinar y controlar las distintas organizaciones de base afectas al régimen. “*Está con nosotros*”, rezaba la pieza, en abierta y deliberada consonancia con las imágenes de Jesucristo e Inkarrí<sup>5</sup>. Pero a la derecha, sobre un poema apocalíptico-mesiánico de Alejandro Romualdo (“*Al tercer día de los sufrimientos, / cuando se crea todo consumado, / gritando ¡libertad! Sobre la tierra / ha de volver. / Y no podrán matarlo*” canta su última estrofa), se encuentra una de las versiones Op del logo de Ruiz Durand. Aquí no sólo es “símbolo de la revolución peruana”, como se lee al lado, sino un Túpac Amaru hecho sol, que irradia energía, que como protege y da vida, calcina y aniquila. A la vez, un Túpac Amaru incaico y atómico, en plena Guerra Fría.

Y mientras en un lado “*está con nosotros*”, en el logo de marras el mensaje subyacente es tanto más poderoso: “*está en nosotros*”.

Ese “*estar en*” creemos que es la razón fundamental de la trascendencia del Túpac Amaru de Ruiz Durand. La imagen llamaba y llama a una fuerza interior contenida, presta a volcarse, a explotar. Fijémonos de otra manera en ella. Más allá de sus atributos explícitos y fácilmente perceptibles para el canon del diseño y la sociedad mestiza, el logo describe una montaña, puede que un volcán. Para muchos de los habitantes indocampesinos de la sierra andina, esta representación debía tener connotaciones importantes. Los cerros son *Apus*, dignos de respeto, sagrados. En sus entrañas y en cimas está la Fuerza del Mundo, eso que de múltiples maneras pudiera llamarse *wak’a*, concepto que más adelante buscaremos explicar. Fuerza como esa del sol —nuclear, como en la versión Op del logo— de Muerte y de Vida, que seca o propicia el crecimiento y la abundancia.

---

<sup>5</sup> Sin aludir puntualmente a esta imagen, Raúl H. Asensio (2017) hace un recuento detallado sobre la apropiación velasquista de Túpac Amaru, interpretándola como una forma de culto cívico pseudo-religioso.

En ese mismo cosmos, cuando el Mundo está por dar vuelta, el deshielo de las alturas montañosas, en parte producido por esa ígnea fuerza interna, trae consigo arrolladoras avalanchas: *lloqllas* o *guaicos*, como se les llama entre otros nombres, que por cierto suelen venir remontadas por un ser poderoso, frecuentemente un toro, al que se conoce como *amaru*. A ese despunte que da pie a los aludes, así como al corrimiento mismo, se le llama *yawar mayu*, “río de sangre”, y es frecuente que se le conciba como el tránsito de dos corrientes paralelas, igual de devastadoras, que van en juntura, en *tinku*. De todo esto trataremos en extenso, en lo que sigue. Por lo pronto, quepa solo señalar que justo esa es la impresión que da el logo de Túpac Amaru: la de un pico en desflore y avalancha, por cuyos dos afilados costados caerán sendas corrientes. Hasta las alas del sombrero pueden describir al mismo tiempo los cuernos de un toro. Acaso. O cuando menos, establecen una importante división entre el mundo de arriba (*hanan*) y el mundo de abajo (*hurin*), fundamental para las clasificaciones andinas.

Como sea, lo más importante es el rostro, el ser que habita *dentro* de la montaña. Desde los tiempos coloniales, una larga tradición pictórica andina ya había apelado a un recurso semejante al yuxtaponer a la figura de la Virgen María, tanto o más plástica y presta para muchas y muy distintas evocaciones e interpretaciones, con la del cerro tutelar de Potosí.





**Figura 11**  
Anónimo potosino:  
*La Virgen del cerro*  
1720 (¿?)  
Óleo sobre lienzo, 145 x 113 cms.

Mucho habría que decir y se ha dicho sobre esta fascinante imagen. Se ha visto con reiteración en este y otros cuadros temáticamente afines, a una alegoría sincrética de la *Pachamama* o *Mamapacha*, la “Madre tierra” indígena, amalgamada con la Virgen con el fin de traducir o transferir la devoción de la una hacia la otra, en una típica muestra de lo que sería arte sincrético. Empero, interpretaciones iconográficas juiciosas, como la de Margarita Gentile (2012), advierten que probablemente se le haya adjudicado por esta vía, y durante los siglos XIX y XX, un significado que aún no tendría en la época que el lienzo fue concebido, aparte que señala con razón que, como género, su producción y devoción parecen haber sido muy marginales. Según la misma autora, más tendría que ver con una narración sobre el hallazgo de las vetas de plata del Cerro Rico, leída de arriba hacia abajo, y con la subsecuente concesión de méritos a los descendientes mestizos de su descubridor, que con un culto a la *wak'a* disfrazada de Virgen.

Aún así, tampoco se puede desestimar lo evidente de la representación, para comenzar que indudablemente la Virgen hace al cerro y el cerro a la Virgen. El pintor anónimo puso primor en que las vetas de plata describieran un brocado armónico y elegante para el manto. Como solución gráfica resulta muy apropiada e inteligente; sorpresiva incluso. Pone a pensar si no habrá sido justo por ello, por el culto a las montañas, que el esquema gráfico de la Virgen, con su vasto hábito en caída pendiente, haya tenido tanta eficacia, y no sólo en América.

Sean los que hayan sido los motivos de la comisión del cuadro, tampoco puede pasarse por alto la heterodoxia del planteamiento. *Pachamama* o no (o *Pachacámac*, a quien encontraremos más tarde en extenso), difícil suponer que se viera algo muy distinto al culto a un cerro que es la Virgen, o a una Virgen que es el mismo cerro. Y que, por transitividad cultural, la Virgen connotara o equivaliera a otra entidad previa. (La verdad es que no parece haber sido muy atendida la situación de esta imagen con respecto al dogma teológico de su época.) Además, no puede ignorarse que el rostro y las manos de la Madre de Dios se ubican *dentro* del contorno del cerro, inclusive dándole un curioso aire de gibada. Esto no puede ser un accidente.

A lo largo de las vetas, haciendo las veces de figuras bordadas en el manto, se representan varias escenas de trabajo; de *kallpa* en quechua: fuerza transformadora. Al tiempo que

cuentan una o varias historias, dan claramente cuenta de la prosperidad de la montaña. Todo esto es *wak'a*, como lo veremos en varios de los siguientes capítulos: el cerro sagrado, la *kallpa* que lo imbuye y exhala (por ejemplo, en las manos que emanan algo acaso indeterminado, no necesariamente benéfico), el poder de producir abundancia y riqueza, la protección que ejerce cuando es debidamente adorado<sup>6</sup>. Hasta la misma joroba mariana connota una *wak'a*. No es esta sino una de múltiples ocasiones en que una figura sagrada del catolicismo se siembra de esta manera en la cultura indoandina, como encarnación de la Fuerza del Mundo.

El logo de Túpac Amaru creado por Jesús Ruiz Durand produjo un efecto semejante, o eso creemos. Encarna un *Apu*, representa una *wak'a*, lo *wak'a*. En ello, aparte de su importancia gráfica —tanto por el balance del diseño como por incluir la T de Túpac—, el recurso al cuestionado sombrero puede que haya sido otro acierto. Como lo señalaremos en algún momento, el sombrero del último Inca se vuelve una pieza fundamental en su pervivencia iconográfica, por razones muy distintas a su extendida presencia en este o aquel retrato conjetural. Pero es el rostro dentro de la montaña el que lo hace tan eficaz. Las facciones conjeturales del rebelde describen un enigma: ni sonríe ni demuestra ira, su expresión es hierática; más que mirarnos, mira a través nuestro o en nuestro adentro. ¿Nos juzga? ¿Nos interpela? Nosotros, en cambio, no le vemos los ojos. Lo mismo se sabe que ocurría con los soberanos quechuas prehispánicos: no se les podía ver a los ojos, porque eran como el sol y como el sol fulminaban a quien les auscultara directamente<sup>7</sup>. Este último dato, enormemente

---

<sup>6</sup> Cuando menos hay un precedente que debe ser consignado para la emanación de las manos de la Virgen. Cuenta el Inca Garcilaso de la Vega (1944: 179), que, en una de las batallas ofrecidas por los ejércitos de Manco Inca contra las huestes de Pizarro, “Estando ya los indios por arremeter con los cristianos, se les apareció en el aire Nuestra Señora, con el niño Jesús en brazos, con grandissimo resplandor y hermosura, y se puso delante dellos. Los infieles, mirando aquella maravilla, quedaron pasmados; sentían que les caía en los ojos un polvo, ya como arena, ya como rocío, con que se les quitó la vista de los ojos, que no sabían dónde estauan”. El mismo milagro, atribuido más explícitamente a la Virgen de la Peña (“Santa María de Peña de Francia”), lo ilustró Guamán Poma de Ayala (1992: 374 [403 (405)] sin la presencia del niño y, en cambio, con la Virgen claramente emanando ese polvo de sus manos, sembrando el terror entre los indios.

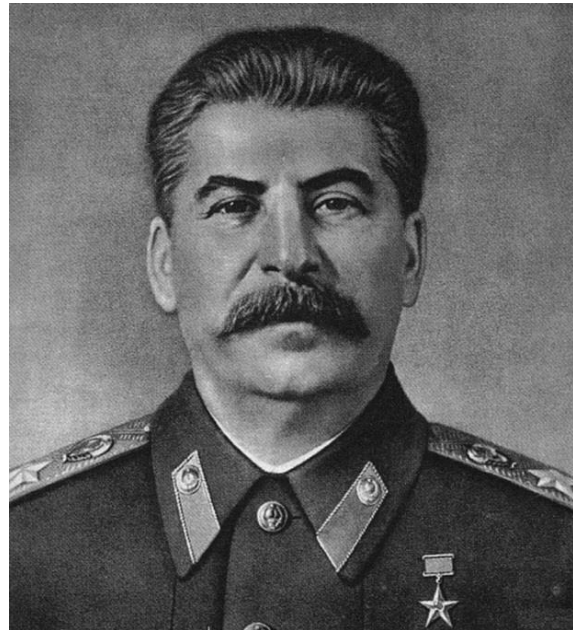
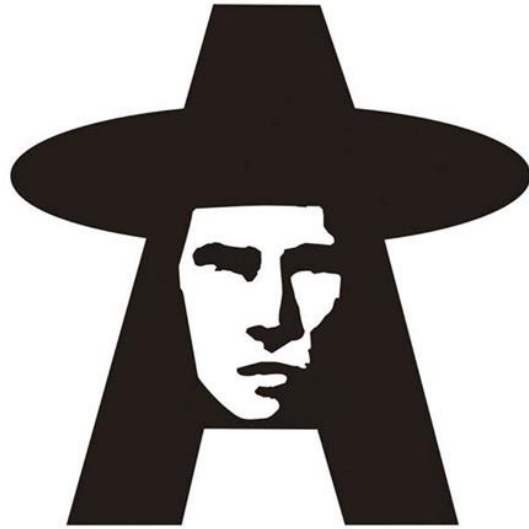
<sup>7</sup> Cuatro ejemplos de este ubicuo dato: Zárate (1555: 26): “Tenían por muy gran desacato mirar al rostro del Señor”; Sarmiento de Gamboa (1942: 118): “Iba Topa Inga Yupanqui [*el décimo Inca*] con tanta majestad y pompa, que por donde pasaba, nadie le osaba mirar a la cara: en tanta veneración se hacía tener”; Cieza de León (1984: 198): “Cuando le iban a hablar, iban cargados livianamente; mirábanle poco; cuando él hablaba, temblaban los que le oían, de temor o de otra cosa”; Murúa (2001: 51): “Fue [*el tercer*”

popular (generalizado en toda suerte de materiales de difusión sobre el incario y, hasta el día de hoy, en decenas de páginas de Internet), podía hallar resonancia entre un público amplio, tanto más cuando al logo del Inca-Cerro se le sobreponía el sol.

En sus muchos afiches de “Pop achorado”, Ruiz Durand buscó replicar algo que ya las artes publicitarias de los totalitarismos del siglo XX habían impuesto para la imagen del campesinado, pero que en el contexto peruano era una novedad: “un indio triunfante, alegre, jubiloso, dando la cara en primer plano” (en Sánchez Flores, 2016: 38). Pero en el logo de Túpac Amaru, el artista perpetuaba el semblante sibilino del Inca. De alguien o algo por encima de las emociones primarias; en él no hay ira, ni júbilo, sólo expectativa. Conscientemente o no, este retrato del Inca venía a emplazarse dentro de una galería familiar de miradas enigmáticas, fulminantes.

---

*Inca*] Lloque Yupanqui temido y respetado de los suyos en tanto grado que le volvían las espaldas por no osarle mirar a la cara”.



**Figuras 12 a 14**

- 12) Túpac Amaru nos mira;  
13) Mao Tse-Tung, retrato oficial por Zhang Zhenshi o atribuido a él; ca. 1950  
14) Stalin, retrato oficial, aparentemente anónimo, producido por la agencia Sovfoto, 1940

Comparemos estos tres retratos. Su *magia*, el *encanto* o la *fascinación* que ejercen, está en la mirada, en cómo nos miran. Por supuesto, su lectura es contextual. Los de Mao y Stalin fueron concebidos deliberadamente para despertar perturbación. Conforme la disposición anímica de quienes lo contemplaran, sobre todo si estaban bajo alguna de sendas dictaduras, de seguro sentirían una inevitable incomodidad: ¿vigilaban?, ¿acompañaban?, ¿protegían?, ¿condenaban? Muy probablemente, Jesús Ruiz Durand no tuvo consciencia de estar siguiendo ese mismo camino, aunque no deja de ser interesante la idea de que aquí, para conjurar cualquier acusación de culto a la personalidad, se permutara a Velasco, poco interesante en su fisonomía, por el Inca rebelde de mirada insondable y grave, como salido de algún retrato de Martín Chambi; con esa faz que sólo transmitía inescudriñable profundidad y eso que José María Arguedas (1970: II: 205) atinó en llamar “la solemnidad encubridora”: algo hirviente en las entrañas de la montaña, sol, lava, oro vivo y plata mortífera, bendición, maldición.

Las miradas así traducen *gracia*, *carisma* y *mana*. *Gracia*: un estado de completud y solvencia absoluta, de quien no debe nada a nadie y, en cambio, todos (eminente de desgraciados) le deben. *Carisma*: la emanación de ese estado de gracia hacia la gente y las cosas, la influencia sobre estos para que le sigan y honren la deuda en cualquiera que sea su especie: afecto, acción sobre el mundo, lealtad incondicional, entrega material y, por ende, sacrificio, etc. *Mana*, ese concepto melanesio recogido y objetivado por la antropología, que connota a la vez el principio eficaz de las cosas y los seres animados, su fuerza y su poder, su capacidad de influjo. Quepa señalar que, para el *mana* que traducen ciertas miradas emblemáticas, poco pareciera que se le haya prestado atención a tamaño problema<sup>8</sup>. En la mirada está literalmente

---

<sup>8</sup> Usualmente, lo que ocurre es que se confunde la mirada con el acto de mirar, por lo que lo segundo ha contado con mucha más atención. Como sea, la cuestión de la mirada en tanto sustantivo no parece haber abierto mayor sendero interpretativo, ni siquiera en los campos de la semiótica o la historia del arte visual. Tampoco en la etología, donde el muy logrado texto de Argyle y Cook (1976) es todavía casi la excepción a la regla. En cambio, la magia de la mirada ha sido objeto de mayor atención en la etnología y el folclor del “mal de ojo”, que en últimas no es sino una exacerbación contaminante de ese poder, ejercida de manera intencionada o no. Gravel (1995: 42) califica este fenómeno de “*mana* destructivo”: el ojo, que en este contexto equivale a decir la mirada, transmite envidia (palabra que etimológicamente está relacionada con el hecho en sí de mirar mal: *in-vidia*) o, más al punto de lo que aquí nos interesa, provoca

la *expresión*: eso que se comunica y que, como en el caso de estos retratos, es terrible porque sólo se intuye, porque es inefable e imposible de ser definido. Encarnación de aquello que ya por la época la Gran Revuelta se conocía y se exaltaba en el mundo europeo como *lo sublime*, y que desde el clásico tratado de Edmund Burke, de 1756, se estimaba como inseparable del terror: lo que por innombrado e innombrable produce sobrecogimiento y temor; aquello cuya fuerza proviene de que las ideas, las palabras y las emociones que inspira sean “obscuras, confusas, é inciertas” (Burke, 1807: 68) y cuyos portadores, especialmente con su mirada, transmiten *asombro, admiración, reverencia y respeto* <sup>9</sup>.

Citemos aquí al propio Burke (1807), conforme la pulida traducción de Juan de la Dehesa de *A Philosophical Inquiry into the origin of our ideas of The Sublime and Beautiful*. Razonaba el filósofo irlandés —asimismo, algo irónicamente, un acérrimo e influyente crítico del Terror político en Francia— que

El asombro es el efecto de lo sublime en su más alto grado: los efectos inferiores son la *admiración*, la *reverencia* y el *respeto*. (...) Ninguna pasión priva tan eficazmente al ánimo de las facultades que tiene para obrar y raciocinar, como el miedo. Porque siendo el miedo una aprehensión de la pena ó de la muerte, obra de modo que se parece á la pena actual. Por consecuencia, todo lo que es terrible con respecto á la vista, es sublime tambien, ya sea de grandes dimensiones esta causa de terror, ya no lo sea; porque es imposible mirar como frívola y despreciable una cosa que pueda ser peligrosa. (...) A la verdad, en qualquier caso el terror, mas ó menos claramente, es la principal causa de sublimidad (59 – 61).

(...) Fuera de las cosas que sugieren directamente la idea de peligro, y las que producen un efecto semejante por una causa mecánica, no sé de otra alguna sublime que no sea una modificación del poder. Y este ramo nace (...) del tronco común de toda sublimidad, que es el terror (71). Las virtudes que causan admiración y son del género sublime, infunden terror mas bien que amor: tales son la fortaleza, la justicia, la sabiduría, y otras semejantes. Nunca ha sido amable un hombre por estas qualidades. [...Son] virtudes [que] principalmente versan sobre peligros, castigos y negocios arduos, y que se exercitan mas en precaver los mayores males, que en dispensar favores; y por esto no son amables, aunque sí dignas de veneración (145). (Las cursivas y la ortografía son las originales.)

---

*fascinación*: encanta o embruja (conceptos que de nuevo comporta el latín *fascinus*, que a su vez deriva del griego *βασκανία*, que es justamente eso: “mal ojo”) y por ese camino puede al contrario transferir también *gracia*, o sea, ser fuente de *carisma*. Según Ernesto de Martino (2017: 15), la fascinación “indica una condición psíquica de impedimento e inhibición, y al mismo tiempo un sentido de dominación, un ser actuado por una fuerza tanto más potente porque es oculta, que anula la autonomía de la persona, su capacidad de decisión y elección”, todos estos elementos que, dicho sea de paso, son inherentes a la brujería. Cf. asimismo a Elsworth (1895); Westermarck, (1968), Maloney (1976), Siebers (1983) y Gell (1998).

<sup>9</sup> Cf. Des Pres (1983).

Eso mismo ocurre con las *wak'as*. Se manifiestan de manera sublime, bien sean cosas, fenómenos o personas. Y eso mismo era la mirada del Inca; del Sapa Inca o Cuzco, el soberano quechua. Algo como esa mirada *wak'a* sigue estando presente en muchas cosmologías amerindias y, en especial, en los sistemas chamánicos. Para Fernando Payaguaje, hombre de poder secoya, “la conducta correcta de un shamán consiste en evitar mirar a los ojos de otras personas y ‘clavar’ la mirada”, ya que su “poder se halla corporizado en pequeñas flechas (*rawë*) que se hallan repartidas por todo el cuerpo y salen generalmente por los ojos o por la nariz... El poder del *kuraka* se concentra además en un calor interno, producido por el calor de las flechas que lleva en su interior y que ha obtenido del sol” (Cipolletti y Payaguaje, 2008: 33). Lo mismo que pudiera haberse dicho de José Gabriel Condorcanqui, *kuraka* o curaca de Tungasuca hecho Túpac Amaru II. De él o de su logo.

Ese poder de la mirada no es invención reciente. Mucho antes de estos retratos de la segunda mitad del siglo XX, en Occidente —porque la retratística, como el género que reconocemos, sólo fue trabajada a nivel cerámico en el espacio que nos concierne por culturas preincaicas, especialmente la Moche, justo en esas impresionantes vasijas conocidas como *huacos-retrato*, o conforme el canon impuesto por la conquista y la colonización visual—, mucho antes de la fotografía y la imagen en la era de la reproducción masiva, estaban, de entre muchos ejemplos, el Sagrado Corazón y las *vera ikon*, y antes, mucho antes incluso estaban las gorgonas; todos ejemplos, sobraría decirlo, de lo sublime patente o potencial en su mirada.

La palabra *retrato* cuenta con una etimología diciente. *Retrahere* (de la cual *retractus* es participio) implica volver a traer, inclusive devolverse, pero en el sentido de regresar a la semilla o de buscar la síntesis. De hecho, la primera edición del *Diccionario de autoridades*, la de 1739, definía varias acepciones castellanas para el verbo *retraher*, con la hache intermedia que ya vino a desaparecer para la impresión siguiente de 1780, afines en sus significados a las del original latín. Así figuraba entre otras como “atraher, ò tirar hacia sí: como la piedra imán al azero”, “dar en cara con alguna cosa que ya estaba olvidada”, “parecerse ò ser semejante una cosa à otra”, todas situaciones que derivaban en la voz *retracto* (“ú retrato”, puntualizaba), entendida como “la pintura ò efigie que representa à



alguna persona ò cosa”. Es decir, la imagen sinóptica, mnemónica y por demás atractiva y fascinante de alguien. Y en realidad, una forma de biografía, asimismo, en tanto la rendición icónica de una vida<sup>10</sup>. Un recurso eminentemente mágico para sustituir mediante el emblema de una persona, a esa persona y el espíritu que la determina, y a su vez ejercer el *mana* (y, tal vez, la *gracia* y el *carisma*) de quien se retrata sobre quién le ve. Un retrato es así una forma de *máscara*, por qué no, tanto más cuando se recuerda (como lo hizo magistralmente Marcel Mauss en 1931) que el término latín para este adminículo misterioso o dramático era *persona*<sup>11</sup>.

Ya hemos advertido cómo, en su económico diseño, el logo de Túpac Amaru es al tiempo su retrato y cómo fácilmente inspira una máscara. Entre máscara y terror hay una relación intrínseca. La máscara no sólo está para encubrir la identidad de quien la porta, sino ante todo para propiciar la metamorfosis en aquello que la faz representa; gesto que, de una u otra manera, siempre es algo horriblo por antonomasia<sup>12</sup>. Pero aquí, en cambio, la etimología de “máscara” no ayuda salvo por sus derivaciones, pues resulta harto vaga. Si al caso se sabe que proviene del latín medieval *masca*, que a la vez comprende a la máscara en sí, como a un espectro o a una pesadilla, y que, en ese sentido, acaso se halla emparentado con algunas formas homófonas del término en variantes provenzales, todas alusivas bien sea a tiznarse la cara, como en el caso de los carnavales u otras celebraciones de disfraz, o a las brujas y lo brujesco en general<sup>13</sup>. De seguro también tiene que ver con el árabe *masharah*, tocante a la

---

<sup>10</sup> Corominas (1983: V: 576) añade dos voces antiguas para *retraer*: “contar o referir” y “censurar, echar en cara”, ambas pertinentes a la relación del retrato con la biografía.

<sup>11</sup> *Persona* a su vez deriva del griego *prosōpon* (πρόσωπον), término denso que significa *un rostro o una mirada que a su turno son mirados* y que cumplirá un papel importante en las polémicas sobre la naturaleza de la Trinidad en la patrología, donde a veces se le confundirá con una noción afín, pero no del todo idéntica, que es la de hipóstasis (ὑπόστασις), esta una manifestación específica de la sustancia divina (cf. Napier, 1986).

<sup>12</sup> Cf. Delumeau (1989: 25), que a su vez cita a Roger Caillois: “la máscara [es] al mismo tiempo traducción del miedo y medio de difundir el miedo”. Estima Walter (1969, *pássim*): “Todo el mundo sabe que el efecto de una máscara es diferente del efecto de un uniforme. Aunque alguna gente puede asustarse ante la aparición de policías o jueces, el terror no es la respuesta socialmente esperada ante la vista de un uniforme. Sin embargo, el efecto de una máscara grotesca está socialmente definida como miedo, pero el susto va mucho más hondo que la definición social” (85). Cf. Caro Baroja (1991: 59).

<sup>13</sup> “La razón esencial de una máscara es tomar un rostro, adaptarlo a su comportamiento y hacerle pasar por otro. Se crea así una ilusión, se quiere ser otro o bien se hace pasar por otro” (Allard y Lefort, 1988:

bufonería y el ridículo<sup>14</sup>. Pero incluso en estas últimas y ya distantes ramificaciones, el común denominador es su capacidad de asustar. No en vano, casi siempre asociamos la noción moderna de terrorismo con máscaras. Hasta pudiera aventurarse un significado espurio pero diciente: toda máscara es *más cara*; una suerte de prótesis que libera un deseo escondido porque lo desinhibe, que revela una forma de “yo” aún más veraz que el que muestra la sola expresión desnuda, al asumir un rostro coherente con ese deseo<sup>15</sup>. En cualquier caso, lo que es frecuente es que, en la misma máscara, lo que se preserve del rostro disimulado sea la mirada.

Queda igual la pregunta por los retratos perdidos de Túpac Amaru. ¿En alguno miraría de frente? ¿Cómo sería su mirada? ¿Qué comunicaría? ¿Acaso “pasmara y helara la sangre”, como se decía de ciertas serpientes, también llamadas *amaru*? Las autoridades coloniales que le ejecutaron brutalmente, a él y a parte de su familia y acompañantes cercanos de causa, tenían muy claro que, con la desaparición del sujeto de carne y hueso, también tenían que obliterar su efigie, la parte supérstite de la fuerza que él personificaba. Pareciera que con este procedimiento los represores tenían más entendimiento de lo que significaba Túpac Amaru para sus seguidores indígenas que lo que suponen algunos intérpretes académicos de nuestros tiempos: no una persona sino un concepto particularmente pertinaz y proteico.

Al resucitar la faz en el logo, como Inca-*wak'a*-cerro, como una suerte de Inkarrí, así fuera como máscara de Velasco o como creación oportunista, Túpac Amaru regresaba con venganza, en 1969. A la postre, la revolución velasquista no alcanzó a consolidar sus objetivos más ambiciosos (aun cuando dejó una simiente importante de consecuencias significativas en la larga duración), pero es probable que la resurgencia de la iconografía tupamarista le diera caldera a otros movimientos radicales y abiertamente terroristas como Sendero Luminoso, que a pesar de ser gesticulantemente antitupamarista y antivelasquista no

---

125). En ese orden de ideas, el móvil es esencialmente el mismo de la brujería: apropiarse de la voluntad de otro para ponerlo al servicio de los fines propios.

<sup>14</sup> Cf. Corominas (1983: III: 869), quien, no obstante, advierte que “aunque hay indudable afinidad semántica entre los tres grupos, es difícil que todo el conjunto tenga una sola etimología”.

<sup>15</sup> Cf. Belting (2017: 32): “las máscaras son evidencia del más antiguo concepto de cara”.

evitó asumir un nombre sospechosamente afín a la idea de Túpac Amaru *wak'a*, como lo sugeriremos en algún momento. De nuevo ahí operaba la cultura más allá del discurso coyuntural o la ideología de turno. Túpac Amaru se venía en avalancha, con terror.

\* \* \*

Túpac Amaru II fue la máscara de fuerzas subterráneas, de cauces como esos ríos profundos que el antropólogo y literato José María Arguedas supo demostrar que corrían por igual bajo las personas, las cosas y los fenómenos naturales en el mundo andino, consustanciándoles en la misma fuerza dadora de Vida y de Muerte, expresada en las *wak'as*.

Las *wak'as* son entes tutelares que organizan el mundo. En este trabajo, busco demostrar que la Gran Revuelta andina fue una revuelta de *wak'as*, presidida por dos hombres *wak'a* enyuntados, Túpac Amaru II y Túpac Katari. Lastimosamente, de este último quedan aún menos evidencias iconográficas, siquiera escritas, y hasta la fecha nunca obtuvo una representación tan unánime o afortunada como la de su par peruano. Pero también me interesa insistir en que, en lo sustancial, Túpac Amaru y Túpac Katari significaron y tal vez continúen significando lo mismo; que este logo-retrato no es de un personaje “histórico” (y de ahí la miopía de los historiadores que lo impugnaron por el recurso al sombrero y el genio de Ruiz Durand en mantenerlo), sino de un concepto: de *enqa*, que es una forma de *wak'a* y denomina el principio y el agente propiciador del orden y la proliferación de la Vida.

Una guaca (que es fundamentalmente lo mismo, en la acepción que usamos en Colombia o en otros países latinoamericanos, aunque al trasladarse del quechuaymara al castellano pierde varios sentidos y gana otros) es, conforme la brillante definición adelantada por mi compadre Luis Alberto Suárez (2009: 391) “una cosa oculta dentro de otra, y a la vez es la cosa que cubre a la primera. Es contenido y continente, ambos preciosos y terribles. Una guaca es una cosa que es dos y es dos cosas que son una. Es una cosa dentro de sí misma y la misma cosa

afuera de ella”. Nada pudiera explicar mejor lo que el logo de Ruiz Durand representa, lo que —eso espero exponer— significaron Túpac Amaru o Túpac Katari para sus seguidores y enemigos indígenas.

En el logo-retrato de marras no sólo operaron la política y ciertas circunstancias históricas, sociales o artísticas. También obró la cultura, o sea, un particular sentido de lo posible que, en último término, siempre funciona más con arreglo a presupuestos inconscientes colectivos que cualquier otra cosa, conforme eso que llamamos *sentido común* y que da cuenta de que las cosas obedecen a una lógica inapelable, obvia, incluso cuando a consciencia se pretende dar cuenta de algo distinto. Por eso, sostengo, el logo tuvo esa eficacia: supo servirse de significados y significantes profundos, fundamentalmente claros para la población indocampesina, aunque, acaso, arraigados en su inconsciente cultural. Charles F. Walker (2018: 76), insigne historiador de la Gran Revuelta, anota con razón que, gracias al uso de este recurso,

Túpac Amaru se convirtió en un desaliñado pero llamativo hombre del ande cuya imagen resultaba atractiva para una gran parte de peruanos, particularmente los campesinos a quienes Velasco quería ayudar (y encontrar en ellos apoyo) a través de su reforma agraria. Al enfatizar lo visual, especialmente en los llamativos afiches elaborados por el SINAMOS y otras instituciones, el régimen reconoció astutamente las limitaciones de la prensa escrita en el Perú, un país en el que muchos ciudadanos eran analfabetos (40% según el censo de 1961, y la abrumadora mayoría habitantes de zonas rurales) y no tenían acceso a periódicos o la televisión.

Pero que el recibo fuera masivo, incluso mediante esta sagaz pedagogía visual, de seguro implicaba algo más: que el logo era un nombre y una representación consistentes, no sólo con un personaje específico y hasta entonces más bien marginado por la historia “blanca”, sino con un cosmos que se expresaba más allá de lo evidente. (En ese mismo orden de ideas, acaso haya influido en el entusiasta recibo de la reforma agraria, cuando menos al principio, el hecho, probablemente desconocido por Velasco y su equipo, de que no sólo coincidía el 3 de octubre con el Día del Indio y del Campesino, sino con la Fiesta de San Francisco, fundamental, como se verá, en nuestra interpretación.) Insisto en que lo mismo ocurrió en 1781.

Aún así, para tratarse de un fenómeno tan denso en razones culturales no evidentes, sorprende lo poco que la antropología social, la antropología histórica o la historia cultural han buscado interpretar la Gran Revuelta o las figuras del Amaru o el Katari, más allá de los acontecimientos históricos. Elucidaciones de este tipo difícilmente se han adelantado, más allá de lo que aventuraron, de manera ciertamente fundamental, algunos autores peruanos de los años 50 a 80 del siglo pasado, sensibles a la etnografía y la antropología andinas, José María Arguedas, Alberto Flores Galindo, Jan Szemiński y Pablo Macera, *primi inter pares*<sup>16</sup>. Situación notable, dado que, para muchísimos otros aspectos o momentos de la historia de las sociedades andinas, los trabajos en las líneas disciplinares que he mencionado, no sólo han continuado abundando, sino que mantienen arrojando luces nuevas sobre hechos fundamentales; para no ir más lejos, sobre el lugar de las *wak'as* en las sociedades prehispánicas y tempranocoloniales.

Para llegar a adelantar la perspectiva que aquí planteo, se hizo fundamental *salir de la Historia* y asumir como factibles y consistentes otras nociones de posibilidad, tiempo, lugar y devenir; dar por hecho que ocurre un mundo *wak'a*, por llamarlo de alguna manera. Creo que sólo así pueden entenderse los móviles profundos de una revuelta sin precedentes en el mundo hispanocolonial y, tanto más, cómo y por qué su marcada relación con el terror. Como he de señalarlo en su momento, no carece nuestra época de excelentes análisis históricos de la Gran Revuelta y difícil hubiera sido —tanto más sin haberme “enguacado” con algún corpus documental novedoso e inédito— decir algo de mediano interés que no se hubiera dicho ya y mucho mejor. Pero es poco, verdaderamente poco, casi inexistente, lo que se ha interpretado del proceso desde una perspectiva antropológica. Más adelante explicaré las varias y muy distintas acepciones del concepto quechua de *tinku*: entre otras, baile, batalla y procura de simbiosis. Este trabajo busca hacer y ser un *tinku* entre la Historia y la Antropología, sobre todo en pos de una noción más rica de Historia, más abierta a acompañarse con lógicas distintas a la suya, pero que igualmente han orientado y aún orientan

---

<sup>16</sup> También es justo reconocer, más hacia nuestros tiempos presentes, las finas lecturas antropológicas de Mark Thurner y Sinclair Thomson.

las formas de hacer, pensar y sentir de miles de personas en el mundo que igual la Historia busca entender.

Diría que llegué a Túpac Amaru y a la Gran Revuelta por azar, si no fuera porque la epifanía de las *wak'as* —una genuina *telurofanía*, expresión del poder de la Tierra o del Mundo— ocurre cuando se sabe interpretarla. En 2010 me hallaba trabajando en lo que originalmente iba a ser mi tesis doctoral, explorando la estratigrafía del Terror que dispuso la aplicación y el recibo de la campaña de pacificación comandada por Pablo Morillo en la Nueva Granada, en 1816, y, en esta prospección, cuando menos tres hitos sobresalían en el contexto de los 36 años que precedieron el arribo de la Expedición a Costa Firme: la Gran Revuelta andina, la República Jacobina francesa y la revolución haitiana. La primera puso en alerta a la administración colonial española de toda Suramérica con una fuerza, con un verdadero *terror* inéditos en tres siglos y medio de gobierno peninsular, y su represión fue por lo mismo implacable: como siempre ocurre, el terror llamó al terror. En la Francia de 1793, el Terror se volvió doctrina, estrategia y política, y en el atronador alzamiento de esclavos en Saint-Domingue, de 1791, se juntaron terror étnico y Terror político. Cuando Morillo instauró su gobierno represivo, de una u otra manera estos tres referentes —esa era mi tesis— condicionaron la recepción y el ejercicio de la pacificación del virreinato, entonces levantado contra España y sumido en distintos experimentos de república. En 2010, decía, me hallaba perfilando el antecedente andino cuando, paralelamente, pude adelantar con mi compadre y nuestros estudiantes de la Universidad Nacional una salida de campo al resguardo pasto de Pastás, en Aldana, departamento de Nariño, en el extremo sur andino colombiano, en pesquisa de una elaborada forma de culto a las *wak'as* que la antropóloga indígena María Inés Reina, nativa del lugar, había descrito y analizado para su tesis de grado, bajo la dirección de Luis Alberto,

No es este el sitio para referirme en extenso al universo que se nos abrió en Aldana y que nos ha mantenido hasta el presente trabajando en o sobre la región, siempre girando sobre el mismo tema o sus variaciones. De allí, con el maravilloso trabajo de decenas de estudiantes de la Universidad Nacional, la Universidad Externado, la Universidad Javeriana y la Universidad de Caldas —en los tres últimos casos, dirigidos sólo por el compadre, pero

sumándose al esfuerzo y el diálogo común—, pudimos determinar una verdadera área de estudio intensivo, sensible y solidaria con distintos resguardos del pueblo pasto y las comunidades campesinas. El hecho es que en octubre de 2011 tuvimos la oportunidad de asistir por primera vez a las fiestas de San Francisco, o San Francisquito, en la vereda La Laguna de Aldana, y poco tiempo después, ya en Bogotá, volviendo a mi *otra* vida de doctorante en Historia, empecé a encontrar unas sorprendentes resonancias entre varios elementos de esa fiesta y lo que yo iba desentramando, desde una lectura inevitablemente disciplinar como antropólogo, de los móviles culturales en la Gran Revuelta y las particulares formas de terror ejercidas por el bando insurrecto. El resultado, el poder o la osadía de esa revelación es el presente trabajo, la tesis que vino a ser, que bien pudiera subtitularse “*sobre cómo encontré a —o, mejor, me enguaqué con— Túpac Amaru a menos de 10 kilómetros de Ipiales y más de 3000 kilómetros de Cuzco*”.

Todo esto equivale a decir que mi aproximación a la Gran Revuelta ha sido más bien heterodoxa; si bien me apoyé en un buen número de documentos primarios publicados —que equivalen a literales miles de páginas— y, por supuesto, a un número significativo de estudios sobre el movimiento, mis fuentes primordiales fueron vivas, bien fuera por una aproximación directa al campo —a un campo aparentemente lejano del epicentro de los acontecimientos, pero profundamente conectado con la misma lógica que los desató—, o mediante estudios etnohistóricos y, sobre todo, etnográficos, en su gran mayoría sobre los Andes centrales peruanos y bolivianos, pero también aquellos producidos por nuestras y nuestros estudiantes de antaño en el Sur andino colombiano. Y aquí dos consideraciones sobre lo que implica *wak'a*: todo lo que atañe a las *wak'as* tiene que ver con el control de la fuerza y, por ende, se tramita mediante muchas formas de trabajo. Como lo explicaré más adelante, la fuerza de las *wak'as* es *kallpa*, término que, a su vez, por igual traduce trabajo y unidad familiar de producción agrícola. Entre las formas andinas de trabajo colectivo indocampesino, se encuentra una que justamente se conoce como *waki* o *waka*; aparentemente, esta voz no tendría relación con *wak'a*, pero, de hecho, implica una de varias formas de canalización y crecimiento de la *kallpa*, como, por ejemplo, cuando alguien aporta las semillas que toda la comunidad siembra, para luego reclamar su parte con incremento (cf.

Clavijo, 2018). Con todas ellas y todos ellos, nuestros estudiantes, hemos trabajado en *waka* sobre las *wak'as* y todo lo *wak'a*, y un análisis como este no sería posible sin sus semillas.

También me gusta mucho pensar que una forma característica de *wak'a* son los lugares donde nace y brota el agua que hará ríos y a menudo avalanchas. Para las gentes de los Andes, son igualmente lugares de génesis y memoria, donde la tierra y el mundo cuentan y actúan su historia. Las *wak'as* son *fuentes*, ni más ni menos.

Y, cuando desatendidas, las *wak'as* expelen terror. Conforme fui adentrándome en lo que atañe a su naturaleza, más me ayudó entender las *wak'as* para comprender qué es el terror en esencia. Fue ahí que pude inferir cómo una cosa iluminaba la otra y me ayudaba a darle un sentido mucho más elaborado al problema, ya no del terror en un contexto histórico específico, sino como un hecho social históricamente determinante.

Ya se ha anotado que el revuelo y la aprehensión que causó la Gran Revuelta fue enorme, y de ello dan fe, no sólo la cordillera de papel, de oficios, instrucciones, alertas, etc., más o menos extendida desde Buenos Aires hasta Panamá, como los muchos levantamientos indígenas o criollos que se le plegaron o jugaron con la idea de mostrarse como su extensión para más amedrentar a las autoridades coloniales. Tal fue el caso de nuestra rebelión de los comuneros del Socorro, al menos en tanto sus adalides consideraron táctico reclutar indígenas y presentarles bajo la máscara de Túpac Amaru. (Como más adelante lo argumentaré, de este uso utilitario la historiografía sólo ha considerado la versión “blanca” de los móviles y poco o nada ha hecho por auscultar los motivos propios de los indios para sumarse al alzamiento.) Pero, incluso más que por el terror que despertó —y que ciertamente se sustentó en la comisión de hechos del todo atroces, por parte de los insurrectos contra sus enemigos—, conforme la Gran Revuelta fue ganando momento, especialmente luego de la adhesión katarista en Charcas, fue haciéndose evidente en los actos y en los bandos de sus caudillos una clara idea del terror como estrategia y política de guerra.

Ni qué decir está que, como lo recordaremos en el primer capítulo, la relación entre terror y guerra o violencia se pierde en la oscuridad de los orígenes. Lo llamativo de la Gran Revuelta, sin embargo, está en que no sólo fue demostrando de manera más o menos sistemática los principios del terror étnico, sino lo próximo que estaba todo esto a, sólo trece años después,



la formalización del terror como política interna en Francia, sin que entre ambas situaciones hubiera existido relación circunstancial alguna. Y más aún, la Gran Revuelta, como me he propuesto e invito a examinarla, permite pensar el terror más allá de los ciegos bocacalles contra los que choca la gran mayoría de la literatura que lo estudia. Luego de varios años persiguiendo una definición del concepto, muy para mi sorpresa concluí que a nadie parecía resultarle relevante explicar qué era el terror, en primera instancia, y que frecuentemente lo asumía como terrorismo, que es algo derivado, pero sensiblemente distinto en su naturaleza. Por lo mismo, me propuse emprender la difícil tarea de adelantar esa caracterización, al cabo de lo que iba percibiendo de los sustentos culturales para la Gran Revuelta. En otras palabras, seguir y pensar la Gran Revuelta me ayudó a aventurar, como lo hago acá, una teoría sustancial del terror, y esta, a la vez, me permitió dimensionar a la Gran Revuelta de una manera particular y, creo, sin precedentes en la literatura académica.

Por esta razón, no me ha interesado casarme con un campo teórico específico y menos aún proveer algo como los, en muchas ocasiones, irrelevantes “marcos teóricos” con que arrancan muchas tesis, en cualquier nivel. Para ponerlo de manera explícita: sí hay teoría, por supuesto, pero esta es ora un destilado de la cosmología andina (¿qué es una cosmología cualquiera sino un inmenso corpus teórico?), ora mi elaboración a partir de ésta y de otras situaciones. De hecho, el presente es ante todo un trabajo teórico, en el sentido que propone una teoría sobre el terror, sobre la Historia y las formas no-históricas o parahistóricas, tanto o más eficaces, de dar cuenta del devenir; que procura dialogar con muchas y muy distintas ideas de equivalentes lugares, pero que no halla mayor pertinencia en adscribirse a una u otra corriente, autora o autor en busca de sentido o de validación. En cualquier caso, los acentos y las influencias salen a relucir irremediabilmente. Y ahí, Arguedas resplandece de nuevo.

Una explicación de la Gran Revuelta como revuelta de las *wak'as* permite ilustrar bien de qué trata el terror. En el mundo andino, las *wak'as* son conceptos, lugares y personas ordenadoras del mundo, pero también síntesis de las fuerzas creadoras y destructoras del mundo, de la Vida y de la Muerte. Son la expresión mayúscula de lo sagrado. Estoy convencido, como busco demostrarlo, que el terror como tal, en cualquier circunstancia, es justamente una manifestación de eso mismo.

Así pues, en el primer capítulo me concentraré en explicar qué se entenderá aquí por lo sagrado y, sobre todo, por qué de allí deviene el terror. Deliberadamente, se adelantará esta sección desde una lectura lejana, casi en su totalidad, al mundo andino. La aspiración aquí es la de proveer una comprensión general y sustancial del fenómeno, que arribe a las costas del hecho estudiado ya con más profundidad. A partir de entonces, en cambio, los capítulos siguientes buscarán examinar cómo el asunto se manifestó en la Gran Revuelta y tuvo anclaje en la cosmología de los pueblos indoandinos, y cómo en esto todo el tiempo emergen conceptos relativos a las *wak'as* y lo *wak'a*.

En el segundo capítulo, explico por qué obstinadamente me he referido a Gran Revuelta y no a Gran Rebelión, como acostumbradamente se le conoce en la mayoría de textos. Adelanto asimismo un somero repaso por sus motivos fundamentales y me concentro en las ideas de *pachacuti* y *enqa*.

En el tercero, involucro a plenitud las *wak'as* y explico cómo el nombre-concepto de Túpac Amaru incorpora buena parte de sus cualidades y acepciones. De igual manera, discuro sobre las nociones andinas del devenir y sustento por qué, para entender *a profundidad* la Gran Revuelta, hay que salirse de la Historia. Incorporo la importancia de la *wak'a k'uychi*, el arcoíris, y del ya mencionado concepto de *tinku*.

En el cuarto capítulo, incorporo a *illapa*, el trueno, y lo pongo en relación con el *pachacuti*. Prosigo a identificar a Túpac Amaru con todo lo anterior y adelantar una teoría sobre su relación con las figuras del apóstol Santiago y San Isidro Labrador, gracias al conglomerado de motivos que aflora en la fiesta de San Francisquito, en Aldana, y así recapitular sobre por qué creo que fue tan exitoso el logo del Amaru diseñado por Jesús Ruíz Durand.

En el último, el quinto, hace entrada plena el *otro amaru*, Túpac Katari, e interpreto la lógica del terror indígena, comparándola con aquella de los “blancos” peninsulares o criollos. Adicionalmente, discuto la oscura pero evidente relación, aún por desentramar, entre la participación indígena en la rebelión de los comuneros y su adhesión a la Gran Revuelta.

Finalmente, recapitulo sobre toda la exposición en una conclusión más bien breve. Su fin es amarrar todos los elementos fundamentales. Amarrarles como se hace con muchas ofrendas y pagamentos a las *wak'as*.

\* \* \*

Para terminar, considero que viene acaso explicar la naturaleza del texto, pues deliberadamente lo he concebido como un *ensayo*. Me parece importante hacer hincapié en el particular carácter del género —más bien atípico para una tesis doctoral—, en tanto la defensa de su forma es también la vindicación de la manera en que he buscado plantear el argumento, procurando abarcar muchos asuntos de un modo que no hubiera sido posible de haberle compuesto como un documento académico estándar. He querido hacer mías las palabras de ese veterano de guerra entrañable y generoso —con una trayectoria de vida muy similar a la de Pablo Morillo, el Pacificador que sin saberlo me condujo a Túpac Amaru—, Gabriel Araceli, protagonista de la primera serie de los *Episodios Nacionales* de Benito Pérez Galdós (2016: 145 – 146): “Yo, que observo cuanto veo, he tenido siempre la costumbre de asociar, hasta un extremo exagerado, ideas con imágenes, cosas con personas, aunque pertenezcan a las más inasociables categorías”. Creo que *eso*, y no otra cosa, es genuinamente investigar, amén de vivir la aventura de zarpar proponiéndose llegar a cierta costa adivinada, para terminar fondeando en un lugar muy distinto al previsto. Creo que el ensayo permite como ningún otro género comunicar esa experiencia del hallazgo y del descubrimiento, con todos sus temporales y cambios de rumbo.

El terror es un tópico avasallador y proteico, y asimismo lo son la etnohistoria andina y las revoluciones. Por ende, me interesa seguir el trazado de múltiples divagaciones y excursos, y a veces cruzar sus senderos, para, cuando menos, sugerir un efecto de totalidad. (Aquí el

contrapunteo entre el texto en la caja superior y los abundantes y prolijos pies de página es especialmente importante, aunque está pensado para que quien lea, apele a estos a su buena discreción.) Pero, además, porque la urdimbre escritural de un ensayo —en este caso, de un ensayo particularmente extenso— admite una pluralidad de sentidos y, sin duda, cierta capacidad para jugar con la ambigüedad, la incertidumbre y la posibilidad indemostrable que, a mi juicio, hacen más riguroso el desarrollo de un problema, en la medida que le otorgan luces, sombras y, en suma, perspectiva, así sea para despertar el goce y los interrogantes de un trampantojo barroco.

Esto es como decir que los sucesos aquí tratados y contrastados se plasman en contornos difusos, con un deliberado *sfumato*. Los hechos como tales se consignan de manera más bien escueta y sumaria, en la medida que presupongo que quien lea esté razonablemente familiarizado con las circunstancias fundamentales de la Colonia hispanoamericana tardía y su ocurrencia en los virreinos del Perú y Río de La Plata. Esto no significa que no se remita siempre, antes de iniciar cualquier discusión, a una bibliografía de contexto, o que en cada caso se prescindiera de una delineación de los hechos, los procesos y las discusiones fundamentales, pero sí que, todo a lo largo del argumento —y, como ya se vio, desde el mismo arranque—, me haya interesado mucho más el concentrarme en detalles significativos. Como mínimo, hay una decena de buenas y juiciosas historias de la Gran Revuelta; salvo invitar a su consulta y manifestar mi impagable deuda con buena parte de estos trabajos, ya he advertido que en absoluto pretendo suplirlos. En cambio, me interesa poner en diálogo fuentes o situaciones que con poca frecuencia o tal vez nunca se han buscado cotejar. Creo que esas asociaciones casi o totalmente originales, aunque bien pudieran terminar siendo inconducentes, en todo caso sirven para advertir sobre asuntos importantes que han sido poco atendidos.

En últimas, toda esta apología se reduce a un punto fundamental y para nada menor: al derecho a tener un *estilo de escribir y de pensar*, que decididamente riñe con esa prosaica vocación de nuestra academia por diluir cualquier idiosincrasia o temperamento en la habitual sosedad y complacencia del genérico escrito concebido para la indexación. Espero que estas advertencias no aterren y compelan a santiguarse a quien hasta aquí me ha

acompañado y, por lo mismo, quisiera amonestarle para lo que sigue, apropiándome ahora de las palabras del panúrgico Ignatius J. Reilly en *La conjura de los necios*, de John Kennedy Toole (1996: 55): “*That is my worldview that you see. It still must be incorporated into a whole, so be careful where you step*”<sup>17</sup>.

He intentado ser del todo respetuoso con las fuentes y, al menos conscientemente, nunca he alterado su significado o glosa. Como se podrá apreciar, en muchas ocasiones las notas al pie contienen transcripciones más bien largas, bien sea de fuentes “primarias” o de análisis “secundarios”. Esto obedece al siguiente principio: durante la factura de este texto, he podido constatar una vez más cuán precarias son las existencias de material bibliográfico especializado en estos campos en nuestro país, incluso en nuestras bibliotecas universitarias. Ciertamente, las bases de datos electrónicas ayudan lo que no está escrito, pero para asuntos como la Gran Revuelta Andina es casi imposible dar con algún volumen especializado que no haya sido traído a nuestras costas por alguna moda académica —ya por atraco, ya por naufragio—, de suerte que lo que tenemos a mano o podemos pescar de un océano de información producido en, para no ir más lejos, el pasado siglo, en libros o en revistas aún no digitalizadas, es mínimo. Por eso, he procurado participar a quien aquí lea de la fuente original, al menos en los fragmentos relevantes, cuando ésta me pareció difícilmente asequible.

Pero además, para retornar al asunto de la parvedad de nuestras bibliotecas, debo confesar que gasté una considerable fortuna en la consecución de libros por Internet para tratar de subsanar la deficiencia, y que aun así en varias ocasiones estuve casi resuelto a tirar todo por la borda, ante la desesperación de no tener a mano algún texto fundamental que simplemente no estaba disponible en ninguna parte, salvo en alguna biblioteca estadounidense, peruana o europea, o que se ofrecía por un precio impagable. Esto sobre todo ocurrió con respecto a la copiosísima literatura publicada en Perú, Bolivia o Ecuador, que hasta en nuestros tiempos tiene una circulación escandalosamente restringida en nuestro país. (En términos de oferta

---

<sup>17</sup> “Eso que ves es mi visión del mundo. Aún tengo que estructurarlo en un conjunto, así que mira bien dónde pisas” (Toole, 1992: 56).

editorial, estamos mucho más cerca de México, España o Estados Unidos que de nuestros países vecinos.) Traté de obtener lo que me fuera posible y necesario, pero de antemano me excuso si llegara a brillar por su ausencia éste o aquel texto “clásico” publicado en alguna revista andina incunable. De hecho, por lo mismo debo agradecer al profesor John Earls y las profesoras Catherine Allen, Sarah Elizabeth Penry, Jeanette E. Sherbondy e Irene Silverblatt por su enorme generosidad en haberme enviado textos suyos que de otra manera eran imposibles de ubicar.

Pareciera ser que trabajar sobre algo tan próximo a nuestra historia, e influyente en ella, como las rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Katari fuera casi imposible de acometerse desde Colombia; que fuera obligatorio trabajarlas desde Perú, Estados Unidos o alguna universidad europea. Para nada recelo de estos lugares de investigación, pero que esta sea la situación, evidentemente indica nuestra irrecusable condición de dependencia. Para trabajar sobre los Andes desde Colombia se requeriría, pues, de una beca. Así que, para alguien en mis circunstancias, que, acaso más por vocación que por necesidad, se halla amarrado a un cargo docente en una universidad pública en Bogotá, que demanda de un tiempo completo y medio, el dilema siempre estuvo entre salir y abandonar mi campo de lucha o asumir que era posible decir algo original —ojalá bastante original— desde el campus, descuidado, medio derruido, pero entrañable y espléndido, de la Universidad Nacional de Colombia.

Opté por lo segundo. Este ensayo es mi respuesta afirmativa y desafiante.



# 1. Terror

*Thus popular Fury may be call'd Pannick, when the Rage of the People, as we have sometimes known, has put them beyond themselves; especially where Religion has to do. And in this stage their very Looks are infectious. The Fury flies from Face to Face: and the Disease is no sooner seen than caught. ... For Vapors naturally rise; and in bad times especially, when the Spirits of men are low, as either in publick Calamity or during the Unwholesomeness of Air or Diet, or when Convulsions happen in Nature, Storms, Earthquakes or other amazing Prodigys...*

A. A. Cooper, tercer conde de Shaftesbury (1749: 11 - 12),  
*Letter Concerning Enthusiam.*<sup>18</sup>

Comencemos, entonces, por intentar definir *terror*. No es fácil hacerlo, puesto que aparte de connotar distintas esferas, cualquier cosa que se asevere al respecto, no puede ser sino un pálido reflejo de la experiencia directa, vivida, del fenómeno. De hecho, lo habitual es que cuando se alude al terror en casi cualquier lugar, o incluso cuando se le examina con más detalle académico, se da por hecho que se sabe de qué se está hablando; se presume que la palabra tiene una capacidad de evocación, similar, dígase, a cuando se habla de “amor”. Es una emoción que somos proclives a sentir o que hemos sentido y sobre la cual hay un presunto consenso sobre lo que entraña vivirla o transmitirla. Por eso, habitualmente es una caja negra. Recientemente, Philippe Buc (2015: 12) se ha lamentado de que *terror* es un “concepto sucio” (“*unclean concept*”), sin contornos claros, contaminado de presuposiciones, de dilemas éticos e implícitos ideológicos —situación que, en todo caso, él cree resolver. A lo que se suma, como lo ha señalado Joanna Bourke (2006: 6), el problema de la nomenclatura.

---

<sup>18</sup> “Es así como la furia popular puede ser llamada *pánico*, cuando la ira de la gente, como a veces la hemos conocido, los ha puesto fuera de sí, especialmente cuando la religión está involucrada. Y en esta etapa sus propias miradas son infecciosas. La furia vuela de rostro en rostro y la enfermedad no bien se le ve cuando ya se le coge. ...Pues los vapores naturalmente ascienden, especialmente en los malos tiempos, cuando están bajos los espíritus de los hombres, como en las calamidades públicas o cuando el aire o la dieta son malsanos, o cuando ocurren convulsiones en la Naturaleza: tormentas, terremotos u otros prodigios asombrosos.”



“¿Lo que la gente llamaba ‘miedo’ [o mejor “terror”, diríamos acá] en la década de 1970, era la misma cosa en la década de 1870? Probablemente no. O más precisamente, muchos historiadores sienten que no tienen forma de saberlo. Al ser contemplados históricamente, los sentimientos subjetivos son invisibles.” Como sea, los intentos de interpretar el miedo o el terror desde un punto de vista histórico o hasta antropológico o sociológico son significativamente escasos; no así, paradójicamente, el amor, lo cual da para pensar que en el fondo existe la certidumbre de que el terror es algo todavía más universal y atemporal; que fundamentalmente es eso. Que han cambiado las formas de comunicarlo o representarlo, pero que la emoción es la misma.

Hay que hacer precisiones, entonces. La primera, con respecto a su singularidad y a su generalidad: aunque el miedo o el terror son ciertamente “sentimientos subjetivos”, en tanto su experiencia es puntual y, en ese sentido, hasta cierto punto intransferible, igualmente obedecen a marcos sociales y, tanto más, a órdenes culturales específicos. De lo contrario, la emoción misma que los determina sería irrepresentable o bien única en su representación, pero esto no ocurre de ninguna de las dos maneras. Son sentimientos universales porque son culturales; porque la cultura determina y limita ese universo, ese régimen de lo posible. En ese universo culturalmente circunscrito ocurren las representaciones puntuales del miedo y del terror, y operan los mecanismos habituales de su propagación, como los rumores o cierta imaginaria que para ser eficaz se halla del todo ligada a referentes concretos. En la sociedad occidental contemporánea no entramos en pánico al ver ciertas máscaras o ciertos cuadros que, en cambio, en otra época u otra cultura —en otros mundos con otras nociones de posibilidad y de realidad— surten tal efecto. Y, por el contrario, es muy probable que para los miembros de esa otra época o esa otra cultura resulten entonces del todo arcanos nuestros pavores y nuestras fobias: al colesterol, a los virus, a no obtener “likes” en una red social... Bien puede ser que estas pavuras nuestras les aperplejen, pero de seguro nunca les conducirán al pasmo. Y, aun así, resulta presuntuoso negar que, en cada uno de esos casos, los de “ellos” y los “nuestros”, *hay* terror. La emoción es al tiempo traducible en su universalidad e inefable por su particularidad.

Pero también es cierto que hay miedos y terrores universales, en el significativo sentido de que parecen ocurrir en *todos* los universos: por ejemplo, ante ciertas manifestaciones geológicas o atmosféricas, como aquellas que tendrán un lugar relevante en los capítulos siguientes de este texto. El problema de la identificación y el análisis del miedo y el terror oscila así entre la ubicuidad de la experiencia —Jean Delumeau (2002: 11) sostiene, por ejemplo, que “el miedo [*genérico*] es fundamentalmente miedo a la muerte”— y la peculiaridad de sus representaciones, con arreglo a una gramática privativa de hacer, pensar y sentir en el mundo.

Ahora bien, segunda precisión: no creemos que sean iguales el miedo y el terror, y de ahí la diferencia en ubicarlos e historiarlos —situación casi nula en el segundo caso. Sin embargo, sucede que, con frecuencia, cuando se trata al terror, se le ubica en el ámbito del miedo, bien como una subespecie o como un virtual sinónimo, y esto casi siempre de manera implícita. Uno de los pocos intentos, por demás de enorme influencia, por precisar las razones para hacerlo, lo adelanta Jean Delumeau en su clásico de 1978, *El miedo en Occidente*. Su mérito es innegable, pero su taxonomía muy discutible<sup>19</sup>.

Delumeau (1989) sigue muy de cerca a Darwin cuando define el miedo como “una emoción-choque, frecuentemente precedida de sorpresa, provocada por la toma de conciencia de un peligro presente y agobiante que, según creemos, amenaza nuestra conservación” (28),

---

<sup>19</sup> Es tal la influencia de este texto, que poco, cualitativamente hablando, ha cambiado el panorama de los estudios históricos sobre el miedo desde su aparición en 1978. Paulatinamente se ha virado a enfatizar la naturaleza proteica del miedo como emoción —como en el texto del texto de Bourke (2006), ya referenciado—, pero en esencia se parte de los mismos presupuestos, tanto más porque cuando se alude al “terror”, es con referencia al terrorismo o al “cine de terror”. Lo cual no significa que en estas líneas no se hayan producido textos importantes, como la sobresaliente compilación, puesta al orden de los tiempos, de Laffan y Weiss (2012) o, con respecto a la historia latinoamericana, las colecciones editadas por Rosas Lauro (2005) y Gonzalbo Aiburo, Staples y Torres Septián (2009). Sobre la Nueva Granada en tiempos de la Independencia, cf. Páramo Bonilla (2010b), Rodríguez Jiménez (2012) y el volumen preparado por Chust y Rosas Lauro (2019). En otros campos disciplinares, las discusiones sobre la naturaleza del miedo y del terror es mucho más amplia y movida. Tal vez, la otra obra insigne sobre el miedo sea la de Yi-Fu Tuan (2013), que aún así se nos antoja en exceso materialista. La compilación de Plamper y Lazier (2012) arroja un buen panorama y el estudio de Robin (2004) hace un oportuno seguimiento de los usos del concepto en la filosofía y la praxis políticas. Desde una perspectiva antropológica sólida, aunque siempre casuística, están Fernández Juárez y Pedrosa (2008), Boscoboinik y Horáková (2014) y Perceval (2017).

“hábito que se tiene, en un grupo humano, de temer a tal cual amenaza” (30)<sup>20</sup>. Dicha amenaza, puntualiza enseguida, parentéticamente, puede ser “real o imaginaria”<sup>21</sup>. Sin embargo, no es claro, en lo que al miedo concierne, qué distingue a lo real de lo imaginario. Responderlo es bastante complicado, en razón que la amenaza “imaginaria” de uno es la amenaza “real” de otro, y esto aplica de manera individual tanto como colectiva, y varía de época en época y de cultura en cultura. Bien visto, conforme el marco de lo posible, un virus es tan “real” o tan “imaginario” como Satanás. De hecho, sorprende una apreciación como ésta cuando viene de un eximio historiador de las mentalidades y, bien visto, como aserto es algo absurdo. Una amenaza no puede ser imaginaria —irreal, eso es— si produce miedo, ya que el miedo constata y materializa la amenaza. Desde *afuera* del sistema emotivo-intelectual de referencia, ciertas amenazas puedan parecer más razonables que otras, o más infundadas o delirantes, pero mucho más difícilmente desde *adentro*. “Real” e “imaginario” son categorías distintas e independientes, y es irónico que justo la obra de Delumeau —prolífica y prominente— haya influido en darle un sentido cabal a la noción de *imaginario* en la historiografía y las disciplinas sociales en general, al demostrar cómo lo que una cultura imagina en una época construye su mundo posible, o sea, su realidad.

Es más, en lo que al terror o a la guerra atañen, ni siquiera resulta fácil discernir u otorgarle valores absolutos a las categorías de *verdad* o *mentira*. Se repite hasta el hastío la frase de

---

<sup>20</sup> El trasfondo de esta caracterización es socrático-platónico. En el *Protágoras*, Sócrates define indistintamente miedo o temor [εἶτε φόβον εἶτε δέος] como “cierta expectación del mal” (Platón, 1952: 246, griego; 1985: 584, castellano. Sección 358e). No obstante, Coin-Longeray (2015: 44) demuestra que, en el universo griego antiguo, φόβον (*phobos*) muy por el contrario equivale a “miedo paralizante, que impide la acción o provoca la huida”, de tal suerte que puede aparecer en un texto como la primera *oda ístmica* de Píndaro en conjunción con φρίσσω (*phrissó*): estremecimiento, tiritar, temblor; es algo súbito, por oposición a algo esperado o intuido. Y si bien δέος (déos) equivale a “sospecha o presentimiento del mal” (Rodríguez Adrados, 1997: 912), también connota una “fuerza interiorizada”, una manifestación somática, “temor religioso, reverencia, respeto” (*ibid.*); “no es ni el miedo paralizante de Homero [φόβον], ni el miedo razonable del periodo siguiente: tiene sin duda un valor más general que los dos otros” (Coin-Longeray, *op. cit.*, 48).

A renglón seguido de la definición que adopta y adapta Delumeau, Darwin (1998: 297) anota que utiliza “la palabra ‘terror’ para [*aludir a*] un miedo extremo, pero algunos escritores opinan que debería limitarse a los casos en que está comprometida la imaginación de un modo especial”.

<sup>21</sup> En el original francés: “*La peur est ici l’habitude que l’on a, dans un groupe humain, de redouter telle ou telle menace (réelle ou imaginaire)*” (Delumeau, 1978: 15).

que en una guerra “la primera baja es la verdad”, pero esto no describe sino la superficie del fenómeno. Mucho más claro es, por ejemplo, lo que explica Tim O’Brien (2011: 99), veterano estadounidense de Vietnam y uno de los más profundos narradores y memoristas de esa conflagración. En el frente, sostiene, o cuando se recuerda alguna historia de guerra, “una cosa puede ocurrir y ser pura mentira, o puede no ocurrir y ser más verdadera que la verdad”. Algo semejante, aunque con más cautela, ya lo había encontrado en 1917 el capitán Marc Bloch (2008).

Pero, además, Delumeau cae en la misma confusión de muchos otros que le han seguido, al suponer que miedo y terror son esencialmente frutos de la misma especie. Así asevera que: “el temor, el espanto, el pavor, el terror pertenecen más bien al miedo; la inquietud, la ansiedad, la melancolía, más bien a la angustia. El primero lleva hacia lo conocido; la segunda, hacia lo desconocido” (31). Todo lo contrario: si algo distingue al terror del miedo es que el primero siempre es disparado por lo desconocido; que, a diferencia del miedo, no puede ser *si no es del todo angustioso*. El terror es la manifestación extrema de una ansiedad intensa y desbocada —a veces hasta la anulación de cualquier impulso de supervivencia o racionalidad—, atizada por la incertidumbre, el temor, la admiración y el pasmo<sup>22</sup>. De ahí

---

<sup>22</sup> Cf. la opinión del psiquiatra estadounidense Frank Ochberg, pionero de los estudios en trastorno por estrés postraumático (PTSD): “La equiparación del terror con un estado de miedo crónico es permisible en cualquier idioma, pero en la psiquiatría el terror es una forma extrema de ansiedad [*an extreme form of anxiety*], frecuentemente acompañada de agresión, negación, afecto constreñido y seguida de imaginación tremebunda, y de recuerdos intrusivos y repetitivos” (en Schmid y Jongman, 2005: 19). Deliberadamente, no nos interesa apelar aquí a otros síntomas que habitualmente prescriben los manuales o diccionarios de psicología para el *pánico* (ya que la categoría *terror* no parece usarse), como dígame las muestras de “irracionalidad” o de “confusión”. Puede que efectivamente el terror se cimente en lo irracional, pero como aquí buscamos entenderlo, se trata de una irracionalidad estructural e inevitable, derivada de las aprensiones más profundas y arraigadas en la psiquis individual o colectiva; de los miedos llevados al paroxismo. De igual manera, cuando el terror surte efecto, esa irracionalidad se vuelve relativa conforme si se participa de la emoción o no: es decir, para quien la concibe, resulta del todo racional y nítida en su objeto, tanto más cuando hay un grupo de afines que comparte el sentimiento. En cambio, nuestra escogencia de atributos amerita explicación: en cada caso, nos hemos amparado en como son explicados por el *Diccionario de autoridades* (1726 – 1739) de la Real Academia, sobre el entendido de que al tiempo que esta fuente es de inapelable legitimidad, no han variado significativamente las definiciones hasta el presente, salvo porque ahora las entradas prescindan de las referencias religiosas y animistas —hoy en día las llamaríamos “irracionales”— que justamente nos parecen del todo pertinentes en este contexto. También porque, hasta donde resulta posible, evitan la autorreferenciación (i.e., explicar el miedo con la palabra miedo). De *incertidumbre* (“falta de certeza, que ocasiona duda ó indecisión en las cosas”) nos interesa en particular el ejemplo al que se remite, aunque no del todo bien citado, de *Las empresas políticas* de Saavedra Fajardo: “La eterna Sabiduría permite que

que la historia del terror, si es que es posible hacerla más allá de su ubicación en algún momento particular, sea de una naturaleza distinta a la del miedo. La historia del terror —y no del terrorismo, que es como frecuente y erróneamente se le comprende— es la historia de las fobias y ansiedades colectivas, en el sentido que estas ocurren más allá de las palabras o de las razones; en que, más que irracionales *per se*, obedecen a impulsos profundos y arcanos o, por qué no, inconscientes. Por contraste, la historia del miedo es —al menos cuando se sigue a autores como Delumeau o sus seguidores— más dada a circunscribir el fenómeno conforme moldes previsibles (lo que éste llama “lo conocido”), como esos “hábitos del temor” que de manera más bien fácil se explican conscientemente, así sus razones no puedan ser sino productos de un contexto cultural específico. Ciertamente, el miedo puede incidir en encender o propalar el terror, pero cuando lo prende, este último sigue su propio sendero, por lo general incrementándose hasta extinguirse cuando ya no tiene cómo o con qué más hacer combustión. Pero, insistamos, difícilmente se ha intentado delinear esa historia.

Hacer la historia del terror, general o específica; tratar de desentramarlo como emoción al tiempo que praxis implica asumirlo entonces como un conjunto de imponderables: casi admitir su sinsentido o, lo que sería equivalente, suponer que hay una antilógica que le guía, que desafía el orden social<sup>23</sup>. Y que, al contrario de lo argüido por Delumeau, poco puede

---

la prudencia humana pudiese conjeturar, pero no adivinar, para tenerla más sujeta con la incertidumbre de los casos”. Por su parte, *temor* es “Passion del ánimo, que hace huir, ó reusa las cosas, que se aprehenden dañosas, arriesgadas, ó peligrosas. (...) Vale asimismo rezelo de algún daño futuro en virtud de algún fundamento”. *Admiración*: “El acto de ver, y atender una cosa no conocida, y de causa ignorada con espanto ó particular observación”; *pasmo*: “Suspensión ó pérdida de los sentidos y del movimiento de los espíritus, con contracción ó impedimento de los miembros”. Ocurre con el terror que se trata por igual de un sentimiento que puede ser sentido o bien inducido en alguien más, usualmente con el fin de coaccionarle, pero es argumentable que en esencia se trata de un mismo fenómeno, que para inculcarlo en ese alguien, primero hay que experimentarlo en carne propia. En otras palabras, quien ejerce el terror lo hace sobre la base de que ha sentido y tal vez aún siente el mismo terror de su víctima, o una forma análoga. Dicho esto, resulta del todo desconcertante que difícilmente se cuente con *una sola* definición social de terror en cuanto emoción, salvo las que provienen del ámbito de la psicología o la psiquiatría; de los cientos que hemos consultado, todas, sin excepción, le suponen sinónimo del terrorismo y en consecuencia versan sobre éste. Acaso esto sea la demostración de su naturaleza eminentemente inefable.

<sup>23</sup> O una contragramática: ¿no es eso lo que, en últimas, comporta todo tipo de brujería: una inversión del orden? Creemos que la brujería y el terror comparten un estambre común. Aparte de involucrarse ambos fenómenos con el *mal* (comoquiera que se le entienda con respecto al orden social), ambos son culturalmente efectivos en la medida que ponen de cabeza, que literalmente subvierten la gramática en cuanto *cosmos* u ordenación del mundo. De esta manera, la brujería y el terror se expresan de manera

configurar un “hábito” en quienes lo experimentan, en tanto su poder se sustenta en que justamente es *imprevisible e impersonal*. Todo momento y lugar son propensos a ser aterrorizados por sorpresa, así como toda persona o jerarquía. De hecho, si se sigue lo que implica su etimología, se trata de una *fuerza* objetiva y externa, que toma posesión de los seres y de las cosas. La palabra latina *terror* deriva del latín *terrēre* (de *τρέω* en griego y *\*tres-* en proto-indoeuropeo) que connota “sacudir, hacer temblar”. Terror, terremoto y trueno (*στῆνω*) irán frecuentemente de la mano, como veremos más adelante<sup>24</sup>.

---

muy similar mediante actos que trastornan dicho cosmos; que verbigracia producen *caos*: por ejemplo, las brujas y los brujos son representados o se representan manipulando o comiendo cosas polutas, poniendo en contacto cosas que no deberían estar próximas, o llevando a cabo sus vidas a contrapelo de los tiempos y los espacios de la comunidad (la noche y el bosque o la selva, por oposición al día y la aldea o la ciudad); de manera análoga, el terror es representado o sus agentes le representan a través de actos sórdidos y descomunales, como matanzas promiscuas o mutilaciones superfluas, practicadas en órganos o extremidades tabuizadas, cuyo fin principal es el de aterrar. En todos estos casos, más que la ausencia de un lenguaje, lo que opera es un contralenguaje: una estructura en contravía de la del lenguaje, pero que por igualmente estructurada está en capacidad de traducir ese perturbador e incomprensible desorden. (Para la brujería, Cf. Douglas, 2002: 127.) Por lo mismo, en el caso de confrontaciones entre culturas, el desentendimiento parcial de los símbolos puede interpretarse en función del terror o la brujería que “el otro” ejerce, tal vez involuntariamente (al menos al principio). De hecho, otro fenómeno que mezcla elementos del terror y la brujería, y que es típico de las situaciones de encuentro colonial y dominación, es el canibalismo. Hemos intentado desarrollar esta tesis en un par de ocasiones, en los dos casos orientadas a interpretar dos personajes emblemáticos del terror amazónico (Páramo Bonilla; 2008, 2009). Véanse también a Zulaika y Douglass (1996), cuya aproximación, aunque también va por estas líneas, es mucho más sofisticada, en todos los sentidos del término.

<sup>24</sup> Cf. Chamberlain (1899), donde se demuestra la recurrente asociación, en un número importante de lenguas, entre varias formas de miedo, o bien terror, y estremecimientos de distinta índole. En el castellano actual, acaso resulte más fácil percibir la asociación con respecto a las palabras *trépido* e *intrépido*: la primera aparece en el DRAE como un arcaísmo que equivale a *trémulo*, “que tiembla”; la segunda, sin duda más familiar, significa alguien “que no teme a los peligros”, o sea, que no tiembla porque no siente miedo o terror.

Gerhard Friedrich (1974: 192) explica de manera esclarecedora las metamorfosis del sentido del terror en Occidente, a la luz de su ocurrencia en el Nuevo Testamento. En la antigüedad griega, “las expresiones que contienen palabras del grupo *φόβος* [*phobos*] siempre describen una reacción al encuentro del hombre con la fuerza [*man's encounter with force*]. La escala de las reacciones abarca desde el terror espontáneo y la ansiedad hasta el honor y el respeto, que ya presuponen dominio de la experiencia mediante la reflexión”. En cambio, aunque el equivalente hebreo *yarih* (יָרִיחַ) entraña igualmente la referencia al temblor humano y telúrico, se decanta su uso para referirse siempre a un personaje o una cosa concreta: Yahveh, Moisés, el mar, etc. Bien puede colegirse que desde ahí despuntan la objetivación y luego la subjetivación del concepto de terror como algo producido humanamente, no como una fuerza exterior. No obstante, aún en varias lenguas romance e incluso en el inglés queda un vestigio diciente en la palabra *energúmeno* (*enérgumène* en francés, *energumenous* en inglés, etc.), pues indica la persona poseída por una *energía* destructiva y violenta, que, conforme la época, puede ser la del mismo Demonio.

No es otro nuestro punto fundamental, entonces, sino el del terror como fuerza, como energía<sup>25</sup>. Justo así, como energía y manifestación de la naturaleza es claramente percibido el terror en el siglo XVIII, la misma era en la historia occidental que se fascina por lo sublime, por las catástrofes telúricas y la electricidad, todas situaciones que, bien vistas, se insinúan en los apelativos de *Enlightenment*, *Aufklärung*, *Siècle des Lumières* o *Siglo de las Luces*, y en buena parte de sus hitos intelectuales, por ejemplo, en la contundente primera y famosísima entrada del coro en el oratorio *La creación* de Haydn, estrenado en 1798. Cuando se hace la Luz, el mundo se sacude y Haydn se cerciora de que la música comunique vibraciones que simultáneamente produzcan incertidumbre, temor, admiración y pasmo<sup>26</sup>. Pero, asimismo, y esto es lo instructivo, una idea muy similar de terror imbuye, incluso más claramente, a los indios insurrectos durante la Gran Revuelta Andina, como más adelante lo demostraremos en extenso.

Estamos convencidos de que es posible derivar una teoría general del terror a partir de estas interpretaciones, de que el mismo fenómeno se explica de maneras estructuralmente semejantes en órdenes culturales y simbólicos por demás del todo opuestos. Si se prescinde

---

<sup>25</sup> Es irrelevante que esta fuerza o energía sea una entidad física independiente de la existencia de la cultura, o muy por el contrario una representación colectiva, el producto del consenso social. De hecho, para los fines que aquí interesan, puede ser ambas cosas. Más bien partamos de que se trata de algo que *existe* por las razones que sean, y que esa existencia se acredita histórica y etnográficamente en incontables escenarios. Por demás, no buscamos asumir alguna definición específica de *fuerza* o *energía* derivada de las ciencias naturales; al contrario, nos interesa más la ubicuidad y transitividad de ambas nociones en múltiples instancias de las lenguas europeas y, por supuesto, el castellano (p.e.: “por fuerza de costumbre”, “fuerza de carácter”, “buena energía”, etc.), las cuales, en último término, comparten con las acepciones especializadas el hecho de que connotan “cualquier influencia que, si no es opuesta, cambia el movimiento de un objeto” (fuerza) o “una propiedad cuantitativa que debe ser transferida a un cuerpo o sistema físico para trabajarle o calentarlo” (energía). (No hallamos problema alguno en parafrasear, para ambos casos, a Wikipedia: <https://en.wikipedia.org/wiki/Force> y <https://en.wikipedia.org/wiki/Energy>, consultadas el 22 de septiembre de 2021)

<sup>26</sup> Aparte de las referencias que se consignarán en los siguientes capítulos, especialmente en el 5 y 6, aquí nos basamos en Jones (1974), Mercier-Faivre y Thomas (2008) y Fairclough (2017). En cambio, el recurso a Haydn es de nuestra entera cosecha y valga agregarle que, de manera adecuadamente alegórica, uno de los más célebres casos de temprano terrorismo político, perpetrado por afectos a los chuanes contra Napoleón, el 24 de diciembre de 1800, fue el de la “máquina infernal” que habría de estallar cuando el Primer Cónsul pasara por la calle Saint-Nicaise rumbo al estreno francés de *La creación*. Aunque el aparato voló por los aires y dejó varios muertos y heridos después de que Bonaparte pasara, no deja de ser sugestiva la cinematográfica superposición de la explosión con el tutti arrebatado que canta “*Licht*”.

de un innecesario antropocentrismo como punto de partida, resulta perceptible una idea fija, en distintos momentos y sociedades, del terror como un *fenómeno natural* y una *fuerza objetiva de muerte*. Si el *anima mundi* le insufla vida al mundo, en virtud de la figura pitagórica que hasta nuestros días ha hecho carrera; si es la Vida misma tal y como la figuramos en irremediable abstracción, el terror es su opuesto categórico: es la *mors mundi*, el hálito arrollador y transformador de la Muerte que se halla doquiera que hay vida. Es una paradójica “vida” de la Muerte, que muchas veces, para muchos pueblos, concreta en sustancias características y evidentemente contaminantes, como, para no ir más lejos, el “aire”, “cáncer”, “hielo”, “frío” o “calor” de muerto que, conforme diversos sistemas médicos iberoamericanos, albergan y emanan los cadáveres y los cementerios<sup>27</sup>.

Se trata de una fuerza que *se mete* en la gente e impregna las cosas; que en consecuencia enferma y consume. Así, por ejemplo, afloran explicaciones como las presentes en varios testimonios de mujeres que, a un costo emocional y físico exorbitante, sobrevivieron en el Perú al *sachakuy tiempo*, a los “tiempos difíciles” de la terrorífica confrontación armada entre senderistas y fuerzas militares y paramilitares en la Ayacucho de la década de 1980: “*La guerra se metió en mí, por eso paro mal de salud*”, sostiene una mayora. “*Es como un bebé que absorbe mis fuerzas y a veces me domina*” (en Ramos López, 2017: 20). Otra agrega: “*Nosotras, desde que el sachakuy tiempo ...nos quitó a nuestros familiares, andamos mal. Desde ahí la guerra se metió en nosotras. Chaymanta nanaypi tukurun (después se convirtió en dolor)*” (27). Aquí el terror es la guerra.

...O es la Muerte misma, que a su paso arrasa con todo victoriosa y alentada. De tal suerte se le representa en ese par de célebres “triumfos”, uno el fresco anónimo del siglo XV, sito en Palermo, en la Galería Regional de Sicilia —en el que se ha querido ver una inspiración

---

<sup>27</sup> Estos sistemas están absolutamente vigentes en la América Latina contemporánea y, como haremos hincapié de aquí en adelante, *funcionan, son reales y afectan el mundo físico y químico* en su propio marco de posibilidad. Cf. Foster (1994, *pássim*), quien estima que en casos como este del “hielo” o “cáncer”, su etiología obedece a una confluencia entre los sistemas médicos autóctonos amerindios y la teoría humoral hipocrática. Véase asimismo la prolija discusión sobre el *yelo de muerto* en Suárez Guava (2009). Como más adelante lo expondremos, el “solimán” o “antimonio” que expelen las guacas al ser profanadas, al menos en el Sur andino de Colombia y en el norte ecuatoriano, es una forma particularmente agresiva (*vid. infra.*, cap. 2) de “mal aire” o “hielo de muerto”.



directa para el *Guernica* de Picasso—, el otro el óleo pintado por Brueghel el Viejo hacia 1562, y hoy en día en el Museo del Prado. Dos cuadros que, por supuesto, ya anticipan la idea dieciochesca de *lo sublime* y que mancomunan la acción mortífera de los elementos con el impulso humano.



**Figura 15**  
Anónimo, s. XV. *Trionfo della Morte*.  
Fresco separado; 600 x 642 cms.  
Galleria Regionale di Palazzo Abatelli, Palermo



**Figura 16**  
Pieter Brueghel, el Viejo. *El triunfo de la Muerte* (1562 – 1563)  
Óleo sobre tabla; 117 x 162 cms.  
Museo del Prado, Madrid.

Ambas escenas son más que alegorías. Para los ojos de la época y la sociedad que las produjeron, son representaciones de algo que era visto *así*, física, patentemente. Y esto implica un punto importante: el terror es distinto en cada periodo y cultura porque *la realidad* es proporcionalmente disímil. Así esto desafíe nuestra más arraigada certidumbre histórica, bien pudiera sustentarse que en la era en que estos cuadros fueron concebidos la gente no se moría debido a la agencia de virus alguno, pues *los virus no existían*. Diagnosticar el Triunfo de la Muerte como, dígame, el producto de la propalación del *Yersinia pestis* —como en el caso de la llamada Peste Negra— es, pues, al menos en un sentido significativo, una irremediable forma de anacronismo, así el dictamen nos parezca conveniente para otros fines analíticos o simplemente científicos y, por ende, índice de verdad para *nuestro* tiempo. En un mundo en el que no había agentes microbianos sino eflusiones y, por supuesto, una

voluntad divina de suyo omnipoderosa e insondable, la Muerte era una cosa muy distinta. Era una Muerte como la de este par de cuadros, cruel, implacable y con un brochazo de cómica, como igual figuraba en las contemporáneas danzas macabras; aún no monda en su osamenta mas todavía cubierta de carne putrefacta, humorosa. La personificación de una fuerza aniquiladora, de una exhalación mefítica y subyugante<sup>28</sup>.

En concordancia, ambas imágenes —tan distintas en casi cualquier otro sentido— remarcan el carácter colectivo del triunfo que proclaman, que no es otro sino el de la oximorónica vitalidad de la Muerte en la sociedad. A esta justamente la llamamos *terror*: es la percepción del poder destructor de la Muerte en la Vida plena y, al tiempo, la capitulación ante esa fuerza, el ser dominado por ella. A diferencia del miedo —que, a pesar de hallarse determinado por consensos culturales, puede ser subjetivo—, *todo terror es social*. Cuando es compartido por una comunidad de sentido (o de sinsentido), el terror dispone un estado anímico y una atmósfera afín. Es un *vigor contaminante*: impregna todas las esferas de la vida pública y privada; igual la vigilia que el sueño. Ocurre, se emana, toma posesión de la sociedad en momentos de profunda crisis colectiva, cuando las normas que regulan el equilibrio entre la Vida y la Muerte —los tabúes, los preceptos sentimentales, morales, intelectuales, las fórmulas rituales, etc.— se rompen sistemáticamente o pierden su eficacia aglutinante como consecuencia de muy distintas presiones: cambios abruptos en el orden social —revoluciones, sismas religiosos, crisis colectivas, etc.—, la súbita ambición y codicia por un bien que hasta entonces era desconocido o poco importante, la emergencia de epidemias, la entrada violenta de un ejército de ocupación, la interpretación de avisos de que el fin del tiempo está cerca, etc., etc.

Imaginarse, por ejemplo, como nos invitan ambos cuadros a hacerlo, una ciudad tomada a saco por la peste puede ayudar a comprender esta idea: en circunstancias tales, la vida

---

<sup>28</sup> Cf. Kurtz (1934), Ariès (1977) y Hartnell (2018). Esta es la Muerte como personaje, ciertamente, pero también como concepto total. De aquí en adelante, nos referiremos a ciertos conceptos totales, fundamentales y esencialmente abstractos como la Muerte, la Vida, lo Sagrado y lo Profano, escribiéndolos con mayúscula, para así diferenciarlos de su presencia en instancias particulares. “Terror” también podría estar sujeto a esa regla, pero preferimos no hacerlo para no confundirlo con otros “terrores” que, como el francés de la República Jacobina, suelen mayusculizarse.

individual y la vida colectiva son absorbidas por fuerzas incontenibles y de inescrutables terminación, en la que todas las formas de contacto social se ven afectadas. El pánico al contagio produce desconfianza: hay delaciones, chivos expiatorios y la búsqueda de culpables que, no obstante, son magros paliativos cuando la enfermedad no respeta ningún conjuro profiláctico. Observaba J. F. C. Hecker (1894: 53), pionero de la historia de la Peste Negra del siglo XIV, que entonces muchos parecen haber sucumbido ante el pavor al flagelo, antes incluso de haber sido infectados<sup>29</sup>.

La peste establece un *modus vivendi* similar a aquel prescrito por Thomas Mann en *La montaña mágica*, un “acostumbrarse a no acostumbrarse”, una cohabitación con la Muerte que entraña la imposibilidad de llevar a cabo la vida más allá de horizontes tremendamente próximos, si no inmediatos. Esa misma situación la ha formulado con agudeza John Eliot Gardiner (2013: 29), al referirse a la Guerra de los Treinta Años: el clima mental de entonces es uno en el que “*el temor a la muerte es tanto como el temor a la vida*”.

Otro ejemplo, bastante socorrido, de la misma conflagración refuerza el punto. Se trata de la entrada anónima escrita el 17 de enero de 1647 en una Biblia familiar de Gerstetten, Suabia, ante el arribo de un nuevo grupo de campesinos desplazados, portadores de la noticia de que una de tantas tropas que por aquella época desolaba la región estaba a punto de caer sobre la

---

<sup>29</sup> Para múltiples testimonios de primera mano en esa dirección, cf. Horrox (1994). Un tratado médico anónimo de Montpellier, compuesto en 1349, justo durante el auge de la epidemia, sostenía de manera elocuente que la Peste operaba por un principio afín al de la mirada del basilisco. “Cuando una de estas criaturas atiende por casualidad a alguna persona sana que la está mirando, un visible vapor venenoso pasa de los ojos del basilisco al ojo del observador e inmediatamente, sin advertencia, le emponzoña u obra de alguna otra manera que produce su muerte. ...[*De manera semejante, ocurre que, a*] veces, la mente [*de un contagiado*] expelle una materia ventosa y tóxica a través de los nervios ópticos del ojo [*la cual*] busca una nueva residencia en algún otro cuerpo en el que pueda entrar y estar en paz. Y si una persona sana ve este vapor visible, está ya marcado por la enfermedad pestilente” (en Horrox, *op. cit.*: 183; el orden de la exposición se ha trastocado para hacerlo más claro). En tiempos de la insólita y —mientras estas líneas se escriben— impredecible difusión planetaria del coronavirus, sobraría decir que la analogía epidemia - terror no solamente se remite al pasado. Al contrario, nuestra época de nuevo experimenta su aleación. A pesar de ello, el problema se esclarece particularmente cuando se refleja en “un espejo lejano”, verbigracia, el de las pestes medievales, de las que sobre todo Tuchman (1978) y Kelly (2005) supieron hacer potentes retratos literarios. Con tanto o más genio, Albert Camus describió en *La peste*, de 1947, la ruptura del mundo solidario con la llegada de un mal que a la vez era una enfermedad afín a la peste bubónica y el fascismo, y que por ende era metáfora de la ocupación alemana de Francia durante la Segunda Guerra.

villa: “Dicen que la terrible guerra ha acabado. Pero aún no hay indicios de paz. Por doquier hay envidias, odios, avaricia; es la guerra que hemos aprendido... Vivimos como animales, comiendo forraje y grasas. Nadie habría imaginado que algo así fuera a pasarnos. Mucha gente dice que no hay Dios” (en Parker, 2003: 233). A pesar de que es frecuente ver citado este fragmento, nunca, que sepamos, se ha meditado sobre lo que implica escribirlo en una Biblia.

En lugares dolorosamente más recientes y próximos, el testimonio de una enfermera y defensora de Derechos Humanos en nuestros Montes de María da cuenta clara y con fulminante elocuencia de cómo esta sensación colectiva se hace patológica. Luego del arribo de los paramilitares a la zona y la imposición de su régimen de silencio y terror, el puesto de salud donde ella atendía empezó a llenarse de lugareños que decían sentir un “apretao” que los inmovilizaba desde lo profundo de las entrañas, produciéndoles diarrea, insomnio, cefaleas, contracciones musculares, anginas y ansiedad continua. “Ahí yo no sé, seño —le decían—, ¿es que tengo un susto! Yo no sé qué tengo, yo tengo un susto, un apretao en el pecho, como un susto, como un no-sé-qué”. Y enseguida meditaba ella: “Ya yo sabía qué era, porque a mí también me daba ese no-sé-qué” (en Acosta, 2015: 65).

Temerle a la Vida tanto como a la Muerte; perder la Fe —esto es, perder la certidumbre en que el mundo opera según una razón particular que lo hace eminentemente predecible—, sentirse *apretao* —agarrotado, constreñido, anquilosado, paralizado— por la Angustia son expresiones características de lo que Émile Durkheim identificó como *anomia*: pérdida de las normas que cementan y, por ende, hacen posible la vida en sociedad, y que de conformidad establecen una noción colectiva de normalidad. Es pérdida de sentido, *el mundo deja de tener razón de ser*. Es un desorden cósmico signado por la obscenidad, entendida como la disipación de todas las categorías (los conceptos, los símbolos, los significados y significantes, etc.) que, por lo mismo, implica la *disolución de los tabúes*.

No puede haber cultura o vida social sin tabú. *Tabú* implica técnicamente una advertencia, un límite que se pone en torno a algo y que indica sobre los peligros de franquearlo; toda idea de salud y de armonía en todos sus órdenes proviene de fijar esos límites, entre personas,

entre especies, entre cosas, entre ideas, etc. Los tabúes efectúan y refrendan la clasificación de todos estos hechos y, en consecuencia, permiten darle sentido al mundo conforme la cardinal axiomática de “qué va con qué” y “con qué no”; “cuándo algo sí va” y “cuándo no”; “dónde sí va” y “dónde no”, y así sucesivamente. Violar el tabú significa, pues, concitar al desorden, y así como hacerlo puede servir para reconfigurar el orden, es decir, para cumplir un papel terapéutico, como ocurre muchas veces en la religión o el arte, también puede ser para aniquilar el orden. Por eso mismo, toda cultura prescribe en su orden las reglas para recomponerse y las formas de hacerlo, que admiten violar excepcionalmente uno u otro tabú para así acomodarse al cambio y resolver las crisis (por ejemplo, los carnavales, las excepciones matrimoniales, el canibalismo ritual, etc.), sin correr el riesgo oneroso de desordenarse completamente.

El universo de los tabúes de una cultura equivale, pues, al universo total que esta cultura construye, a su particular *cosmos* y la noción de mundo posible que éste condiciona. Y allí, dos tipos de tabúes fundamentales son el objeto privilegiado del terror: aquellos que separan lo Sagrado de lo Profano y aquellos que hacen lo propio entre la Vida y la Muerte; tipos de tabúes que, de cualquier modo, se hallan en profunda interdependencia.

Como también lo propuso Durkheim (2003), la división entre lo sagrado y lo profano es fundamental para que la cultura ocurra. No obstante, el gran pensador tuvo la legítima cautela de sólo bosquejar una definición positiva de qué es lo sagrado, aparte del hecho de ser lo que no es profano y de considerarle como una forma de *mana* social, particularmente evidente en momentos de “efervescencia colectiva”, en los que la fuerza de la colectividad es exponencialmente mayor a la mera sumatoria de las fuerzas individuales. Y ciertamente, en cierto nivel se trata de algo esencialmente indefinible, salvo con la ayuda de metáforas o emociones. Pero para los fines que aquí perseguimos, resulta fundamental intentar caracterizarlo de una manera más taxativa, ya no sólo a la luz de Durkheim sino de otros autores y de nuestra propia cosecha. Por *Sagrado* entenderemos de aquí en adelante aquello que es síntesis del *Poder* del mundo y en el mundo; que es *Fuerza* o *Energía* transmitida por una *Voluntad activa*, que es la de la Tierra o los elementos, o de las representaciones que se tengan de Dios o los dioses, o de la Vida o la Muerte, o efectivamente de la efervescencia

colectiva, etc., y que por incontenible se hace temible y debe en consecuencia ser contenida y apaciguada para, antes bien, canalizar su fuerza hacia la propagación de la cultura y la sociedad. Se trata, conforme hemos buscado enunciarlo en otro lugar, de “una fuerza tremenda, contaminante y móvil que es manifestación de sí misma o de una entidad que la ejerce para demostrar su presencia y poder (Dios o dioses, la tierra, etc.), y que se revela a través de cosas, personas o lugares de los que ha tomado posesión” (Páramo, Saade, Ortiz y Pinilla., 2018: 38 – 39).

Acaso en un principio parezca artificiosa la confluencia de ambas dimensiones del terror, la secular y la sagrada. Mas no es difícil ubicar su aleación sempiterna. Ya anota con acierto Terry Eagleton (2005: 2) que “el terror comienza como una idea religiosa... y la religión es ante todo sobre poderes profundamente ambivalentes que a la vez embelesan y aniquilan”. La religión, incluso si prescinde de dioses, es por antonomasia la regulación social de lo sagrado, o sea, de las fuerzas y expresiones de mundo, entre estas el terror.

De acuerdo con esto, pudiéramos intuir la separación entre la Vida y la Muerte como la primera clasificación sagrada. Ambas son fuerzas fundamentales, tenaces. Que haya Muerte y Vida separadas, inmediatamente hace de ambas y de la división misma sendos tabúes<sup>30</sup>. La Muerte es tabú para la Vida, la Vida es tabú para la Muerte, el umbral que las separa es igualmente temido y prohibido, de tal suerte que quien media entre ambas y se halla en capacidad de cruzar ese umbral también se vuelve un ser tabuizado: lo mismo el médico que el verdugo, el matarife o el sepulturero. Pero el equilibrio entre la Vida y la Muerte no sólo

---

<sup>30</sup> Evidentemente, en este aparte seguimos de cerca los sugestivos planteamientos de Durkheim y Mauss (1996) en su clásico —y no siempre bien valorado y entendido— ensayo de 1902 sobre las formas primitivas de clasificación, así como al Durkheim (2003) de *Las formas elementales de la vida religiosa*, de diez años más tarde. No obstante, no sólo estos autores no consideran la presente división como fundadora (antes bien, para Durkheim, la primera división es entre lo sagrado y lo profano, y de ahí entre infinidad de asuntos, como la vida y la muerte) sino que el terror como tal nunca fue de su interés explícito, como sí en cambio lo fue la naturaleza del sacrificio (Hubert y Mauss, 1946). En cambio, otro genial durkheimiano, Robert Hertz (1990), llegó muy cerca de sostener como primigenia la separación entre la Vida y la Muerte en un clásico ensayo de 1917, que es el que aquí nos ha inspirado.

Hasta cierto punto, la incorporación de estos planteamientos al análisis del terror, o cuando menos de la violencia, la ha adelantado René Girard (1972), cuyo trabajo, sin embargo, nos resulta a la postre bastante confuso y cuestionable; este, en cambio, para nada ha guiado nuestros tanteos.

es obra de estos u otros personajes interdictos; en general, se logra a través de múltiples e interdependientes formas que buscan mantener un vínculo entre ambas fuerzas y al tiempo ratificar su categórica diferencia, como, por decir algo, la instauración de espacios y tiempos para honrar a los muertos, o de cierto tipo de ofrendas que estos reciben para no contaminar a los vivos y, al contrario, propiciar desde su Muerte la multiplicación de la Vida de los oferentes. En último término, este equilibrio se logra mediante muchas formas de *sacrificio*: de Vida que se entrega a la Muerte para que ésta se mantenga al margen de las cosas de la Vida: una flor, una vela prendida, un alimento o un ser humano lleno de vitalidad, por vía directa o sustituta persona, siempre sobre el principio de que aquello que se ofrenda se consume o es consumido. Así, con disciplina cotidiana, va la Vida manteniendo a raya a la Muerte. Pero cuando este contrato se rompe, cuando los vivos dejan de honrar a los muertos, siempre la Muerte entra a dominar la escena. Entra a demandar lo suyo, su habitual cuota de Vida. Entonces, como ya lo hemos visto, la Muerte se inmiscuye de manera impertinente en las cosas de la Vida, por lo que, de hecho, las profana. Y la Vida, como en esa patética inscripción en una Biblia alemana de la Guerra de los Treinta Años, efectivamente, se vuelve temible. Cuando la Muerte triunfa colectivamente, es porque la Vida ya no quiere o no puede ser vivida. La Muerte se ha hecho soberana y profanando a la Vida —violando el tabú que impedía invadir su dominio— le ha robado la sacralidad y la ha incorporado en sí misma. Eso es el terror, vigor contaminante y mortal; el Triunfo de la Muerte.

El terror no reconoce ningún tipo de tabú o sacralidad en las cosas de la Vida; he ahí su eficacia arrolladora. Antes bien, como fuerza triunfal de la Muerte se convierte en dueña de lo sagrado, si no *en lo sagrado mismo*: en eso que por temible debe contenerse y apaciguarse, *pero que aquí se ha desbordado*.

\* \* \*



El latín *sacere*, de donde derivan *sacrum* y *sacerdos*, connota la noción de *apartar*. Lo sagrado es consecuentemente *lo apartado*, bien sea lo santo o lo abominable. *Eso* que se aparta es, en términos del fenomenólogo religioso neerlandés G. van der Leeuw (1986: 27) un “Poder [o una Fuerza, o una Potencia —*adenda nuestra*] que de manera empírica, y dentro de alguna forma de experiencia, se autentica en cosas y personas que, por esa misma virtud, se vuelven influyentes y efectivas”; díganse, por ejemplo, la noción melanesia de *mana* —ya mencionada arriba, en la introducción—, la iroquesa de *orenda*, la marroquí de *baraka* o la andina de *wak’a*, todas ampliamente estudiadas por la antropología. Esa carga en las cosas y seres es la que les vuelve *tabú*, prohibidas, y, por ende, sagradas.

Frente a este Poder, “la reacción humana es el asombro [*Scheu* en el original alemán —*adenda nuestra*] y en los casos extremos, el miedo” (*ibíd.*). Pero *asombro* es de por sí un concepto que en su sentido original entraña más de lo que hoy en día pudiéramos suponer: su etimología implica, en sentido estricto, estar cubierto por una sombra, pero de esto —de esa superposición oscura, forzosa e indeterminada— lo que deriva es, tal y como lo definió el *Diccionario de Autoridades* de 1770, “Espanto, Terror”, equivalente en ese sentido al griego Θαυμάζω (*thaumázō*), de donde emana “taumaturgo”. (El diccionario inédito de Francisco del Rosal, compuesto a comienzos del siglo XVII, indicaba que *asombrar* venía “de Sombra q[ue] en la Antigüedad era el Ánima del Deffunto... y assí será asombrado el que de Sombra de estas es cogido, como endemoniado el que ocupa y coge el Demonio”.) R. R. Marett (1914: 12 – 13), el insigne antropólogo oxoniense, en su propio estudio de la religión elaboró una idea afín de Poder y le otorgó dos características relacionadas: 1) la de infundir lo que en inglés se llama *awe* (“*To inspire with dread, strike fear into, terrify, daunt; to control, constrain or restrain, by the influence of fear*”, según la definición del primer volumen del *Diccionario Oxford*, de 1884) porque 2) en sí mismo es *awful* (i.e., tremendo, horroroso, formidable; que inspira *awe*), lo cual bien pudiéramos traducir como que asombra y por ende es asombroso —mezcla de temor, incertidumbre, admiración y pasmo. Lo sagrado es pues, para este autor, “*a power of awfulness*” (13). Sobre una figuración similar, Rudolf Otto construyó su teoría sobre *Das Heilige*<sup>31</sup>. Para Darwin (1998: 288) en su *The expression*

---

<sup>31</sup> *Vid infra*, la nota 40.

*of emotions in animals and man*, de 1872, “*Fear is often preceded by astonishment*”, aserto que en la única traducción castellana que conocemos (Darwin, 1984: 297) ha sido rendido como “El miedo viene a menudo precedido de asombro”. Sin embargo, la etimología del inglés *astonish* es muy distinta a la de asombro, aunque igualmente expresiva, pues deriva del latín *extonare*, o sea, de *fulminar con el trueno*, y esta es en sí misma una expresión sagrada como la que más (en castellano, equivale a quedar *atónito*, *atontado* o *estúpido*, o sea, lleno de *estupor*, todas palabras derivadas del mismo concepto)<sup>32</sup>. Al trueno y al rayo aludiremos una y otra vez en los siguientes capítulos. Más al punto, Darwin coincide en ese aspecto, aunque muy lejos de lo que hubiera previsto, con la explicación de van der Leeuw.

Durkheim (2003: 487) sostiene que “todo lo sagrado es objeto de respeto y el respeto se traduce en un movimiento de inhibición por parte de quien lo experimenta”. Es así como “el mundo sagrado mantiene una relación de antagonismo con el mundo profano”; es “por definición un mundo aparte (*ibíd.*). ...Las cosas sagradas son aquellas protegidas y aisladas por las prohibiciones; las cosas profanas, aquellas a las que se aplican las prohibiciones y que deben permanecer a distancia de las primeras (83)”. La contaminación es en consecuencia una intromisión de uno de estos dos conjuntos sobre el otro, bien sea como una consagración o, al contrario, como una profanación (por ejemplo, en el caso de la particular sombra que produce asombro). En el modelo que nos ocupa, el terror *consagra mediante la profanación*.

El terror no se detiene ante límite alguno: moral, social, espacial o temporal como, díganse, las personas de cierta edad o cierto sexo, un templo religioso o un rito particular. Al contrario, se afianza justamente por violar esas restricciones, por demostrar que está por encima de estos límites. Se hace ubicuo, se multiplica en la sociedad, bien como el producto de una estrategia concreta o con la contaminación espontánea que producen los rumores y los bulos. En ambos casos, el terror se vuelve avasallador: su honda expansiva se va haciendo más colosal e inatajable; cada narración lo refracta y lo magnifica en su atrocidad, y con

---

<sup>32</sup> Bernard (2010: 97) analiza cómo, en las postrimerías de la masacre de San Bartolomé, los escritores protestantes del siglo XVI se sirven del verbo “*estonner*” (*étonner*, en francés de hoy en día, proveniente del latín *extonare*, tronar) para comunicar “el miedo extremo que es la causa de la pérdida de energía entre los correligionarios hugonotes en medio de las reformas que sucedieron a la masacre”. Habían quedado atontados, pasmados.

proporcional celeridad se van debilitando las fuerzas y principios que mantienen la vida en comunidad: la solidaridad, la confianza, el altruismo<sup>33</sup>. Las comunidades empiezan a buscar en su interior elementos sospechosos, más peligrosos cuando menos previsibles, y esto da paso a la delación oportunista o desesperada. Cunde el recelo colectivo y omnímodo, incluso entre los individuos más próximos; esa vecindad irónicamente hace de acicate para la sospecha e invita a tomar ventaja del clima de aprensión con el fin de saldar cuentas pendientes, pues allí donde la solidaridad suele primar en tiempos de la Vida, en tiempos de la Muerte salen a flote las envidias y los recelos largamente rumiados, las antipatías que ahora se renombran como odios atávicos. “*In, interior, intimus*”, medita el clasicista Daniel Mendelsohn (2006: 130 – 131) en un bello texto sobre sus parientes ucranianos desaparecidos durante la Shoá. “La cercanía puede llevar a emociones distintas al amor. Son aquellos que han sido muy íntimos contigo, quienes han vivido próximos a ti, quienes han visto demasiado de tu dolor o de tu envidia o, tal vez, sobre todo, de tu vergüenza, los mismos que en el momento crucial pueden muy fácilmente dejarte botado, exiliarte, expulsarte, matarte”.

La última avanzada del terror y la simiente definitiva para su arraigo es la masacre, que a la vez es paroxismo, liberación y renovación de la fuerza de Muerte, hecha efervescencia

---

<sup>33</sup> Una poderosa ilustración del fenómeno es la que hizo el gran escritor ucraniano Konstantin Pautovski (1970: 535), al describir lo que se vivía en Kiev entre 1918 y 1919, durante la Guerra Civil, cuando regía los destinos de la ciudad el dictador ultranacionalista y antisemita Symon Petliura. En ese tiempo, escribe, “los rumores adquirirían carácter de fenómeno espontáneo, casi cósmico, parecido a una epidemia de peste. Era una hipnosis general. ...Los rumores perdieron su intención: propagar hechos irreales. Adquirieron un nuevo contenido, como si fuera una sustancia diferente. Se transformaron en medio de optimismo absurdo, en un narcótico muy fuerte. La gente hallaba la esperanza en el porvenir sólo de estos rumores. ...Los kievanos incluso exteriormente se parecían a los morfinómanos. A cada nuevo rumor se les encendían los ojos hasta entonces turbios, desaparecía el acostumbrado abatimiento, la conversación se transformaba de imprecisa en animada e incluso ingeniosa”.

El rumor, el bulo y las falsas noticias cuentan con una literatura importante: p.e., Allport y Portman (1953), Shibutani (1966), Lienhardt (1975), White (2000), Stewart y Strathern (2004) y Neubauer (2013). Lugar de primacía tiene el artículo pionero de Marc Bloch (2008) sobre los bulos de guerra, fruto de su experiencia directa en el frente occidental que, valga anotararlo, demuestra que, al cabo de la conflagración, al tiempo que la historia ganaba un coloso, la antropología perdía a quien de seguro hubiera sido un insigne etnólogo, de haber seguido más bien ese camino. De la misma época es otra fina interpretación, la del gran historiador de la Guerra Peninsular Charles W. Oman (1918). También en sus estudios ya referidos, Delumeau (1989: 267 – 282), Caro Baroja (1989: 43 – 48) y Bourke (2006: 166 – 192) le deparan sendas secciones. Un examen muy profuso sobre el papel de los rumores en la Independencia mexicana lo adelanta Van Young (2001: 311 – 349). Otras aproximaciones desde la antropología, la sociología o la psicología social, las referiremos más adelante.

colectiva. Desde lo que entraña su etimología en adelante, todo en una masacre es imperativamente obsceno. No sólo es una matanza colectiva, como la que suele ocurrir en un combate bélico, sino un conjunto de acciones orientadas a profanar las representaciones e instituciones de la Vida: ora mutilar un cuerpo con fruición para degenerarle, casi hasta lo humanamente irreconocible, ora buscar la promiscuidad sistemática en todos los órdenes: cuerpos amontonados y desnudos en poses y acoplamientos imposibles, mezcla de sustancias, cosas, lugares y eventos que no deben aunarse. Empero, quienes la perpetraran, irónicamente suelen explicarla como un acto de “limpieza”, de “higiene”, de necesaria eliminación de agentes contaminantes y, por consiguiente, profanadores<sup>34</sup>. Como lo señala Jacques Semelin (2002: 11), dentro de esa lógica “la destrucción de ‘ellos’ [es] una buena ‘prueba’ constitutiva del ‘nosotros’. [M]atar no es solamente purificar, sino purificarse”. La paradoja es elocuente, pues concebirla como una acción de forzoso saneamiento demuestra la necesidad de otorgarle sentido, así sea como un “trabajo sucio” que algunos deben hacer para preservar la salud de la totalidad del cuerpo social; es negar el haberse dejado poseer, transitoria o permanentemente, por las fuerzas que descomponen la cultura. Y en ese sentido, fácilmente se reviste con las fórmulas y el lenguaje del sacrificio; se le explica como un acto sangriento para apaciguar a los poderes tutelares y rectificar las ofensas que les han indispuerto.

Pero no hay que llamarse a engaño: se trata de un sacrificio pervertido, pues *todo sacrificio en la cultura es a favor de la Vida*. Insistamos en ello: en el sacrificio, se entrega Vida a la Muerte para que redunde en mayor Vida; da a la Muerte lo que es suyo para que ésta se

---

<sup>34</sup> “Masacre” implica matar a mazazos, una dación de muerte vil y dispendiosa que al tiempo puede y tal vez desea causar todo el sufrimiento posible. “Obsceno” connota hallarse ante algo sucio y, por extensión, estar peligrosamente próximo a eso contaminante, o sea, en una relación perjudicial de cosas que no deben ir juntas. Que una masacre ocurra espontáneamente o con disciplinada premeditación es un asunto más bien secundario; más importante resulta su *modus operandi*, que redunde en el mensaje inequívoco de que durante su ejecución (horas, días, años), y a partir de entonces, la cultura en cuanto gramática se ha pervertido; de que todos los órdenes de la vida social de los masacrados y sus sobrevivientes se han deshecho, probablemente para nunca volver a reordenarse (*vid. infra*). No obstante, bien pudiera aventurarse que quienes la perpetraran tienen un potencial horror a contaminarse de ese caos, de tal forma que le oponen toda suerte de recursos para ordenar el procedimiento: un uniforme (preparado o espontáneo, como las cruces de papel blanco en los sombreros que improvisaron los asesinos católicos durante la masacre de San Bartolomé), una señal que la inicia, uno o varios santos y seña durante su transcurso, etc. Cf. Davis (1975: 187), Levene (1999) y El Kenz (2005a: 8).

satisfaga y deje a la Vida prosperar y multiplicarse. Por eso la perversión. En la masacre, en cambio, se entrega Vida a la Muerte con el fin de obtener mayor Muerte, en busca de que esta se rebase y anegue los retoños de la Vida. De suyo está, pues, que parodie al sacrificio, de una manera estructuralmente similar a como ocurre en una misa negra; en ambas juega y mezcla con obscenidad —de manera carnavalesca en apariencia, pero, por ende, pervirtiendo el carnaval— los elementos de la Vida y del sacrificio<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Esto se ilustra bien con un doloroso ejemplo de nuestra historia reciente, el de la masacre de El Salado, en los Montes de María, entre el 16 y el 21 de febrero de 2000, durante la cual, “[d]espués de la primera ejecución, los paramilitares, quienes habían sacado los instrumentos musicales de la comunidad que estaban en la Casa de la Cultura, comenzaron a tocar una tambora. También hay versiones de que manipularon gaitas y acordeones, dando inicio a ‘la fiesta de sangre’: Mientras saqueaban las tiendas iban encendiendo los equipos de sonido que encontraban, lo que creó un ambiente ‘festivo’ en el que se combinaba la música de los equipos de sonido con los toques de la tambora. [*Reza así el testimonio de un joven sobreviviente que:*] ‘Aquí habían mandado unas tamboras, acordeón, aquí había un grupo de gaita, habían mandado los instrumentos para que los pelados fueran comenzando a practicar, todo eso se apoderaron ellos. Ésta cancha [*deportiva, lugar de encuentro y esparcimiento comunal — adenda nuestra*], ahí era cuanto muerto mataban, tocaban, tocaban tambora, tocaban acordeón y todo, si cargaban grabadoras, porque en las casas habían buenas grabadoras y hasta cogían las grabadoras, y todo eso ponían la música [...] Cuando eso mataban, ellos tocaban, eso era una fiesta para ellos. Eso para ellos era una fiesta. [...] Sacaron unos tambores de la Casa del Pueblo, cantaban después de matar... se les veía el placer de matar” (Sánchez Gómez *et al.* 2009: 52). No puede haber mejor ilustración de cómo los paramilitares y el ejército sembraron el terror, demostrando de manera atronadora, no sólo cómo se hallaban por encima de cualquier tabú, sino cómo se hacían sagrados mediante la profanación de los tabúes, valga decir, los lugares en que ocurría la Vida en todas sus formas.

La masacre asume un cariz sagrado sólo a costa de corromper con ahínco y sevicia todos los lugares sagrados de la Vida, violando sus tabúes<sup>36</sup>. Allí donde se afinca el terror, lo hace profanando. Es así como el terror se hace sagrado<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> La tesis de Girard (1972), a la que ya aludimos en la nota 30, es que en el sacrificio hay una alternativa a la masacre, pues lo que éste hace es canalizar de manera trascendental lo que dicho autor supone que es la natural y universal pulsión por matar de las sociedades humanas, que así, en cambio, se vuelca convenientemente sobre un chivo expiatorio (Girard, 1982). Lo sagrado está, pues, directamente ligado a la muerte infligida y la violencia, y, si no hay sacrificio, esa pulsión se sale de madre y puede convertirse en *vendetta* o, según Semelin (2005) en masacre, aunque ésta busque ser explicada como sacrificio por quienes la perpetran. En lo que aquí nos atañe, nos resulta cuestionable el implícito de una humanidad universalmente proclive a matar —en principio gratuitamente— y tanto más explicar sobre este supuesto la naturaleza de lo sagrado y el origen del sacrificio (*vid infra.*, la nota 37). Si hubiéramos de perseguir ese sendero analítico, más plausible nos parecería la interpretación materialista de Burkert (1983, 2013), contemporánea a la de Girard, conforme la cual el sacrificio es el resultado de la *necesidad* de cazar, o sea, de matar para comer, lo cual de suyo implica propiciar simultáneamente la abundancia de las especies comestibles. (Hay que reconocer, en cualquier caso, que, a diferencia de las lecturas neovolverianas muy de moda por estos días, tanto para Girard como para Burkert la religión cumple el papel universal de preservar la paz.) Cf. Hamerton-Kelly (1987).

Pero el punto que nos interesa es de otra índole. De cara a nuestra interpretación, lo sagrado ciertamente es violento, como lo es todo poder tremendo y potencialmente aniquilador, pero no necesariamente es asesino e, insistimos, *no está en principio en la sociedad sino en el Mundo*. Al contrario, se trata de fuerzas (como la Muerte) que continuamente los seres en cultura buscan no sólo aplacar, sino canalizar a su favor como propiciadoras de Vida. Pero, además, estimamos que se cae en una confusión crasa cuando se supone que el presunto sacrificio que entraña la masacre lo es genuinamente. En ese “triumfo de la Muerte” que es el terror, los valores fundamentales se invierten —y, por ende, se pervierten—, de una manera afín a como ocurre con la brujería (*vid supra*, nota 23), en la que sistemáticamente se desorganiza el orden que implican la cultura y, con ello, su noción de mundo. Para no ir más lejos, recuérdese la célebre exclamación ritual de las brujas en el primer acto del *Macbeth* de Shakespeare: “*Fair is foul, and foul is fair*”, o sea, que lo bueno/noble/bello es malo/vil/feo y viceversa. Lo que en la cultura se hace de manera diestra, en la brujería se hace de forma siniestra; lo que en la cultura es diurno, en la brujería es nocturno; lo que en la cultura es privado, en la brujería es público, etc., etc., y al revés. De manera análoga, *lo que en el mundo de la Vida es el sacrificio, en el mundo de la Muerte es la masacre*.

Un ejemplo impactante que ilumina este aspecto lo ha puesto en evidencia y analizado Helka Quevedo (2014) en su notable trabajo sobre las “escuelas de la muerte” de a finales del siglo pasado, en el Caquetá. Estas eran lugares en los que los grupos paramilitares de extrema derecha aprendían y se entrenaban para torturar y matar a personas o colectividades con la mayor crueldad posible, y ocurrían justamente en el emplazamiento físico de lo que había sido una escuela rural. El lugar de Vida se profanaba así, de manera asaz elocuente, para convertirse en un lugar de Muerte. Pero, más aún, el proceso de (de)formación de los “estudiantes” implicaba de facto *matarlos en vida*: eliminar cualquier tipo de sensibilidad o empatía que pusiera en entredicho la comisión de la sórdida tarea, de tal suerte que de estas “escuelas” egresaban seres semejantes a *zombies*, con todas sus funciones vitales y motrices en orden, pero poseídos y “vivificados” por la Muerte. Tal metamorfosis extrema relativiza en parte la socorrida idea de que, en contextos como los de purgas colectivas, masacres o incluso guerras, a las víctimas primero se les deshumaniza (p.e.: Duster, 1971; Bernard, Ottenberg y Redl, 1971; Davis, 1975). Aunque esto efectivamente puede que ocurra en la mayoría de los casos, más pareciera estar obedeciendo entonces a un principio sacrificial de conversión (algo que mediante el poder del lenguaje se transforma en algo apartado, maldito o bendito, digno de ser sacrificado) que al del terror, donde,

Empero, todavía queda pendiente la nuez metafísica del problema, que juzgamos esencial para comprenderlo en su elusiva integridad. Todo lo referido hasta ahora sobre el terror, a fuer de manera esquemática, involucra una personificación divina. Si las leyes y los tabúes suelen ampararse en una determinación teística, o sea, en la admisión de que Dios o los dioses instauran las normas y las prohibiciones, o que cuando menos es útil usar su figura para protegerlas, también es de dioses violentarlas —y a diferencia de los mortales salirse con la suya. Es por eso por lo que a los seres divinos corresponde la dispensa o hasta la obligación de romper los tabúes, pues esto es lo que realza su condición. En el caso de sus encarnaciones antropomórficas (piénsese en casi cualquier forma de monarquía hereditaria: en los faraones,

---

como aquí, a quienes se deshumaniza plenamente es a los victimarios. Ahora bien, si opera este principio sacrificial de deshumanización de la víctima, así como opera lo que señalamos en la nota 34 — esto es, la compulsión de los victimarios por aislarse tipológicamente del desorden que ellos mismos provocan —, es porque se trata de otra forma de perversión, de nuevo afín a como pervierte la brujería un sacrificio: toma en préstamo el lenguaje y el protocolo para hacerlo obsceno y grotesco.

También por eso nos hemos referido deliberadamente, en la caja superior, a la Shoá y no al Holocausto, para nombrar el exterminio masivo y organizado de la población judía europea por parte del Tercer Reich y sus aliados y simpatizantes. Como lo han señalado los defensores del término Shoá, para el judaísmo un —cualquier— holocausto es un sacrificio; un acto de expiación y de renovación de la alianza con Yahvé, de entregar vida para recibir Vida. *Shoá*, en cambio, implica una destrucción empecinada y sin intención de dialogar con lo sagrado.

<sup>37</sup> Hasta aquí nuestra síntesis se ha inspirado en particular en el muy interesante trabajo de Walter (1969), ejemplo casi único de este enfoque en la antropología o la sociología históricas. También hemos inferido otros elementos de los casos puntuales a los que nos referiremos más adelante. El desasosiego generalizado que produce el terror político ha sido descrito reiteradamente, y muy bien, con respecto a los años del estalinismo en la Unión Soviética, p.e., en los trabajos de Sheila Fitzpatrick (1999) y Orlando Figes (2008) o en un clásico de la literatura como *Vida y destino* de Vasili Grossmann. De igual manera nos ha beneficiado una lectura coyuntural de varios informes producidos en la última década por el Centro Nacional de Memoria Histórica, todos atinentes a distintas masacres cometidas en Colombia en los últimos treinta años (Bojayá, Segovia, El Salado, Bahía Portete y Trujillo), y el trabajo paralelo de entrevistar algunos sobrevivientes, cada uno dueña o dueño de una admirable firmeza. El escenario cambia; el patrón permanece.

Valga precisar que no nos ha interesado apelar a la vía psicoanalítica para discutir este fenómeno, y que no entendemos ese vigor contaminante, esa fuerza de muerte o *mors mundi* como equivalente al *tánatos* de Freud, el *mortido* de Federn o al *destrudo* de Weiss y Brenner. Para efectos del razonamiento que aquí nos ampara, la diferencia fundamental, amén del trasfondo conceptual y teórico, que poco se compadece con los presupuestos del psicoanálisis, está en nuestra insistencia —polémica, sin duda, pero antropológicamente sustentable— del terror como fuerza objetiva y naturalmente ubicua, es decir, como algo que no solamente habita a los seres humanos y que, de hecho, no está directamente relacionado con la agresión y que, en ese mismo orden de ideas, no es un impulso destructor.

los soberanos quechuas, polinesios, yoruba, luba-lunda o europeos, pero asimismo en Jesucristo o cualquier otro ungido) su estatus sagrado y, por ende, su poder mágico, se refrendan en la violación de algún tabú o de varios: por ejemplo, el del incesto o el de la ingesta de alimentos prohibidos, incluida la carne y la sangre humanas. Estas y otras profanaciones no tan sensacionales les vuelven seres sagrados y tabúes en sí mismos: comen solos, no se les puede mirar a los ojos —recuérdese al Inca—, son intocables, etc., etc.<sup>38</sup>.

Los dioses además son inescrutables en su voluntad. Puede que bajo algunas de sus identidades sean más veniales en apariencia y dados a comerciar con los hombres y las mujeres, pero nunca dejan de hacerles saber que cuando es de su antojo, estos no son sino juguetes de sus designios; traza que siempre han sabido asumir como suya los jerarcas religiosos o laicos que se consideran sus elegidos. Para no ir más lejos, el Creador de las tres religiones del Libro se manifiesta tempranamente como un ser iracundo y temible: aquello que luego el cristianismo versará como *Ira Dei* o *furor Domini*, y que hallará resonancia en el *timor Domini*, el temor de Dios.

“*Principium sapientiae, timor Domini et scientia sanctorum prudentia*” reza el libro de los Proverbios (9: 10) en la edición Vulgata; lo que en castellano traduce: “El temor de Jehová es el principio de la sabiduría, y el conocimiento del Santísimo es la inteligencia”<sup>39</sup>. Son tenebrosos visos los que ya augura este proverbio, en su segundo aserto<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> La condición sagrada de la realeza ha sido el objeto de una atención privilegiada y la literatura es copiosa; para no ir más lejos, Hocart (1969), Hocart (1970), Heusch (1987), Bloch (1988), Kantorowicz (1997), Heusch (2003), Oakley (2006), Heusch (2009), Graeber y Sahlins (2017).

<sup>39</sup> Seguimos aquí la versión Reina - Valera (1569 - 1602).

<sup>40</sup> Escribe Rudolf Otto (2007) en su clásico de 1917, *Das Heilige* —que alternativamente se puede traducir como *lo sagrado* o, tal vez más exactamente, como *lo santo*, pero que el teólogo atina en designar como *lo numinoso*, por sobrenatural e imposible de ser representado o definido con exactitud y tan sólo poder ser dilucidado— que éste posee a la sazón tres cualidades, dos particularmente pertinentes para lo que aquí nos atañe. En primer lugar, lo numinoso es *tremendo*, y así cualifica la idea de *tremor* divino. “*Tremor* no es en sí otra cosa que temor; un sentimiento ‘natural’ muy conocido, pero que nos sirve para designar aproximadamente y sólo por analogía un sentimiento reflejo, de naturaleza peculiarísima, que guarda cierta semejanza con el temor [*Furcht*, en el original alemán, que también puede entenderse como “miedo”], gracias a lo cual puede ser aludido por él, pero que en realidad es muy distinto... Es éste un terror de íntimo espanto, que nada de lo creado, ni aún lo más amenazador y prepotente, puede inspirar. Palpita en él algo del terror a los fantasmas” (22 - 23). Podría considerársele entonces analógico al terror en sí mismo, por oposición al miedo. Pero, continúa, dicho *tremor numinoso* se expresa ante todo



Distintas autoridades, que suelen serlo más del terrorismo que del terror, atinan en ubicarle un sempiterno origen sagrado. Por ejemplo, aventuran su génesis en las cruzadas con los *hashishiyyin* ismaelitas, o incluso antes, en la Grecia arcaica, como parte de misterios iniciáticos que demandaban sangre humana a sus cultores. Advierten su presencia en la tragedia clásica y en el culto a Pan, del que derivó la figura del “terror pánico”. Lo ubican en *La Ilíada*, encarnado en Deimos y Phobos, hijos gemelos de Afrodita y Ares, o bien como resultado de la furia de Zeus. Pero buscar el origen del terror en un hecho histórico concreto resulta una pesquisa no sólo fútil sino equívoca. Equivale a buscar el origen del amor. Más instructivo, acaso, fuera comparar las cosmogonías de la humanidad entera para inquirir si en alguna ocasión hubiera estado *ausente* el terror (pero esto, claro está, ya sería otra empresa).

Otros autores, como el ya citado Buc (2015) llevan la idea al otro extremo e insisten en la particularidad del terror como un concepto occidental, con profundo arraigo en la tradición

---

mediante la *orgé*, “la cólera de Yahveh, que en el Nuevo Testamento reaparece como *orgé theoy* (‘cólera de Dios’ [o en latín, *ira Dei*])” (27). En esta “palpita y refulge el elemento irracional, que le presta un horror y espanto [*einen Schrecken*] que no siente el hombre natural” (29). A esto le agrega Otto la condición de *majestad*: “el elemento de poder, potencia, prepotencia, omnipotencia” (*Ibíd.*). “Por eso, el componente de lo tremendo queda íntegramente reproducido en el término *majestad tremenda*” (30). La segunda cualidad es la de “lo absolutamente fascinante” (64); ese mismo “*power of awfulness*” al que alude Marett más o menos por la misma época. De cara a esto, Adriano Tilgher (1946: 49 – 50), pensador italiano que con Vilfredo Pareto descubre la importancia de la irracionalidad en la política de masas, advierte en un perspicaz artículo de 1938 que tal numinosidad se define por una “extrañísima *bipolaridad* de aspecto: es sentimiento de atracción y de repulsión, de fascinación y repugnancia, de amor y horror al mismo tiempo. ...En su forma primigenia el objeto de este sentimiento es advertido como una *fuerza* más que como una *persona*, como una *energía* más que como un *ser*, y para decirlo en una palabra, como una *presencia* (en el sentido que alude a aquel fenómeno por el cual, sin escuchar o ver, solo *sentimos*, invisiblemente sentimos, que alguien o algo que no es de nuestro mundo está próximo a nosotros).” *Lo sublime*, ni más ni menos. Así que de nuevo remitámonos a la *Indagación filosófica* de Burke (1807), según la cual: “Siempre que la Escritura representa á Dios como apareciéndose, ó hablando con los hombres, usa de todas las cosas terribles de la naturaleza para dar realce al respeto y gravedad que infunde la presencia divina. (...) Sería nunca acabar el referir todos los pasajes de escritores, tanto sagrados como profanos, que establecen el sentimiento general del linaje humano acerca de la inseparable unión de un miedo sagrado y reverencial con las ideas que tenemos de la divinidad. De aquí viene la máxima común: *Primos in orbe Deos fecit timor* [“el temor introdujo en el mundo a los primeros dioses”, según un fragmento de Petronio] (84). [N]o se puede remover del todo el terror que naturalmente infunde una fuerza á la qual nada puede resistir (81)”. Véanse igualmente a Caro Baroja (1989: 20 – 29) y a Eagleton (2005: 20), que sentencia: “Los dioses mismos son criaturas de exceso, en parte porque su lógica, si es que la tienen, está destinada a sobrepasar nuestro entendimiento, pero también porque, al menos en el caso judeo-cristiano, Yahveh es ilimitado en su amor y misericordia, y toda ilimitación es potencialmente una forma de terror”.

y la cosmología cristianas. El cristianismo, sostiene, cataliza una suerte de fórmula primigenia que termina definiendo (y reduciendo) la experiencia genérica del terror, desde las primeras persecuciones a los arrianos hasta las más contemporáneas manifestaciones en nuestro mundo globalizado. Un enfoque como este identifica al “terror” como una especie entre muchas, y advierte en consecuencia sobre los riesgos de imponer la categoría sobre otros fenómenos aparentemente disímiles como, por decir algo, y a juicio del mismo autor, la guerra florida mexicana.

La idea es interesante y la advertencia es antropológicamente cabal, pero no se aviene con las razones que hemos buscado exponer arriba. Estamos convencidos de que cuando de algo como el terror se trata, la instancia particular no obnubila la universalidad del fenómeno. A la postre, resulta muy difícil suponer —aunque sea instructivo intentarlo— que algo estructuralmente distinto al terror haya estado presente en, dígame, y casi escogiendo ejemplos al azar, la arrasadora conquista manchú en el siglo XVII (que arranca al tiempo que la Guerra de los Treinta Años en Europa, pero sin la más mínima relación con ésta), las avanzadas de Tamerlán o las campañas de Pachacútec Inca.

Ahora bien, aunque en este ensayo partimos de afirmar la universalidad del terror, ciertamente nos movemos en mundos ya imbricados en el cristianismo, aunque en cada caso de manera sincrética<sup>41</sup>. Y, por demás, nos interesan en cuanto no sólo conjugan distintas — en el caso andino, *dramáticamente distintas*— formas de religiosidad, sino porque son ya, al menos en uno de dos niveles, formas “modernas” de terror, esto es, que van de la mano con una racionalidad productiva/destructiva y comunicativa característica del capitalismo pleno, en donde lo que allí acontece tiene una enorme repercusión mediática, pero además se soporta

---

<sup>41</sup> Por sincretismo no entendemos tanto una estrategia de encubrimiento como una amalgama de creencias. El original συγκρητίζω (sunkrētízō) significa una aleación, que cuando es religiosa connota la unión indisoluble entre racionalidades y cosmologías que en algunos aspectos coinciden enormemente y en otros son virtualmente opuestos, pero que en sí misma es del todo eficiente. La fe es, al fin y al cabo, el ámbito que admite sin reservas la contradicción, si no es que se fundamenta en ella. Pero, además, y éste es un argumento que Buc no reconoce, *eso* que llamamos “cristianismo” no es sino el conglomerado histórico de múltiples transacciones e incorporaciones de éste con las religiones indígenas de, primero, Asia, África suprasahariana y Europa, y luego del mundo entero. ¿Cómo, pues, diseccionar una teoría o praxis cristiana “pura” de un contexto desde el principio tan plural y mezclado?

de una u otra manera en tecnologías masivas, bien sea por los métodos o los instrumentos utilizados, o por los recursos a los que se apela para comunicar ese terror.

Puede sostenerse que, al menos en Occidente, esa praxis “moderna” enseña todas sus facetas a partir del siglo XVI, con hechos como la represión de la revuelta neerlandesa por parte de los tercios de Flandes y el tribunal presidido por el Duque de Alba o con las Guerras de Religión europeas. En ambos casos encontramos aldeas asoladas, purgas continuas en la población, entre el mismo ejército inclusive; soldados salidos de madre, laxos en disciplina y dados al estupro y al robo; persecución religiosa; estrados parcializados; exacciones onerosas; literal decapitación o cooptación de las jerarquías locales; ejecuciones tan populosas como sumarísimas; quemas de libros; torturas físicas y psicológicas; estímulo o coacción a la delación; hambruna, especulación y carestía; masacres retribuidas con masacres aún mayores<sup>42</sup>. Es por entonces, además, cuando verdaderamente hará carrera la “Leyenda negra” de las Indias entre las potencias anticatólicas, sobre el entendido de que todo aquello que los castellanos hayan cometido en el Nuevo Mundo tendrá una proporcional equivalencia en el Viejo (Molina Martínez, 1991). Fundamental en ello resulta la obra de ese magistral ilustrador, impresor y publicista liejense, feroz antiespañol, Theodor de Bry, cuyas obras presentarán un vívido catálogo de atrocidades, cometidas, claro está, por los conquistadores o por los indios en retaliación a sus desmanes.

Luego el patrón se repetirá durante la Guerra de los Treinta Años, de la que provendrán además finos testimonios artísticos del terror en clave irónica, el *Simplicius Simplicissimus* y *La archiembustera y pícara Coraje* de Grimmelshausen o *Les misères et mal-heurs de la guerre*, “Las miserias y los males de la guerra”, la serie de aguafuertes de Jacques Callot impresa en 1633. El sólo hecho de que obras como éstas hayan pervivido y todavía transmitan vívidamente la experiencia terrorífica —que, si no fue directamente la de los artistas, sí fue la de su contexto más inmediato— responde en una buena medida a ese talante *moderno*. Son hijas de la imprenta, su difusión es amplia; demuestran una racionalidad que hermana

---

<sup>42</sup> Cf. Parker (1989) para los Países Bajos, y Crouzet (2008, 2009) para las Guerras de Religión. Nuestra tesis sobre la concreción del terror moderno en las guerras de religión de los siglos XVI y XVII se inspira en Martines (2013), quien, no obstante, no persigue puntualmente esa idea.

tecnología, eficiencia productiva, cobertura y comunicación de masas, y que es tanto la del libro y el grabado como la de la creciente capacidad militar para someter o exterminar a grupos humanos de considerable número. Aunque el término sea anacrónico, de estas y otras expresiones es posible deducir que el terror ya para entonces se entendía como una “política cultural”, tal vez no escrita pero sí aplicada deliberadamente a modo de instrumento de guerra y aseguramiento ideológico<sup>43</sup>.

En esta última conflagración y en esta compaginación de motivos se conjugan ya todos los temas que nos interesan. Y para ilustrarlo, detengámonos justamente en dos grabados de Callot.

---

<sup>43</sup> Seguimos aquí a Wilson (2009), cuya perspectiva crítica y ponderada emplaza el conflicto en el contexto de la “revolución mediática” del siglo XVII. Estima este autor que la de los Treinta Años fue una guerra menos religiosa que nacional, pero evidentemente los móviles confesionales fueron un motor poderosísimo de movilización. Sobre lo que no hay duda es del papel simbólico de la conflagración en la memoria cultural europea, que casi hasta las orillas de nuestros días vino a ser entendido como el de una suerte de dique que, al haber cedido, inundó de terror el continente. El conflicto “se convirtió en el rasero para medir todas las guerras que vinieron después. Los habitantes de la Francia oriental interpretaron cada subsecuente invasión a la luz de las historias que se contaban sobre los suecos y los croatas que devastaron su región en la década de 1630. Los soldados que combatían en las trincheras a lo largo del frente oriental en la Primera Guerra Mundial creían que estaban experimentando horrores que no se habían visto hacía tres siglos. (...) El impacto de la televisión indudablemente cambió esta percepción en el tardío siglo veinte, especialmente a través de la divulgación de las carnicerías más recientes. No obstante, incluso en el siglo XXI, autores alemanes pueden aseverar que ‘nunca antes, ni tampoco después, ni siquiera durante los horrores del bombardeo en la Segunda Guerra Mundial fue la tierra tan arrasada y la gente tan torturada’ como entre 1618 y 1648” (5 – 6). Cf., en el mismo volumen, el aparte que versa específicamente sobre los miedos y otras emociones (839 – 845), y a ese mismo respecto, el original artículo de Lederer (2012).



**Figura 17**  
*La venganza de los campesinos*  
 Jacques Callot  
 Grabado nº 17 de *Les Grandes misères de la Guerre*, 1633  
 Aguafuerte

Reza el texto que acompaña este impresionante aguafuerte, al parecer escrito por el Abbé de Marolles:

*Après plusieurs dégâts par les soldats commis  
 A la fin les paysans, qu'ils ont pour ennemis  
 Les guettent à l'écart et par une surprise  
 Les ayant mis à mort les mettent en chemise,  
 Et se vengent ainsi contre ces Malheureux  
 Des pertes de leurs biens, qui ne viennent d'eux*

Tras los estragos cometidos por los soldados,  
 Al fin los campesinos, que son sus enemigos  
 Les asechan en lo apartado y por sorpresa  
 Los dejan muertos y sin camisa siquiera.  
 Y se vengan así de estos malhechores,  
 Por quienes perdieron sus bienes

Buena parte de lo que nos ocupará en lo que viene, halla un lugar de referencia aquí. Violencia que llama violencia, terror que engendra terror, pero nunca sin olvidar que hay causas objetivas: la venganza, el odio, la consecuente sevicia son respuestas a una profanación inicial. Ya Callot ha enseñado, en otros grabados, cómo la soldadesca irrumpe como un turbión en una granja y la saquea, no sin antes acuchillar a sus habitantes y violar a sus mujeres. Nos advierte así que el riesgo de toda profanación es que admite ser enmendada

por homeopatía: curar el mal con el mismo mal, en cada vuelta aumentando la dosis. E interesa, además, para efectos que son tan concretos como alegóricos, porque se trata de una venganza campesina. Los campesinos obran —o eso pudiera decirse— por consustancialidad con una tierra ultrajada. Su acción cobra así, y así pareciera querer mostrárnosla Callot, la dimensión de una revancha telúrica. El impresionante dinamismo de la escena evoca un vendaval. Ellos mismos están poseídos por la fuerza.

¿A qué puede responder esta saña? También unos aguafuertes antes, se intuye la respuesta:



**Figura 18**  
 El ahorcamiento  
 Jacques Callot  
 Grabado nº 11 de *Les Grandes misères de la Guerre*, 1633  
 Aguafuerte

*À la fin ces voleurs infâmes et perdus,  
 Comme fruits malheureux à cet arbre pendus  
 Montrent bien que le crime (horrible et noire engeance)  
 Est lui-même instrument de honte et de vengeance,  
 Et que c'est le destin des hommes vicieux  
 D'éprouver tôt ou tard la justice des cieux.*

Por fin estos ladrones infames y perdidos,  
 Como frutos dañados que penden de este árbol,  
 Muestran bien que el crimen (horrible y negra ralea)  
 Es él mismo instrumento de deshonra y de venganza,  
 Y que es el destino de los hombres depravados  
 Padecer la justicia de los cielos.

Habitualmente, esta obra se interpreta como un consumado y ciertamente macabro estudio en composición. Se resalta la atención puesta por el nanceyés en remarcar las poses y las

formaciones militares<sup>44</sup>. Pero hay algo más en la imagen; hay una amarga ironía refrendada por el pareado en francés: la condición orgánica, frutal de los ahorcados. Son *fruits malheureux*, frutos malogrados, “manzanas podridas” pero también productos malhadados. Algo que engendró la tierra con el árbol y que, para evitar su influencia perniciosa, paradójicamente fue vuelto a colgar de una rama. (Una figura similar la hizo muy famosa Billie Holliday en 1939, cuando le dio voz al clásico *Strange fruit* de Abel Meeropol: en esta ocasión, las “frutas extrañas” que colgaban de los álamos eran los negros linchados en el sur estadounidense.) Ambas son reflexiones sobre la retribución y la justicia, y a la vez sobre la violencia y el terror. No parece ser gratuita, pues, su disposición paisajística; no es necesario servirse de truenos, tempestades o ciclones para anotar que, a fin de cuentas, el terror se ha hecho atmosférico: todo se ha impregnado de vigor mortal.

\* \* \*

El terror que nos ocupará de aquí en adelante igualmente ocurrirá en medio de todos estos elementos. El terror dieciochesco también es *Mors mundi*, vigor contaminante, fuerza tremenda y fulminante, odio y violencia, venganza y castigo, pero entonces buscará atravesársele la Razón, no con el fin de anularle —como pensarían algunos defensores de la Ilustración, en exceso optimistas— sino, muy por el contrario, de justificarle, como lo demostró en su paroxístico momento la República Jacobina. Entonces, el terror, como la naturaleza, se hicieron razonables. Pero bien sabemos que ese sueño de la Razón produjo

---

<sup>44</sup> P.e., Paret (1997: 37), Cornew (1998) y Hornstein (2005), aunque de seguro el análisis más interesante es el reciente de Meisel (2016: 211 – 225), quien interpreta la serie de “Las miserias y los males de la guerra” como estudios sobre la representación del caos. En palabras del cineasta sueco contemporáneo Roy Andersson, este grabado “es una de las imágenes que me han sacudido por su distancia, su objetividad y su falta de sentimentalidad” (en Lindvquist, 2016: 37). ¿Puede haber atributos más científicos, más modernos, que esos? ...Y a pesar de todo, ese terror sacude, estremece.

monstruos, como tan poderosamente supo mostrarlo ese émulo tardío de Callot que fue Francisco Goya, o como supo mitificarlo con contundencia esa hija teórica de la Revolución Francesa que fue Mary Shelley, en su *Frankenstein, o el moderno Prometeo*, de 1818<sup>45</sup>.

Pero también en América, entre el Caribe y Costafirme, la tierra había producido especies nativas de terror, en muchos casos obedientes a otros ciclos y registros de tiempo y espacio. Un caso paradigmático fue el ocurrido en la antigua Saint-Domingue (Haití desde 1804) donde los negros esclavos se alzaron en 1791 contra sus amos en una masacre aparentemente continua. Otro, el que de aquí en adelante habrá de ocuparnos. La Gran Revuelta Andina de 1780 verdaderamente estremeció de pánico a toda la Suramérica del imperio español de ultramar. En esta convergieron dos tipos de terror, el amerindio y el occidental, no siempre en bandos opuestos. En ambos casos, ocurrieron sobre el principio de arrasar para restaurar el equilibrio. No obstante, como buscaremos sustentarlo a partir del capítulo siguiente, hasta ahí llegan las semejanzas. El terror “blanco” obedeció a una lógica de Estado presuntamente racional, amparada en una razón que bien pudiéramos entender como histórica, antropocéntrica y eminentemente laica<sup>46</sup>. El terror de los insurrectos, en su gran mayoría indígenas, operaba de acuerdo con un universo distinto, con otras realidades de tiempo y espacio, en el que no era sólo era la gente sino el mundo mismo el que se levantaba con furia contra los promotores del caos; era, en consecuencia, un terror explícitamente sagrado. Un

---

<sup>45</sup> Obviamente, los *otros* celebérrimos *Desastres de la guerra* son los que constituyen la serie epónima de aguafuertes de Goya, terminada hacia 1815, en la que el genial zaragozano hizo explícitas alusiones a la obra de su antecesor. En la colección de Goya, cuando menos dos grabados responden casi exactamente al par que aquí ejemplificamos de Callot: el quinto *desastre*, titulado “Y son fieras”, representa un alud de mujeres abalanzándose sobre unos soldados franceses, con una furia justamente feroz; el trigésimo noveno, “Grande hazaña con muertos”, a su vez ilustra la perturbadora escena de un árbol del cual cuelgan desmembrados tres cadáveres, de quienes presuntamente fueron traidores ajusticiados por los resistentes a las tropas francesas.

<sup>46</sup> Por “terror blanco” vinieron a conocerse de manera genérica distintas campañas de represión a diversos procesos revolucionarios o con el fin de restaurar las monarquías del Antiguo Régimen, a partir de la segunda década del siglo XIX. Aquí jugamos con la figura de una manera algo distinta, pero relacionada. Se trata del terror ejercido por el mundo “blanco”, no tanto conforme algún tipo de determinismo fenotípico, pero sí con arreglo a la idea de “lo blanco” como figuración ideológica y cultural de las pretensiones hegemónicas de Occidente, a ser logradas al costo que sea, lo que equivale a decir, mediante el uso y abuso de la violencia y, claro, del terror. Por lo mismo, bien pudiera pensarse que la feroz sofocación de la Gran Revuelta, por parte de la administración colonial española, amén de la contención de los alzamientos caribeños a cargo del imperio napoleónico, constituyeron dos formas tempranas de “terror blanco”, en el sentido habitual del término.



terror que era manifestación de los muertos, de la Muerte clamando por restituir el equilibrio con una Vida previa o posterior a la irrupción de la conquista occidental.

## 2. Tremor (Perú, 1780)

...¿percibían el rumor de una cordillera en marcha?

Manuel Scorza (1972: 190), *Historia de Garabombo el Invisible*

Pachacuti: Tiempo de guerra †

Y también ahora lo toman para significar el juicio final.

Ludovico Bertonio (1612), *Vocabulario de la lengua aymara*

Hablaremos de la Gran Revuelta, no de la “Gran Rebelión”, como se acostumbra. Nuestra razón es simple: en las palabras escogidas para denominar los hechos históricos no sólo hay juicios, sino también una comprensión particular de los fenómenos. En el mundo andino, que no sólo es un eje cordillerano sino un gran complejo cultural que ocurre en relación vital con los Andes, *todo da vueltas*. *Vuelta* (*cuti* en quechua, *kuti* en aymara) es un concepto clave: implica regreso, apaciguamiento, curación, renovación, reciprocidad y retaliación; expresa los ciclos humanos y cósmicos; habita por igual los ámbitos económicos, agrícolas, sexuales, médicos, oníricos, festivos y religiosos; implica —como lo discutiremos más adelante— la inscripción en un devenir en el que las cosas cambian para seguir siendo iguales, y en el que “pasado”, “presente” y “futuro” se disuelven en una sola vivencia. En los Andes, literalmente *la vida da muchas vueltas*.

Visto de esa manera, lo que pasó en el Virreinato del Perú, en 1780, y luego en la Audiencia de Charcas, un año después, fue una *revuelta*: la vuelta de una vuelta; una nueva vuelta de la vuelta. Algo mucho más anejo a la idea occidental de *revolución* que lo que habitualmente se ha querido conceder a este movimiento bifronte y bicéfalo, al que persiste en explicarse como de alcance limitado y circunstancial. Pero a eso nos referiremos luego, con más detalle. Por lo pronto, baste con señalar que esa y muchas otras vueltas han ido o van de la mano con

el temor del mundo; que, por lo general, en los Andes la lógica de sus sociedades predica que lo que le pasa a la tierra le pasa a la gente y viceversa, por lo que cuando la gente se *rebota* lo mismo hace la tierra, o al revés. No tomar en cuenta esa premisa cultural fundamental obnubila la comprensión de lo que allí acontece, al menos para quienes allí viven. Y bien sabemos ya qué connota ese temblor del rebote, esa vuelta. Cuando el mundo se sacude, produce terror.

Sigamos entonces el curso de la Gran Revuelta, particularmente en la fase ligada directamente a la insurrección de José Gabriel Condorcanqui o, mejor, Túpac Amaru II<sup>47</sup>. Ya no más en este tramo es posible auscultar en el personaje y su movimiento la presencia y la intensificación de los temas previamente planteados, así como su imbricación en el contexto colonial hispanoamericano, lo cual le añade un ingrediente étnico fundamental.

La chispa que encendió el polvorín fue la captura y posterior ejecución del corregidor Antonio de Arriaga, por parte de un piquete de indios comandado por Túpac Amaru, curaca de Tungasuca, y su esposa doña Micaela Bastidas, el 4 de noviembre de 1780.

---

<sup>47</sup> Llamarla fase es tanto como decir que reconocemos el proceso como uno que ya experimentaba premoniciones sensibles desde hacía casi un siglo (O'Phelan, 2012) y que, sin lugar a duda, una vez desencadenado con los levantamientos de Tomás Katari en Chayanta y de Túpac Amaru en Tinta, en agosto y noviembre de 1780 respectivamente, tuvo a la par réplicas subsecuentes en un amplio espectro espacial, en particular la insurrección de Túpac Katari en 1781. (Y no sólo en Perú y Charcas; Moreno Yáñez [2014] ha hecho un recuento clásico sobre un número considerable de sublevaciones indígenas en la audiencia de Quito para más o menos el mismo periodo.) Por razones de espacio y por la comparativa mayor afluencia de fuentes primarias y análisis sobre este caso, tomaremos como modelo el alzamiento de Tinta, aunque igualmente aludiremos con frecuencia a las proclamas y acciones del segundo Katari. De todos modos, creemos, y buscamos sustentar en lo que sigue, que lo que sostengamos sobre el rebelde quechua aplica estructuralmente a su alátere aymara. Nos hemos basado en Lewin (1957), que continúa siendo la obra mayúscula de referencia, así su tesis central hoy convenza poco, e igualmente en Campbell (1987), Stern (1987), Bonilla (2005), Serulnikov (2010) y Walker (2014), las dos últimas las mejores obras desde el clásico de Lewin. La literatura sobre la revuelta es previsiblemente extensa, pero nuestro enfoque sobre el terror se benefició, sobre todo, salvo los títulos específicos que citemos en lo que sigue, de Klaiber (1982), Campbell (1987), Thurner (1991), Cahill (1999b), O'Phelan (1995), Robins (2005), Flores Galindo (2008), Marchena (2013) y especialmente Walker (2012; 2014). Aún es frecuente que se estudien por aparte las fases amarista y katarista; sobre la segunda, hemos seguido a Thurner (1991), Robins (2002), Thomson (2002), Serulnikov (2006) y Valle de Siles (2011). Un panorama general sobre el impacto (económico, político, social y cultural) de las Reformas Borbónicas en las poblaciones indígenas de América Latina se halla en Fisher (2000), Garavaglia y Marchena (2005: 85 – 151) y Kuethy y Andrien (2018).

La razón formal para la sublevación fueron los excesos del sistema de *reparto* —es decir, de “la venta forzosa de mercancías superfluas a la población india” según la feliz síntesis de Heraclio Bonilla (2005: 459)—, personificados en la figura de Arriaga, quien con sus medidas retadoras y abusivas era considerado como el responsable directo del debilitamiento económico de varios sectores provinciales, entre estos el de quienes como Condorcanqui se lucraban de la arriería comerciante. Pero como lo ha sugerido Scarlett O’Phelan (1995: 107), otros estamentos de seguro tenían por qué apoyar un levantamiento contra el funcionario y sus disposiciones: los indios para empezar, pues se les sumaba otro tributo a aquel de “tiempo inmemorial” que siempre habían pagado, e igualmente sus caciques, ya de por sí virtualmente reducidos a la íngrima función de recaudadores de impuestos, que por contera asumían y sufrían la deuda adicional de sus súbditos. Y estaban los mestizos, particularmente si eran muleros o artesanos, y los criollos que veían con preocupación cómo el corregidor prefería abastecerse de baratijas y mercancía dañada en los centros chapetones, en detrimento de las haciendas y obrajes locales. Incluso estaban los curas, que se consideraban perjudicados al tener que competir con este advenedizo en la recolección del erario de sus doctrinas y que tampoco era inusual que, por las razones que fueran, asumían la defensa de los indios ante los corregidores, a lo que se sumaba un hecho de no poca monta, que era la reciente excomunión de Arriaga por parte de Juan Manuel de Moscoso y Peralta, obispo de Cuzco, a causa de una continua pugna por sus respectivos fueros y jurisdicciones. Es así como el momento estaba maduro, o eso parecía, para escarmentar al corregidor.

Ahora bien, la gestación del motín venía preparándose cuando menos desde hacía un cuarto de siglo, por sobre y debajo de la superficie. En un estudio clásico, Jürgen Golte (2016) demostró cómo las protestas contra el reparto venían siendo recurrentes y numerosas, y tendían a soportarse sobre una serie de elementos estructurales comunes: la ambición desmedida de los corruptos mandos medios de la administración colonial, a uno y otro lado del Atlántico; la venalidad y el anquilosamiento del estamento caciquil —“un grupo social que, tan económica como culturalmente, se asimilaba en mucho al de los españoles más ricos de las provincias del virreinato” (165)— y, acaso sobre todo, el frecuente recurso a la violencia como medio de coacción a la compra por endeudamiento. El mismo autor

transcribió un vívido testimonio del procedimiento, que vale la pena reproducir en su integridad:

(...) luego que los corregidores llegan a cualquier pueblo de su provincia envían a sus criados con los alcaldes y alguaciles para que de casa en casa, y de hacienda en hacienda, notifiquen a los españoles e indios (de quienes anticipadamente tienen nómina) comparezcan ante si, a sacar el repartimiento, y sus cajeros les reparten no los efectos que piden, sino los que ellos quieren darles, y sin decirles los precios, ni ajustarlos con ellos, les entregan sus envoltorios, y apuntan en el libro de caja su importe para la cobranza(...) Si algunos de los llamados no comparecen, mandan a los alcaldes y alguaciles y mozos que tienen destinados para semejantes diligencias, que los traigan, y si no los hallan, los envían a sus casas el repartimiento o llevan a sus mujeres por fuerza y se lo entregan. A los que se resisten, y no quieren sacar repartimiento, los amenazan con palos, cárcel u obraje, con lo cual se ven precisados a tomar los géneros que les dan y con tal ejemplar los demás no se atreven a repugnar (...)<sup>48</sup>

Esta denuncia la hacía en 1766 un cura de Quispicanchis, en la misma región en que catorce años más tarde ocurriría la captura de Arriaga. Y es justamente a las particularidades de esta zona que Golte atribuyó el que allí se aunaran todos los elementos para que el tumulto pasara a rebelión o, decimos nosotros, a revuelta, a revolución.

El repartimiento de efectos suponía dos presupuestos fundamentales: por una parte, debía existir en la economía campesina un excedente disponible de tiempo de trabajo o de productos; por otra, este excedente debía ser convertible de una u otra forma en mercancías (122). [...] En la región donde ocurre la sublevación general, la posibilidad de convertir un excedente de productos o tiempo de trabajo en mercancías o dinero enfrentaba serias dificultades:

1. La producción de los medios de subsistencia demandaban allí una inversión de trabajo mayor que en las demás provincias del virreinato.
2. La posibilidad de convertir en mercancías o dinero el excedente de fuerza de trabajo y productos allí era varias veces menor que en otras regiones. Esto vale tanto para la minería como para actividades agrícolas o manufactureras (125).

En conjunto, en el área donde se desarrolló la sublevación general estaba más densamente poblada que la mayoría de otras provincias. ...La proporción de indígenas en las regiones sublevadas era muy elevada, lo que debe considerarse como un factor adicional de gran importancia, si se tiene en cuenta el mesianismo indígena que animaba a los campesinos rebeldes (194).

---

<sup>48</sup> “Ynformes de los curas de Oropesa, San Andrés de Checa y Tinta acerca de la consulta formulada por el cabildo de Cusco respecto de los repartimientos hachos por los corregidores” [1766]. Biblioteca Nacional del Perú, C3969. Citado en Golte (2016: 126).

Pero difícil sería atribuirle todas las causas del inicio de la revuelta a móviles puramente económicos o demográficos. Estos motivos tal vez eran los más evidentes, pero no los más arraigados.

Condorcanqui no sólo actuaba en respuesta a sus intereses privados de cacique acomodado, que sin duda lo era, sino tanto más como legítimo descendiente de Túpac Amaru I, el último Inca considerado como tal por los españoles, decapitado en Cuzco en 1572. El curaca venía solicitando desde hacía más de una década que se le reconociera como de sangre real y por ende es muy probable que su involucramiento en la conjura se viniera premeditando desde hacía un tiempo considerable, suficiente al menos como para haber alcanzado a enviar con sus nutridas recuas de mulas, a lugares notablemente distantes, la razón de que *algo* iba a pasar pronto y que los indios debían estar listos, si no es que de hecho estaba anunciando *la vuelta*, el inminente retorno del Inca<sup>49</sup>. Y esto no equivale a decir que por fuerza mayor José Gabriel Túpac Amaru asumiera o capitalizara su identidad como Inkarrí: como el Inca renacido de la tierra, luego de que la cabeza y el tronco de su insigne antecesor se hubieran

---

<sup>49</sup> La no despreciable fortuna del curaca Condorcanqui se estudia en Escalante (2017: 107 – 113). Esta era lo suficientemente robusta como para beneficiarse continuamente del tráfico de treinta y cinco piaras de mulas (de a diez cada una), cuyo trayecto incluía el camino de Buenos Aires, y de las rentas de una plantación de cacao en la provincia de Carabaya (cf. Fisher, 1966: 30 – 31), amén de las deducciones obtenidas del tributo que debía transferir a la Corona. Véase igualmente a del Busto Duthurburu (2018).

Hidalgo Lehedé (1983) demuestra cómo a lo largo de los virreinos del Perú y Río de la Plata (este último recién creado) corrían rumores y mensajes consignados en quipus —inescrutables para la mayoría de los blancos— sobre lo que habría de acontecer promediando el año de 1777, cuando apareciera la mágica cifra de “los tres sietes”, pletórica en significados milenaristas cristianos (*vid. infra*, cap. 5). Entonces ocurriría la revuelta en la que “se había de conocer un Rey Inca por que [*sic.*] era el tiempo anunciado ...que luego se les acabaría a todos los españoles vivir en estos reynos” (121), aserto basado además en supuestas profecías de Santa Rosa de Lima y San Francisco Solano (cf. igualmente a Pease [2012] y a Walker [2014: 32 – 33]). Más allá de cómo Túpac Amaru se concibiera en este esquema, de seguro supo aprovechar la cresta de la ola de estas expectativas. Por otra parte, y en perfecto complemento con este designio, la primera mitad del siglo XVIII —con particular intensidad en 1746, año del terremoto de Lima y el tsunami de Callao— fue pródiga en seísmos y sacudidas de tierra en Cuzco y su periferia. La vivencia y posterior memoria de estas cratofanías telúricas, máxime en la ciudad del Señor de los Temblores (*vid. infra*, la nota 91), configuró un clima mental propicio para que el alzamiento fuera recibido como inevitable por buena parte de la población, tanto la criolla como la indígena (cf. Stavig, 1999: 13 – 14). Como fuera, esa forma de preparación taciturna y virtualmente invisible de una rebelión, hecha según los tiempos y al nivel de la tierra; esta verdadera forma de insurgencia *humilde* es perfectamente coherente con el temperamento cultural andino. Manuel Scorza supo mostrarlo con genio en su pentalogía de novelas sobre la resistencia indocampesina a la Cerro de Pasco Corporation y los terratenientes y el gobierno en general, justamente titulada *La guerra silenciosa* (1970 – 1979).

vuelto a juntar, y que así regresaba para expulsar definitivamente a los chapetones. No podemos asegurar que se hubiera autodenominado así<sup>50</sup>. Muy seguramente la figura de Inkarrí aún estaba por dibujarse en el horizonte del tiempo —tal vez justo a raíz de su ejecución, cinco meses después—, aunque, en cualquier caso, tal vez lo más significativo de la idea radicara en la *noción*, y no sólo en el título, de *Inca*, que, como lo argumentaremos, sí es más probable que el curaca alzado la tuviera muy clara, como clara podía tenerla la mayoría de sus seguidores. Pero que se asumiera como Inkarrí o no es intrascendente; lo importante es que sí parece haber representado un papel afín, todo esto en pos de la *noción* original de *inca*: adaptación tardía del quechua *enqa*, “principio ecológico” (Szemiński, 2016a) que como ha sabido explicarlo muy bien Jorge Flores Ochoa (2002: 614), comportaba y aún entraña para las sociedades de puna “un poder espiritual, capaz de crear y realizar hechos portentosos”, que “concede bienestar a los humanos” y “es el origen de la vida de la gente, los animales, las plantas”. Un ser y un concepto que es comospoiético (creador del Orden) y cosmocrático (representante del poder de ese Orden).

*Enqa* era y es un virtual sinónimo de la *noción* de *kallpa*, acaso más diseminada y conspicua en el mundo andino, y que connota la fuerza transformadora o genitiva (*kamaq*), el vigor, poder o energía de la tierra, la potencia que permite el ejercicio pleno de la memoria, del juicio y del intelecto y, por todo ello, la ocurrencia y la reproducción de la vida en todas sus formas; eso mismo que José María Arguedas dio en traducir como “*amor mundo*” para dar título a un volumen suyo de cuentos, de 1967<sup>51</sup>. El espíritu de todos los seres y las cosas, su

---

<sup>50</sup> Es frecuente ver entreverados a Inkarrí con Túpac Amaru II en la literatura etnohistórica de los últimos treinta años (p.e., Stavig [1999]; Pease [2012]; Gallego [2017]), aunque también es preciso señalar, como lo hizo hace un buen tiempo el jesuita Jeffrey Klaiber (1982: 177) que “no se ha establecido ninguna relación directa entre este mito andino y la figura” del rebelde dieciochesco.

<sup>51</sup> Cf. Gose (1994), La Riva González (2005), Taylor (2015) y Topic (2015). La derivación arguediana es una suposición nuestra; que sepamos, nunca se ha interpretado el título de *Amor mundo* en esa u otra clave. Una de las primeras definiciones de *kallpa* (escrito como *callpa*) es la que suministra en 1608 Diego González Holguín (1989: 44 – 45): “Las fuerças y el poder y las potencias del alma, o cuerpo”—o sea, las facultades aristotélicas: vegetativa, sensitiva e intelectual— y más adelante, “El trabajo”. Muy seguramente está relacionado con el aymara *qallpa*, que traduce la parcela productiva familiar. Y también tiene que ver con *calpa*, el conocimiento oracular o chamánico andino; en tiempos prehispánicos, por medio de éste el Inca se comunicaba con el sol (Ramírez, 2005: 88). Mientras *kallpa* es fuerza objetiva (que imbuye a todos los seres y cosas), *kamaq* es su expresión particular en tanto “alma”, “fuerza espiritual” o “fuerza que se relaciona con la vida” (Tomoeda, 2013: 90). Según Taylor (2000: 8), la raíz

*mana*, es *enqa*, *kallpa* o *kamaq* en el universo quechuaymara. Así pues, Inca era originalmente el soberano imbuido de *enqa* — tanto más por su asociación con el sol—, y no el pueblo en su conjunto, que al contrario era *quechua*<sup>52</sup>. Fueron los cronistas de la Colonia temprana quienes realizaron la sinécdoque volviéndoles incas. El regreso del *Inca /enqa* sería, pues, el de una persona-concepto que restauraba el orden profundo de la vida, perdido desde hacía dos siglos y medio<sup>53</sup>.

---

“*cama-* representa el acto de organizar, de ordenar (poner en orden), de transmitir a otro la capacidad de realizarse”, o sea, se trata de una proyección de *enqa*. Por lo mismo —aunque no hemos logrado encontrar confirmación en otro lugar para esta intuición—, estamos positivamente seguros de que la noción de *encanto*, importantísima en la religiosidad andina, no está tan relacionada con su aparente origen latino (de *incantare*, surtir magia por medio del canto) como con *enqa*, pues, conforme Polia Meconi (1996b: 206), en este contexto “‘encantar’ significa actuar sobre una persona, o cosa, transmitiendo un poder que hace la persona, o cosa, positiva o negativamente activa” y “‘encantado’ significa ‘saturado de poder’ y corresponde con el quechua *camasca* (*kamasqa*)”.

Aparte de éste, otros términos afines hoy en día, en distintas sociedades andinas, son *camasca*, *samay*, *sami*, *espíritu* y *ánimu* (Cf. Godenzzi y Vengoa [1998], Allen [2002a: 178 y ss.], García Escudero [2011], Brosseder [2014: 82 y ss.] y Ortiz [2016]).

<sup>52</sup> Como es bien sabido, no existe hasta el presente una grafía universal del quechua o el aymara, idiomas no sólo enormemente complejos sino sujetos a numerosas y sensibles variaciones regionales, a lo que se suman sus transformaciones históricas. Quien aquí escribe no es quechua o aymaraparlatante, aunque a fuer de trabajar desde hace ya un buen tiempo fuentes históricas y etnografías andinas, se ubica con alguna facilidad en el léxico básico o bien en los conceptos fundamentales para ambas culturas. Es así como se ha respetado en cada caso la grafía, a veces múltiple, de un mismo término, con arreglo a cada texto citado, y no se ha hecho esfuerzo alguno por unificar la escritura, incluso a la hora de invocar reiteradamente conceptos claves, como *wak'a* (que igualmente pudiera encontrarse como *waq'a*), Inca (que a veces aparece como Inka o Inqa) o, al contrario, *enqa* (que también aparece como *enka*).

<sup>53</sup> Cf. igualmente Flores Ochoa (1977: 217 y ss.). José María Arguedas (2012d: 302) sostiene que “«INQA» (inca, conforme la escritura tradicional) ...no significa únicamente Emperador”, sino que “denomina el modelo originante de cada ser, según la mitología quechua”. Añade Claudette Kemper Columbus (1997: 202) que “los rasgos humanos del Inka importan mucho menos que las propiedades que proyecta su figura. Estas propiedades incluyen poderes de fructificación y mortalidad, el control de fenómenos hidráulicos [*como los amaru, vid. infra - adenda nuestra*] y de cambios del tiempo, y mediar la percepción”. Marco Curatola (1977: 84) considera a su vez que (el) Inkarrí es fundamentalmente un ser imbuido de *enqa*: “el poder creador y ordenador de universo, el momento primordial en el que el ‘no-ser’ se vuelve ‘ser’ y el mundo ‘fue’”, razón por la que “el progresivo pasaje del ‘no-ser’ al ‘ser’, en el mito de *Inkarrí*, está representado por el cuerpo del dios que se está reconstruyendo, representado por el cuerpo bajo la tierra, cuerpo que ‘no es’ pero que ‘ha sido’ y que ‘será’”. Lo cual se alinea con lo consignado por Franklin Pease (1973: 85) en una obra clásica: “Inkarrí es, así, constructor. En agosto de 1971, un comunero del área de Sicuani [*antiguo dominio del curaca Condorcanqui - adenda nuestra*] me preguntó si el Inka, un inka, cualquier inka, había tenido ‘poder’; al inquirir sobre esto, se me respondió ‘poder para hacerse mover solas a las piedras’. La imagen es clara y parece extendida por toda el área andina, la unanimidad de estas versiones es evidente”. Un buen análisis de las implicaciones del devenir de *enqa* en el Inca colonial, muy al orden del día, lo adelanta Tetsuya Amino (2015). A partir de un erudito análisis



Pero esto tampoco significaba que, de existir un determinante en ese orden de ideas, llamado Inkarrí o de otra manera, no pudiera haber también una carga equivalente de pragmatismo o de franca demagogia en los anuncios del rebelde. Mal que bien, estos factores siempre están presentes al lado de la genuina iluminación en muchos líderes carismáticos, máxime, aventuraríamos, cuando se trataba de alguien que por fuerza mayor tenía que mediar entre dos universos culturales asaz distintos, el occidental y el indígena, así fuera para cortar el vínculo entrambos.

Aun así, de lo que no puede haber duda, es de que en el aire estaba la certeza de que *algo* grande se venía preparando: un genuino *pachacuti*, una remoción telúrica (literalmente, una “vuelta de la tierra” y del espacio-tiempo, un retorno), y por consiguiente, una circunstancia en la que *el mundo se iba a poner al revés*: “que vuelve o ...que trastorna o trueca el mundo”, según lo había definido el Inca Garcilaso (1943: I: 284) en sus *Comentarios reales* de 1609, cuya lectura sabemos que influyó decisivamente al caudillo de Tinta<sup>54</sup>. Pero asimismo, y por

---

comparativo de glosarios andinos, desde el siglo XVI hasta la década de 1970, Jan Szemiński (1997: 336) concluye que es “obvio que Inqa es más bien una palabra panandina”, aunque como tal “falta en los diccionarios aymaras utilizados”.

Por demás, es muy probable que el término político para llamar al jerarca ni siquiera fuera *enqa* sino *qozqo*; cuzco, ni más ni menos. Según la muy convincente interpretación de Susan E. Ramírez (2005: 7), “la persona de ‘el Cuzco’ era de hecho el centro o el ombligo del mundo inca” (o mejor, quechua). Este, “en el sentido físico tanto como en el simbólico, conectaba a sus súbditos vivos con sus ancestros muertos, y a la larga, con el sol y la luna” (*ibid.*). Pero, *qozqo* también entrañaría de conformidad el lugar de asiento de ese “ombligo”, razón por la cual doquiera que el soberano tuviera residencia —por ejemplo, Cajamarca— sería un *qozqo* (Herring, 2015: 26). La situación no riñe con *enqa* como persona-propiedad y, antes bien, la reafirma. El *qozqo* organizaba el mundo gracias a estar imbuido de *enqa*, y transfería esta fuerza-principio al tiempo-espacio (*pacha*) en el que se encontraba y, por supuesto, a los seres que lo habitaban. (Con frecuencia, a este *qozqo* se le refiere en la literatura etnohistórica como Sapa Inca, “el único Inca o con *enqa*”, pero también “el que mayor o más grande *enqa* tiene”. Evidentemente, hay una importante diferencia entre ambas formas de traducirlo y, mientras la primera pudiera servir como sustento a los reclamos faccionales en un clima de guerra civil como la que encontró Pizarro al arribar al Perú, la segunda se nos antoja como una más plausible descripción del más importante atributo del *qozco*.)

<sup>54</sup> Las discusiones más comprensivas sobre el Inkarrí —o sobre Inkarrí, a secas— se encuentran en Ossio (1973), Pease (1973), López-Baralt (1998), Ossio (2000), Omer (2013) y Husson (2017). No obstante, como más adelante lo expondremos arriba, los estudios antropológicos e históricos de las dos últimas décadas demuestran un giro radical en la interpretación de esta entidad mítica. Tal vez la muestra más drástica de escepticismo sobre su relevancia en tiempos coloniales, e incluso sobre su antigüedad, sea la de Juan Carlos Estenssoro Fuchs (2003: 355) quien la considera “en parte” creada por los antropólogos en la década de 1950, y rápidamente puesta al servicio de las inquietudes políticas y académicas del

---

momento. (La otra y primera “parte” habría emanado de los sermones del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, célebre por su transcripción del *Runa Yndio Ñiscap* de Huarochirí.) Huelga decir que no coincidimos con esta interpretación —basada, en cualquier caso, en una crítica a la etnografía que recogió la información y no en la imposible datación del tema—, en tanto consideramos que el ropaje de la idea es lo de menos. Los mitos suelen experimentar continuas metamorfosis con arreglo al devenir de las sociedades que los piensan y viven, pero hay elementos nucleares que subsisten casi invariables, y el del Inkarrí no parece ser la excepción, puesto que sabe sintetizar muy efectivamente el pensamiento telúrico andino; pensamiento que armoniza la vida —o mejor, las vueltas— de la tierra, a pequeña o gran escala, con lo que le sucede a la gente. Es por eso por lo que el Inkarrí no es, en cierto sentido, sino una concreción del concepto, comprobadamente muy antiguo, de *pachacuti*, entre otras cosas por ser este también el nombre del Inca paradigmático, fundador del Tawantinsuyo. (Cf. las muy interesantes consideraciones de Vega-Centeno (2011) sobre la figuración arguediana de Inkarrí.) Y como fuera, está el aserto de irrefutable antigüedad hecho por Juan de Solórzano Pereira (1647: 159), de que “en el Perú ay Indios, que supersticiosamente creen que ha de resucitar su Inca, i que para él guardan todas las minas ricas de que tienen noticia, sin q[ue] por ruegos, amenazas ni castigos aya alguno que quiera manifestarlas á los Españoles, imitando en esto a los malos genios”.

Bien pudiera estimarse al *pachacuti* como parcialmente equivalente con la *καταστροφή* (katastrophé) griega: ésta también connota una vuelta, una terminación trascendental, y no sólo telúrica, pues el concepto andino de *pacha* comporta por igual espacio y *tiempo* (Cf. Harris y Bouysse-Cassagne, 1988; Yaranga Valderrama 1991). Aun así, sus dimensiones rebasan lo que puede tratarse en este espacio: sobre su importancia, complejidad y resiliencia, consúltense al respecto a MacCormack (1988), Pease (1991), Szemiński (1993) y Flores Galindo (2008). José Imbelloni (1946: 86 – 87) compuso de igual forma un estudio clásico y particularmente agudo sobre el inca epónimo, también conocido como Pachacúteq, en el que compiló varios significados del término a partir de crónicas del Perú colonial. De entre su sugestiva organización, algunos resultan especialmente significativos: “el que trastorna el mundo” para el cacique cochabambino Catari (que así se lo comunica al jesuita Anello Oliva, hacia 1628); “reformador del mundo” (Blas Valera), “volvedor de la tierra y la hacienda” (Sarmiento de Gamboa), “el que es desheredado de lo suyo” (Martín de Morúa), “vuelta del tiempo” (Juan de Betanzos y Bernabé Cobo) y “mudamientos de tiempo” (según un informante de Cristóbal Vaca de Castro). También incluye el gran antropólogo ítalo argentino a Guamán Poma (1992: 74 [94 – 95]), pero es preferible transcribirle *verbatim* por todas las implicaciones de lo que escribió: según el lucano, *pachacuti* es “el castigo de Dios ...Y en esta uida como emos visto el rreuentar el bolcán y llouer fuego del infierno y arena solar una ciudad y su comarca. ...Y también se dize milagro del temblor de tierra y murir mucha gente y un rreliгиозo, prior de la horden de Santo Domingo [cuya iglesia y monasterio había sido edificado en Cuzco sobre el antiguo el templo del Sol conocido como *Qurikancha—adenda nuestra*], y ...también se dize el milagro de las pistilencias que Dios envía de saranpión y birgüelas y garrotillo y paperas. ...[Y] se dize milagro y pistilencia de que cómo se despueblan y salirse ausentes los indios de sus pueblos de este rreyno”. Como será fácil constatarlo, el reflejo de *todas y cada una* de estas acepciones puede inferirse a partir de una traducción cultural de lo que ocurre en la Gran Revuelta. Concluye Imbelloni (*op. cit.*: 116) que *pachacuti* puede así resumirse en “el trastorno o truecarse de la Tierra y de la Edad’. ...En otras palabras, el verdadero objeto es la crisis que afecta al Mundo o al Tiempo, y no otra cosa: ese período relativamente breve que, anunciado por signos celestes o *portenta*, se manifiesta con toda su cruel naturaleza de suspensión de la vida y del calor, por medio de la obscuridad”. Un eclipse, por ejemplo, o por qué no, añadiríamos nosotros, esa situación recurrente en las versiones nativas sobre Inkarrí (véase la nota anterior) en que éste amarra o detiene a su padre el Sol: i.e., “amarró al Padre Sol, para que durara el tiempo, para que durara el día. A fin de que Inkarrí pudiera hacer lo que tenía que hacer” (Arguedas, 1975: 40); “el sol es atado [por Inkarrí] para el último descanso de la jornada de trabajo en que se masca la coca. Dicen que ese Inkarrí solía amarrar al sol hasta que se acabara el trabajo” (Ossio, 1973: 463); y sobre todo “Inkarrí amarró al Sol para que el tiempo durara. También amarró al toro [vid. *infra*]. ...Cuando el mundo se voltee, va a regresar Inkarrí y va a andar, como en las épocas antiguas” (Ortiz Rescaniere, 1973: 132). Ese “trabajo”, aparte de ser evidentemente agrícola —o sea, de remover la tierra para

lo mismo, ese *pachacuti* no era otra cosa que, como ya lo advertimos, una verdadera *revolución*: algo mucho más estructurado y temible que cualquiera de los tumultos o levantamientos episódicos que desde hacía un siglo venían sacudiendo la región andina, que igualmente presagiaban el *pachacuti* decisivo, y que en virtud de esa particularidad debía ser escenificada cuidadosamente desde el primer acto, a más de en concordancia con esa forma especialmente efectiva de plasmar el pensamiento y la consciencia histórica de los pueblos andinos que era —y en cierta medida sigue siendo— el teatro<sup>55</sup>. El momento de su ocurrencia debía, pues, sugerir todos los motivos esenciales de la insurrección, y uno de estos era el terror<sup>56</sup>.

---

sembrar y cosechar o, como se dice en el Sur colombo-ecuatoriano, *cutear*— pudiera tener otra connotación pseudo-cristiana y mesiánica: concluirlo equivaldría al “*Consummatum est*” del salvador crucificado (Juan 19, 30), últimas palabras a las que según Mateo, Marcos y Lucas sobrevinieron un eclipse y un terremoto, y al cabo de tres días, la Resurrección.

Sobre la decisiva influencia de los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso sobre Túpac Amaru II y cómo estos, al decir de doña Micaela Bastidas, “le abrieron los ojos” a su marido, cf. O’Phelan Godoy (2018). Escalante (2017: 86), en cambio, especula que esta figura podía aludir a una posible iniciación masónica del curaca Condorcanqui en Lima.

<sup>55</sup> Aunque esta elaboración es fundamentalmente nuestra, se inspira en la discusión adelantada por Franklin Pease (1991: 31 - 32) sobre el papel del teatro andino como transmisor de la memoria en tiempos coloniales. Cf. igualmente a Beyersdorff (s.f), Wachtel (1971: 65 - 98), Meneses (1992), Millones (1992) y Flores Galindo (2008: 56 - 66).

<sup>56</sup> Etimológicamente, una revolución es un concepto muy parecido al de *cuti*: dar una vuelta o un vuelco. Según la definición canónica de Theda Skocpol (1979: 4 - 5): “Las revoluciones sociales son transformaciones rápidas y básicas de las estructuras estatales y clasistas de la sociedad, y vienen acompañadas, y en parte son llevadas a cabo, por revueltas desde abajo, soportadas en la clase. Las revoluciones sociales se distinguen de otros tipos de conflictos y de procesos de transformación, sobre todo por la combinación de dos coincidencias: la coincidencia del cambio estructural en la sociedad con la agitación de clase, y la coincidencia de las transformaciones política y social. En contraste, las rebeliones, incluso cuando son exitosas, pueden involucrar la revuelta de las clases subordinadas, pero no resultan en el cambio social. ...Lo que es único a la revolución social, es que los cambios básicos en las estructuras social y política ocurren juntos, de una manera mutuamente reforzadora”. Según premisas que conjeturamos parecidas, Campbell (2005: 137) sostiene que “un análisis del comportamiento de Túpac y su estado mayor aclara que el movimiento nunca tomó forma de rebelión campesina dirigida a cambiar un orden social”. Estimamos, sin embargo, que en ambos casos —y, de hecho, en muchos otros— la solución tipológica estructuralista no toma en cuenta un factor decisivo como lo es la cultura, o si se quiere, el componente étnico. En ese sentido, una categoría social como la de clase se homologa o se diluye en una condición como la de casta, con arreglo a su uso colonial. Así, si bien puede ser demostrable que el carácter clasista de la Gran Revuelta fue poco acentuado —tanto más si cuestionamos la determinación del campesinado como clase—, resulta más bien evidente que constituyó un movimiento indígena de inusitadas proporciones demográficas y espaciales, cuya agenda radical no puede sino comprenderse como una “transformación rápida y básica de la estructura estatal y clasista de la

Fue así como ocurrió el apresamiento del corregidor Arriaga, emboscado a poca distancia de Tinta ese 4 de noviembre de 1780, día de San Carlos y por ende en el onomástico del rey Carlos III. El cacique —¿o debiéramos decir ya, desde ese instante, el Inca? — y su *qoya* doña Micaela —mujer sagaz y de armas tomar— le hicieron encerrar y encadenar, y le obligaron a escribir varias misivas solicitando que le trajeran el tesoro del Cabildo en Cuzco, supuestamente para reunir fondos contra un ataque pirata. Aunque se trataba de una falsa alarma, sí estaba siempre presente la posibilidad de una arremetida británica, máxime de cara a las especies que propagaban exiliados americanos en Londres como el jesuita Vizcardo y Guzmán, o ciertos pasquines aparecidos en Arequipa que aparejaban un complot inglés para atizar la insurrección incaica y poner en el trono virreinal a cierto “Casimiro III”<sup>57</sup>.

No parece haberse reparado en la ironía de la situación, pero con este secuestro el caudillo parecía estar haciendo una parodia de la captura de Atahualpa en 1533. Ya incorporaba el Amaru un aderezo teatral, gesticulante, en la trama de este primer golpe maestro, y lo sellaba con una, con otro tipo de máscara: ante las protestas del cautivo y sus asociados, aprehendidos

---

sociedad” —¿o qué otra cosa implicaba que los indios expulsaran a los españoles (si no de facto, al menos de sus cargos) y asumieran el poder, para restaurar un orden que se suponía trastocado desde hacía dos siglos y medio? Esto no implica que todos los estamentos indígenas del Perú hayan seguido al Inca, y bien sabemos que, por distintas razones, algunas de estas arraigadas en las tensiones propias de la diarquía tradicional andina, la gran mayoría de curacas o de la élite incaica de Cuzco —como fue el caso del celeberrimo brigadier Mateo Pumacahua [*vid. infra*]— fue hostil a los tupamaristas o los tupakataristas y optó por el bando español. Pero como lo afirma sin ambages, quién si no, Alberto Flores Galindo (2008: 111): “El caso de Túpac Amaru trasciende a todos estos ejemplos: por su composición social, objetivos y efectos conseguidos en la estructura colonial, es imperativo recurrir al calificativo de revolución”. ...Revolución, eso es, en concordancia con la idea de tiempo y devenir andinos: una transformación radical, ciertamente, pero en sentido estricto más una *de-volución*, cuyo objetivo no era la independencia de España sino el retorno de un *statu quo* en el que la presencia de los españoles y de España fuera subordinada, inocua o inclusive removida. Curiosamente, la edición de 1780 del Diccionario de la Real Academia Española trae unas acepciones para la palabra *revolución* que son del todo pertinentes para lo que de aquí en adelante discutiremos con respecto a la Gran Revuelta: “La acción de revolver o revolverse. ...Inquietud, alboroto, sedición, altercación. ...Conmoción de alteración de los humores entre sí. ...Mudanza o nueva forma en el estado o gobierno de las cosas”.

<sup>57</sup> Cf. Lewin (1957: 163 – 165). De hecho, con alguna recurrencia las comunicaciones coloniales sobre la revuelta aludían a, por ejemplo, “el rebelde y traidor Joseph Casimiro Tupac-maró”, como lo llamaba el obispo de Tucumán (CIP: 226), o a “nuestro Catholico Rey Casimiro Inca Tupac Amaro”, según una “real cédula” expedida a nombre de este e incautada a Tiburcio Ríos, representante del ayllu Chulpa de Chayanta (Lewin, *op. Cit.*: 835). Szemiński (1984: 228 – 229) analiza otras referencias similares, aunque ventila la suposición de que Casimiro fuera alguien distinto, o al menos una invención de la facción rebelde de Oruro.

uno a uno con partes del tesoro que éste les había trampeado en despachar, les respondía invocando que la medida había sido dispuesta por el mismísimo Rey; incluso, que el monarca de Ultramar le había designado a *él* para llevar a cabo su voluntad de que “no hubiere alcabala, aduanas, ni mina de Potosí, y que por dañino se quitase la vida al corregidor don Antonio Arriaga”<sup>58</sup>. De allí en adelante y durante buena parte de la revuelta, Túpac Amaru II se serviría frecuentemente de la máscara de Carlos III, así como se ha sostenido que lo hizo la siguiente generación, ya independentista, con la máscara de su nieto Fernando VII para darle visos de legitimidad a su propio programa político<sup>59</sup>. Acto seguido procedió a ejecutar la sentencia, a 10 de noviembre. Arriaga fue degradado ritualmente, vestido de reo, paseado delante de una multitud que al parecer entendía muy bien la situación y compartía la malquerencia hacia su persona, confesado por un cura y ahorcado algo truculentamente, pues el verdugo designado se estrenaba en el oficio y no era otro que un zambo que había sido su esclavo. Los espectadores fueron pasando frente a su cadáver, insultándole en quechua, espetándole “*¿Judio manachu caita rurahux canqui?* —“Judío, ¿no solías hacer esto?”<sup>60</sup>.

Una crónica escrita sobre el humo de los acontecimientos supo capturar el fervor del momento y hacer síntesis del programa despertador del Inca<sup>61</sup>:

---

<sup>58</sup> Testimonio del genovés Santiago Bolaños, habitante de Tinta, recogido en enero de 1781 (en NCDIP: 3: 592 – 593). Iguales móviles los describía el Inca en su propio puño y letra, en una carta a Josef Paredes, canónigo de la iglesia de La Paz (CDIP: 2: 461).

<sup>59</sup> Cf. Lynch (1973: 55), Landavazo (2001) y Portillo Valdés (2006: 67).

<sup>60</sup> En Walker (2014: 4 y 284, n.13), quien parece ser el único que ha reparado en este interesantísimo detalle. La frase proviene de uno de los varios testimonios dados por Antonio López Sosa, cura de Pampamarca y Tungasuca, quien por demás fungiera como confesor de Arriaga en sus últimas horas. Según el mismo autor, la traducción del sentido del insulto fue el producto de “una empresa internacional” de desciframiento.

<sup>61</sup> El Diccionario de la Real Academia define justamente en su edición de 1780 *despertador* como “El que despierta, ó tiene el cuidado, ó incumbencia de despertar á otro”, o como “Las cosas que dan mucho cuidado, desvelan y despiertan del olvido y descuido”. Como lo reiteraremos más adelante, en las culturas andinas indocampesinas se suele concebir la idea del devenir como una en la que la vida humana sigue el curso de la vida de la tierra, si no es que hace parte de ella. En consecuencia, las sociedades experimentan ciclos similares a los de las semillas: tienen tiempos de siembra, de crecimiento, de aparente decaimiento o simplemente de larga latencia, estos últimos explicados también, analógicamente, como períodos de sueño o de olvido. No es raro, entonces, que los procesos de reavivamiento étnico —de suyo, casi siempre vinculados a la recuperación de tierras y derechos— se expliquen con relación a momentos de reverdecimiento en los que se empieza a recordar o a despertar colectivamente. Por lo mismo, nos parece mucho más atinado referirnos a un discurso despertador o a

Asistian [*a la ejecución del corregidor*] mas de seis mil hombres entre Yndios y Mestizos que rodeaban el Pueblo, y havia hecho bajar de los inmediatos, a los quales intimó en su lengua natural, vestido ya de las insignias reales que usaban los Incas, diciéndoles: *Que era llegado ya el tiempo en que debian sacudir el pesado yugo que por tantos años sufrían de los Españoles, y se les gravaba diariamente con nuevas pensiones y hostilidades: que sus arbitrios iban hasta executar iguales castigos en todos los Corregidores del Reyno; exterminar a todos los Europeos, y quitar Repartimientos, Aduanas, y otros semejantes exacciones que a dictamen suyo desolaban el Reyno. Añadía que en nada contravenía a la obediencia del Rey: que rezarcia los quebrantos que observaba en la Fe Catolica, pues ella era toda su veneración, y el Cuerpo Eclesiástico su respeto: que removidas las injusticias, su único anhelo era conquistar la fe de los Yndios gentiles, y retirarse a gozar el fruto de sus expediciones: que no desmayasen en lo comenzado y lograsen su libertad: que bien sabian que el amor que en esto les manifestaba tendría por fin el perder la vida en semejante suplicio, como el que acababan de ver, pero que lo llevaría con gusto por dexar la gloria a su Nación de verse ya restaurada a su antiguo estado.* Pusose un cordel al cuello para mas conmovier a los Yndios con el instrumento del suplicio que se habia enunciado, trayéndole sobre sus vestiduras a cuya vista todos en confusa griteria se ofrecieron a seguirle, y perder sus vidas antes que desampararle. [...] Luego extendió un Bando con este principio: *Don Josef Gabriel Tupac Amaru Inca, de la Sangre Real, y tronco principal.*<sup>62</sup>

“*Que era llegado ya el tiempo...*” Tal vez la comparación sea impertinente o desproporcionada, pero ni siquiera un hecho tan emblemático como la toma de la Bastilla en París, nueve años después, expresa tan bien en un solo cuadro esa idea de “mundo al revés”, de *pachacuti*, de vuelco y trastorno de la tierra y de la irrupción de *otro* tiempo, simultáneamente “nuevo” y “antiguo”. En el término de seis días, el orden colonial parecía haberse puesto de cabeza, tanto así que el obispo Moscoso, otrora deferente con Túpac Amaru, podía lamentarse luego, en una de sus melindrosas cartas al visitador José Antonio de Areche, de no poder “contener las lágrimas al considerar en qué disposición se hallaría un hombre conducido a la horca por un indio Cacique<sup>63</sup>”. Y ajusticiado por un zambo, convendría agregar.

---

una ideología despertadora que a utopías o milenarismos, que al fin y al cabo son ideas que remiten al esquema histórico occidental.

<sup>62</sup> “Relación del mas orrendo atentado que cometiese Josef Gabriel Tupac Amaru, cacique de Pampamarca en la persona del corregidor de Tinta, jurisdicción del Obispado de Cuzco: y otros graves delitos que executo” (“Tinta, a 10 de Noviembre de 1780”), en CDIP: 2: 255 – 256. La ortografía y las cursivas son originales.

<sup>63</sup> “Carta del Obispo Moscoso al visitador Areche” (“Cuzco y Noviembre diez y siete de mil setecientos ochenta”), en CDIP: 2: 278.

Pero, aunque la noticia de la ejecución del corregidor tenía por qué viajar rápido y lejos, el Inca no parecía querer soltar aún todas las amarras con la sociedad pigmentocrática y estamental. En particular, manifestaba sólo la intención de castigar a los malos funcionarios y sus cómplices, pero no a los criollos ni mucho menos a los curas, que bien sabía que eran aliados clave. Aun así, todo da para pensar que, a partir del ahorcamiento de Arriaga, el tiempo empezó a correr más veloz que sus intenciones, al menos las iniciales. El 17 de noviembre, un día después de haber decretado por bando la libertad para los esclavos que se apartaran de sus amos, y tras una semana de comandar el asalto y el saqueo de las haciendas y los obrajes circunvecinos, su hueste creciente de insurrectos —que las crónicas contemporáneas calculaban en alrededor de 6000, aun cuando no sería de extrañarse que hubiera una exageración sustancial— llegó a Sangarará, al noreste en el camino hacia Cuzco, a toparse con las tropas que desde la ciudad se habían enviado para detenerles, bajo el mando conjunto de los corregidores de Paucartambo, Tiburcio Landa, y Quispicanchis, Fernando de Cabrera. “Antes de rayar el día —escribió un testigo del lado realista— se sintió en el temblor de todo el terreno, que era mucha gente enemiga que se acercaba”<sup>64</sup>. En un lance confuso, Cabrera y su gente terminaron masacrados dentro de la iglesia, cuyo techo, al explotar su reserva de pólvora —otros dirían que incendiado por los rebeldes—, les colapsó encima. Landa murió lanceado. El cálculo de entonces fue de 576 víctimas mortales (Walker, 2014: 52).

Luego se dijo que el Inca saboreaba el recuerdo de Sangarará como el “teatro de sus proezas”<sup>65</sup>, pero esto lo escribía el mismo Moscoso, que no sin razón condenó el hecho como sacrílego y procedió a excomulgarle “por incendiario de las capillas públicas..., por grasador de los

---

<sup>64</sup> “Relación de la derrota lamentable que el traydor Tupac Amaru consiguió de la expedición militar... al mando del general Dn. Fernando Cabrera...” (s.f), en CDIP: 2: 289.

<sup>65</sup> “Carta del Obispo Moscoso al visitador Areche” (“Cuzco y Enero diez y seis de mil setecientos ochenta y uno”), en CDIP: 2: 451.

caminos, por rebelde Traidor al Rey, Nuestro Señor, por revoltoso, perturbador de la paz y usurpador de los Reales Derechos”<sup>66</sup>.

Un presunto sobreviviente aseguró en su relación que

a excepcion de algunos Yndios y Mestizos que se pasaron a los Contrarios: y un Español que revestido de Sacerdote escapó la vida mediante este adbitrio, todos los demás quedaron sacrificados al furor de aquellos Barbaros. Los cadaveres fueron enterrados: después de orden de Tupac Amaru, pagando al Cura un peso por cada uno. No puede omitirse lo que executó el Rebelde con el difunto Cabrera, que viendo el Cuerpo tendido en el suelo y dando le con el pie en la caveza dixo: Este por cabeza dura se vé de éste modo: y prosiguió en el reconocimiento de los demás oficiales muertos.<sup>67</sup>

El cuadro evidentemente fue pintado con los colores de la abyección, pero pudiera ser posible que quien lo compuso no fuera otro que el español que huyó disfrazado de cura, o sea, un testigo directo de tan demostrativo puntapié. Sea quien haya sido el declarante, concluyó indignado asegurando que: “Este funesto suceso dio alas a los Ynsurgentes para bolar con rapidez en sus progresos. Perdieron aquel horror y natural compasión que exige la humanidad con la vista de un espectáculo ...a que por muchos años no estaban acostumbrados”<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> “Excomuni3n de Túpac Amaru”, noviembre 14 de 1780 (en NCDIP: 3: 48). Por “grasador” (del latín *grassator*) se entiende asaltante, bandolero; el término nunca ingresó a la lengua castellana oficial, pero se mantuvo en la jerga jurídica hispanoamericana hasta el temprano siglo XX, así como el de “grasaci3n”.

<sup>67</sup> “Relaci3n de la derrota lamentable que el traydor Tupac Amaru consigui3 de la expedici3n militar... al mando del general Dn. Fernando Cabrera...” (s.f), en CDIP: 2: 288 – 289. Pudiera haber un acto premeditado en el gesto del Inca vencedor. Aunque se trata de una fuente que no podía tener presente el Amaru, no deja de ser indicativo lo que Sarmiento de Gamboa (1942: 98) narra sobre Cápac Yupanqui humillando ritualmente a sus enemigos chancas, trayéndolos presos a Cuzco, desfilándolos ante la muchedumbre “Y en llegando a la Casa del Sol echaban en el suelo los despojos y prisioneros, y el inga pasaba sobrellos pisándolos y diciendo: ‘A mis enemigos piso’”.

<sup>68</sup> Valga observar que el rebelde dio en persona una versi3n sustancialmente distinta de los hechos, tan creíble desde la distancia como la de sus acusadores: “Tambien havran culpádome la quemazi3n de la Yglesia de Sangarará”, escribi3 a un cura de La Paz, “pero aseguro a V. que los Caballeros que vinieron, andubieron como unos barbaros, porque haviendose introducido estos en dha. yglesia, iniciaron la Guerra de alli, y tiraron un cañonazo del qual mataron seis Yndios en el cementerio de la Yglesia. Yo llevaba animo de que nadie pereciese, por lo que escribi una dirigida a los Criollos que alli estaban, y oyendo esto los Chapetones, quitando la vida a varios, estando el Santisimo Sacramento descubierto fue causa de que el Cura de esa Doctrina cogió a nuestro Amo, y se sali3 fuera con él; y quiso Dios que la misma polvora que introduxeron adentro, prendió fuego a la Yglesia, y la consumi3” (“Carta que Josef Gabriel Tupac Amaro escribi3 al Dr. don Josef Paredes can3nigo de la iglesia de La Paz....”, Estancia de Chuquibamba, cerca de Ayaviri, enero 26 de 1781, en CDIP: 2: 461).



Por su parte, el descargo presentado en Cuzco, cinco días después del insuceso, por el capellán de la diezmada tropa, Juan de Mollinedo, ampliaba la ignición de la iglesia y las atrocidades de los alzados casi al nivel de una conflagración cósmica:

El que escapaba de las llamas del voraz elemento, caía en las manos no menos voraces de los rebeldes. La matanza universal, el lastimoso quejido de los moribundos, la sanguinolencia de los contrarios, los fragmentos de las llamas; por hablar en breve, todo cuanto se presentaba en aquel infeliz día conspiraba al horror y a la conmiseración, mas ésta jamás había sido conocida por los rebeldes, ciegos de furor y sedientos de sangre. No pensaban, sino pasar a cuchillo a todos los blancos y en presentar a la vista de los hombres un espectáculo horroroso y sangriento.<sup>69</sup>

No muy lejos del lugar de la masacre, a lo sumo a un día de camino a pie hacia el sur, estaba y está el pueblo de Huaro, todavía una doctrina de indios en 1780. Veintidós años más tarde, en las paredes de la iglesia de San Juan Bautista, plasmó el artista acomayino Tadeo Escalante una representación del Juicio Final que, más que evocar inspiraciones europeas de una era anterior, inmediatamente traen y de seguro traían a la mente de sus espectadores una palabra poderosa: *pachacuti*. Eso mismo que había pasado en Tinta y en Sangarará.

---

<sup>69</sup> En NCDIP: 3: 532. Las dos últimas frases son una sola en la transcripción consultada, pero en aras de la claridad la hemos dividido.



**Figura 19**  
*Infierno*  
 Tadeo Escalante (1802).  
 Sotacoro de la Iglesia de San Juan Bautista en Huaro.

Pero también de lo acontecido en Sangarará provino *otro* y muy distinto cuadro. Se trata de un tríptico al temple sobre sendas pieles de cabra, compuesto hacia la segunda década del siglo XIX y que representa, en elocuente simultaneidad, tres momentos distintos del combate. Según Pablo Macera (2009a: 17), que identificó la obra como tal a mediados de la década de 1970, estas serían: “I) El avance de las tropas indias desde las alturas de Tinta, II) La entrada triunfal de Túpac Amaru y III) La batalla y la captura del pueblo de Sangarará”<sup>70</sup>. Asimismo,

<sup>70</sup> Precisa el insigne historiador, a renglón seguido, que “Estas partes fueron dispuestas de tal modo que obligan a una lectura de derecha a izquierda. El orden resultante no coincide estrictamente con la seriación histórica... El artista advirtió, quizá, que la discordancia entre la sucesión real de los hechos históricos introducía, por sí, un elemento de fantasía, donde podía actuar más libremente. Podía entonces combinar el realismo histórico con exigencias más amplias relacionadas con su concepción plástica del

aventuró Macera que su autor sería el mismo Tadeo Escalante, sugestivo muralista mestizo nacido hacia 1770, de quien hoy en día sabemos que era familiar distante del rebelde y que se hallaba emparentado por vía materna con otra cabeza importante de la Revuelta, Tomasa Tito Condemayta, cacica de Aco y Acomayo<sup>71</sup>. Aunque la atribución nos parece discutible por razones estilísticas, de ser efectivamente una obra de Escalante, sería tanto más revelador. Es muy probable que el artista, todavía niño, hubiera sido testigo en Cuzco de las ejecuciones del caudillo y de su tía —sometida al garrote vil y luego hecha cuartos— y esto bien pudiera haberle dejado no sólo una huella traumática, sino un lávico rencor por los españoles. Como fuere, sabemos que pintó en los muros de su casa en Acomayo su escudo nobiliario, en el que se mostraba como descendiente del linaje de Atahualpa, y que, en un molino en las inmediaciones del mismo pueblo, cuyas gentes habían apoyado masivamente el alzamiento de un cuarto de siglo atrás, dejó plasmada una notable genealogía de los Incas. En ambos casos, ya por entonces este tipo de emblemas públicos estaban prohibidos, justo como resultado de la punición a la Gran Revuelta.

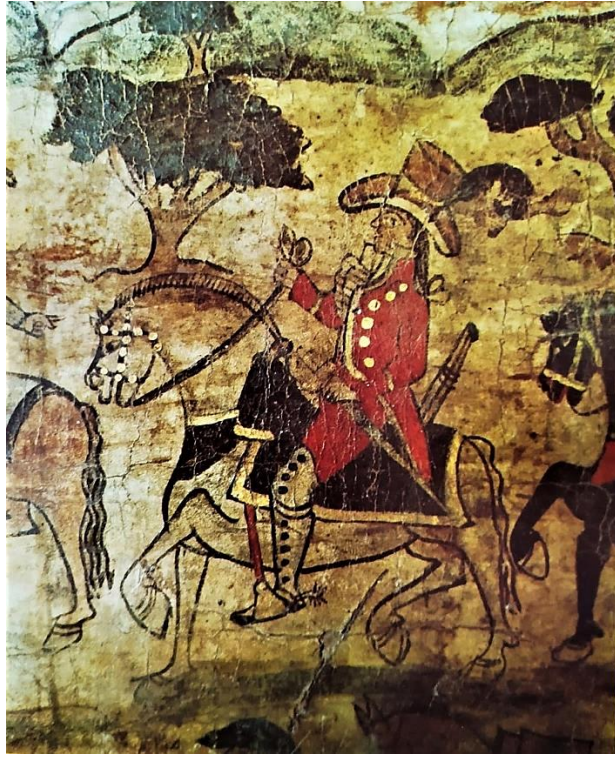
Más aún, Escalante elaboró y terminó en 1802 los famosos frescos para la iglesia de Huaro, justo en la vía de Quispicanchi, de los que ya comentamos su aterrador *Infierno* en el

---

espacio y su propia imagen del tiempo y de la historia” (Macera, 2009: 17.). Margarita Gentile (2010) ha sugerido que justamente este tipo de lectura pudiera ser similar a la de los *tocapus*, esos conjuntos o sucesiones de cuadrados policromos con figuras interiores que adornaban envases y textiles incásicos, y que constituían una verdadera forma de narración, como cuando aparecían en los *queros* —vasos a los cuales nos referiremos más prolijamente luego—, o en los *uncos*, las finas túnicas masculinas o “bestidos axedrezados” de los que el célebre perseguidor de idolatrías Cristóbal de Albornoz (1989: 172) recomendaba que fueran decomisadas, porque al lado de otros símbolos, como esas prendas “con culebras pintadas que llaman amaros, o alguna porra de guerra que llaman chambi, o algún caracol que suena como trompeta o alguna lanza o adarga” mantenían viva la memoria de las victorias del incario. Por su parte, José Luis Martínez (2009) percibe una extensión de esta lógica narrativa en el arte *rupestre colonial* andino. Todo esto, amén de lo que sustentaremos más adelante, en el cuerpo del texto, pone de presente el número significativo de formas alternativas, muchas veces clandestinas y casi siempre retadoras a la interpretación histórica y visual occidental, en las que la Gran Revuelta o la memoria sobre esta pudieron ser preservadas. (Para una discusión sobre este tópico, rica en ejemplos, cf. Strong [2012: 97 y ss.]).

<sup>71</sup> La información sobre Tadeo Escalante está llena de lagunas y lo poco factual que se sabe, fue en gran medida y sólo recientemente exhumado por Cohen Suárez (2016: 156 – 160). No obstante, acaso más interese su leyenda, pues se le achaca toda suerte de obras en un estilo genéricamente similar y con la misma técnica, a lo largo y ancho del Departamento de Cuzco, como si se tratase justamente del custodio de un lenguaje y una consciencia sofocados por la represión que siguió a la Gran Revuelta. Sobre Tomasa Tito Condemayta, cf. Roca (2013: 67 – 72) y Escalante (2017:89 y ss.).

sotacoro. En varias ocasiones, esta imagen se ha leído en relación con esta o con otra insurrección, y hasta se ha especulado que uno de los condenados sea el propio Amaru, al que un demonio estrangula y arranca la lengua. También se cita bastante lo que José Uriel García (1963: 180) escuchó de un historiador local huareño, Victoriano Yábar, según lo cual en el fresco Escalante habría colocado, no al rebelde en trance de tortura, sino a sus represores y enemigos: el visitador Areche, que aquí sería el mismo personaje que otras interpretaciones aducen que es el Amaru; el juez Mata Linares, en la puerta de un horno, con libro y pluma en las manos, y el mariscal Del Valle, colgando de lo alto del horno y atosigado por un demonio. El mismo conjunto fue interpretado por Ananda Cohen Suárez (2016: 160 y ss.) como un comentario amargo sobre las atrocidades cometidas en la región por ambos bandos, que justo tuvieron por epicentro una iglesia, y Alberto Flores Galindo (2008: 161 y ss.) vio en el total de los frescos la probable inspiración para los sueños apocalípticos, vertidos a la acción política, del criollo Gabriel Aguilar, organizador de una de tantas insurrecciones abortadas que tenían por último fin la expulsión de los españoles a cargo de los indígenas, y que en consecuencia fue ahorcado en Cuzco, en diciembre de 1805. Conforme estas lecturas, Sangarará habría adquirido, así fuera de manera indirecta o mediada, la dimensión de una alegoría total del terror andino.



**Figuras 20 y 21**  
Dos detalles de *La victoria de Sangarará*,  
obra atribuida a Tadeo Escalante (ca. 1815).  
Témpera sobre cuero de cabra; dimensiones desconocidas.

Pero incluso si el tríptico de marras no lo hubiera producido Escalante, en sí mismo indicaría la muy probable existencia de una tradición oculta de apoteosis gráficas del rebelde, mantenida *a posteriori* y desafiando la feroz represión iconográfica que sucedió al aplacamiento de la Gran Revuelta, en tanto los uniformes militares delatan su factura hacia o después de 1815. Situación que contrasta vívidamente con la figura que allí mismo recorta el Amaru, perfectamente dieciochesca, como remarcando su excepcionalidad. En medio de la batalla y la carnicería que son dibujadas con sorprendente realismo (¿pudo por ventura haberlo presenciado su artífice?), al caudillo se le ve glorioso, resuelto y hasta feliz, sobre un caballo blanco y tocado por una galera alona de castor, probablemente inglesa, claro marcador de su estatus. Acaso este sea su único retrato supérstite, si supusiéramos la figura como derivada de un prototipo contemporáneo a los hechos y luego reproducido en otros tantos lugares, ignotos o destruidos<sup>72</sup>. De hecho, acredita en cierto sentido a Moscoso cuando afirmaba que la acción había sido “teatro de sus proezas”, pues tras la victoria, tal vez por

---

<sup>72</sup> Desafortunadamente, parece ser que el acceso al original de esta obra está restringido, por lo que regularmente aparece —como aquí— reproducida a partir del texto de Macera (1975), en el que nunca se presenta en su integridad. Al respecto, Estenssoro Fuchs (1993: 157 – 182) hace varias observaciones críticas, del todo agudas y sensatas, pero no pareciera que alguna vez se hubiera puesto en duda la atribución a Escalante. En cualquier caso, el tríptico parece estar asociado con otro producido por el mismo ex esclavo zambo y verdugo del corregidor Arriaga, Antonio Oblitas, que luego de su liberación entró al servicio del Inca, participó en Sangarará al mando de una escuadra y que, por su propia declaración, la había pintado “ostentando en la caveza las insignias del Inga descendiente de sangre real” durante su participación en la “expedición de Sangarara representando [*a un lado*] la Yglesia quemada con las llamas que salían de ella, y varios muertos, y otros á quienes desnudavan; al otro la cárcel de Sangarara, y los Yndios quemándola, y otro Yndio agarrando por los cabellos al Carcelero; arriva un quitasol con que andava continuamente el revelde” (NCDIP: 6: 441). También confesó Oblitas haber producido como mínimo dos pinturas más, uno de los cuales, según doña Micaela al ser interrogada, tenía por fin “que lo viesen en las provincias, y después enviarlo a España” (CDIP: 2: 717). El propio Túpac Amaru lo confirmó, o eso parece, en su “descargo de consciencia” ante Benito de la Mata Linares, el 3 de mayo de 1781, asegurándole al magistrado “Que ha mandado sacar a un zambo Antonio dos retratos suyos. Uno envió al Collao, en el que estaba pintado en un caballo blanco con su unco y demas insignias en la cabeza, que son las que se ponen los nobles regularmente; otro que se quedo en Tinta, y tiene demas pinturas al lado, que parece la accion de Sangarara; que esto no lo mando pintar el, sino que el pintor lo puso de su cabeza, y que el que envió a la tierra arriba no tenia esto” (NCIDP: 6: 258). Como Oblitas fue ejecutado en la misma jornada que el Amaru y Micaela, cabría la posibilidad de que el cuadro identificado por Macera fuera la copia de un original suyo, del tiempo de la Revuelta, aunque de cara a su confesión variara en la composición, en algunos detalles menores. Al respecto, Valcárcel (1970) hizo unas observaciones interesantes, en su polémica con el famoso logoretrato patentado por el gobierno de Velasco Alvarado.

vez primera, el curaca se mandó retratar con su esposa, doña Micaela, como *el Inca* y su *qoya*<sup>73</sup>.

Según Leon G. Campbell (2005: 135), Sangarará “terminó con cualquier especulación que pudiera haber existido sobre la invencibilidad de las armas españolas. También alentó la confianza de Túpac en su habilidad para enfrentarse a las milicias del Cuzco, a las que él se refería en términos despreciativos como *‘buenos para matar semitas y engullir mazamoras’*”<sup>74</sup>. Ciertamente, pues en marcado contraste con las armas chapetonas, las de los rebeldes eran en su gran mayoría “escopetas, palos, armas blancas, rejonas y hondas” (CDIP: 3: 409), de lo que es deducible que, si no fuera por el fervor colectivo que les movía, poco fuera verdaderamente lo que hubieran podido hacer frente a los mosquetes y la artillería virreinal. Empero, Charles Walker (2014: 89) también señaló con razón que en estos primeros combates las huestes represoras tenían otro potente adversario en su camino, que era el soroche. Al menos en esto, los nativos de la sierra, de complejión naturalmente adaptada a

---

<sup>73</sup> Sin embargo, valga anotar que, hasta donde hemos podido establecerlo, cuando se menciona este muy atractivo dato, nunca se alude específicamente a una fuente primaria. Con certidumbre lo refieren, entre otros, Campbell (1985: 176), Walker (1999: 39) y Valko (2005: 7), y Robins (1997: 93) va aún más lejos, pues remite a un retrato que el caudillo y su esposa usan por bandera, en el que se les representa como “Rey y Reina Incas”, pero de nuevo la fuente es vaga y no la hemos encontrado como tal en las obras que cita al pie. Efectivamente, cuando el visitador Areche profirió condena contra el Amaru, se cercioró de incluir como cargo que “Se hizo pintar y retratar ...con insignias reales de *unco*, *mascapaicha* y otras, poniendo por trofeos el triunfo que se atribuía haber conseguido en el pueblo de Sangarara, representando los muertos y heridos con las llamas que abrasaron la iglesia de él, y la libertad que dio a los que se hallaban presos en sus cárceles” (en CDIP: 2: 765 – 773). Pero esto parece aludir mejor a los cuadros hechos por Oblitas, discutidos en la nota anterior. Así pues, le damos crédito a estos investigadores, pero nos hubiera gustado constatar su origen.

<sup>74</sup> Cursivas nuestras; hemos sustituido la deficiente —y francamente ridícula— traducción de estas palabras del Inca en la versión castellana del texto de Campbell, por las originales en CDIP (2: 462). En cualquier caso, la enigmática fórmula suele ser interpretada como una pulla a los limeños, y no a los cuzqueños, en tanto “buenos para matar semitas” aludiría a la Inquisición. No obstante, no nos convence del todo esa explicación, sobre todo porque no parece haberse reparado en que la palabra “semita” tiene un ingreso más bien tardío a los diccionarios de la lengua española. Su primera referencia, en el sentido de “los Árabes, los Hebreos, los Caldeos, los Fenicios y los Sirios” ocurre en el *Diccionario Enciclopédico* de Gaspar y Roig, de 1855. (Ahora bien, sí era muy antigua en el latín, que sabemos que lo entendía el Amaru, gracias a su formación jesuítica en Cuzco.) Se nos antoja, entonces, que más bien pudiera tratarse de una ofensa alimenticia. En el siglo XVIII, la mazamorra era considerada una comida vil, dañada y propia de reos; todos los diccionarios del período lo confirman. Y otro alimento de baja extracción era la *acemita*, el pan de salvado o acemite, como lo definía la edición de 1780 de la RAE, que es el mismo que hoy en día conocemos como acema. “Matarla” equivaldría a devorarla con hambre desesperada, como quien “mata el hambre”, enfatizando así la miseria de los adversarios.

las alturas y al poco oxígeno, tenían una ventaja objetiva y decisiva, de la que supieron sacar buen provecho, sobre todo antes de que en su contra se aliaran otras facciones indígenas<sup>75</sup>.

A poco de dos semanas de alzarse en nombre del monarca contra el mal gobierno del Perú, Túpac Amaru había perdido potencialmente cualquier tipo de simpatía o comprensión por parte de las autoridades coloniales, tanto religiosas como seculares, e inclusive se había alienado de buena parte de las demás facciones indígenas de la Provincia, pues como bien lo anota David Garrett (2005: 208), para estas “la iglesia era por igual el símbolo del dominio colonial en el pueblo rural, y el símbolo del pueblo mismo”. Sin modo de procurar reconciliación alguna con los estamentos del poder, puesto entre la pared y un salto al vacío, no resulta difícil comprender la decisión del adalid rebelde, cada vez más radicalizada y embravecida<sup>76</sup>.

Sus actos y proclamas tomaron igual urgencia. Ya en su bando del 15 de noviembre explicaba a los habitantes del Cuzco que su objetivo era “suprimir tanto desorden ...mirando en esto a que cesen las ofensas a Dios”, pero asimismo cerraba advirtiendo “que ningún europeo

---

<sup>75</sup> No es de desdeñarse la provocadora hipótesis de Ralph Bolton (2011) sobre la correlación entre la adaptabilidad fisiológica de las sociedades andinas a alturas donde el oxígeno escasea comparativamente y, producto de esta adecuación biológica y cultural, una hipoglucemia generalizada cuyo resultado sería el de forjar un carácter social particularmente agresivo y pugnaz. Aunque las demostraciones antropológicas de corte materialista siempre hay que manejarlas con cuidado, esta en particular nos permite dimensionar más claramente la naturaleza física y moral de un combate entre indios serranos y criollos o peninsulares, que en todo sentido debía ser bastante asimétrico. Aparte de los evidentes problemas que este mal de altura le traería al ejército represor —debilidad, insoportable dolor de cabeza, taquicardia, náuseas, problemas de atención, desorientación, imprecisión para apuntar, fatiga crónica, etc.—, estaría el hecho de enfrentarse a un bando enemigo no sólo enardecido sino propenso a atacar con saña, no sólo por estar ideológica, moral e incluso religiosamente convencido (aspectos que buscamos argumentar en este aparte sobre la Gran Revuelta), sino porque también se hallaba culturalmente predispuesto a estarlo.

<sup>76</sup> Una relación anónima escrita por alguien en el bando español aporta una explicación interesante al desenlace de Sangará, porque hermana temas que ya hemos encontrado y sobre los cuales retornaremos: “Las Provincias infelices de la Olanda que sacudieron la Dominación Española ministran ejemplos que efectivamente seguirá nuestro Rebelde [*i.e. Túpac Amaru II*]. Estas mismas sepultadas en la mas porfiada heregía son la mas sensible prueba de que una Rebelion no se sostiene sin pérdida de lo más sagrado” (CDIP: 2: 422). Una opinión de esta índole no sólo acusaba de atroz al Amaru, sino que lo tildaba de hereje, sindicándolo, más retóricamente que cualquier otra cosa, de emular las formas de violencia calvinista. Pero lo llamativo está en que, conforme la Revuelta fue ganando momento, cada vez fue adquiriendo un cariz no solamente político, sino religioso.



quedará con vida, y lo mismo los que salieran en su defensa”<sup>77</sup>. Cinco días después, la misma idea se aclaraba y se reafirmaba: los *criollos*, decía, “si eligen este dictamen no se les seguirá perjuicio ninguno ni en vidas ni en haciendas, pero si ...hicieren lo contrario experimentarán su ruina, convirtiendo mi mansedumbre en saña y furor<sup>78</sup>”. El lenguaje ya no sólo era el de un etnarca sino el de un ejecutor del *pachacuti*, de la Ira de Dios.

Fue así como, cuando estaba por finalizar el año, el 28 de diciembre, el ejército rebelde tendió sitio a Cuzco desde el vecino Picchu. Pero el Inca más parecía preocuparse por enviar bandos y amenazas que por caer sobre la ciudad. Se ha señalado en distintas ocasiones que es factible que él mismo tuviera absoluta confianza en su investidura como soberano indígena; como *en'qa* / inca además, en tanto principio vital y ordenador. Bien pudiera él estar convencido de que esto, sumado al carácter eminentemente nativista y restrictivo de sus proclamas, habría de incitar a los indios a una rebelión general. Pero, a la postre, el resultado fue hartamente distinto y signó su fracaso.

¿Por qué estaba el Amaru tan seguro de su posición? ¿Por qué se detuvo ante Cuzco?

Deparémosle a este par de asuntos una discusión extensa, tratando de ubicar en sus honduras la vena y la naturaleza del terror rebelde.

\* \* \*

Ya por entonces, durante el sitio de Cuzco, debía ser evidente el tinte mesiánico de muchas de las arengas y promesas del Inca. Se aseguraba que prometía a quienes le seguían “que

---

<sup>77</sup> “Advertencia de Túpac Amaru a los habitantes del Cuzco, 15 de noviembre de 1780” (TCMI: 256).

<sup>78</sup> “Advertencia de Túpac Amaru a los criollos del Cuzco, 20 de noviembre de 1780” (TCMI: 257).

todos los que mueran bajo sus órdenes de esta guerra, tienen seguridad de que resucitarán después de que se haya finalizado y que disfrutarán las felicidades y las riquezas de que están indebidamente despojados”<sup>79</sup>. En una misiva, se comparaba con David —“Un humilde joven con el palo y la honda, un pastor rústico por providencia divina”— y con Moisés, ambos que “libertaron el infeliz pueblo de Israel del poder de Goliat y del faraón”. A los emisarios de éste último, no vacilaba en equiparlos con los agentes borbónicos, “corregidores, sus tenientes, cobradores, corchetes [*i.e. ministros de justicia – adenda nuestra*] y demás”, “forasteros tan inicuos y de corazones tan depravados ....que presumo nacieron del lógobre caos infernal”<sup>80</sup>. Se presentaba, pues, en esta y otras ocasiones, como el mismísimo instrumento de la voluntad divina<sup>81</sup>. A un cura de La Paz le escribía sin sorna que “conozco con individualidad que Dios quiere la conservación de mi arreglo, pues cualesquiera que han pretendido ir contra mis armas, se han perdido enteramente, sin poner de mi parte medio alguno para su efecto”<sup>82</sup>. Antes, al puro comienzo, con el ahorcamiento de Arriaga, supuestamente ya había sentenciado que “su único anhelo era conquistar la fe de los Yndios

---

<sup>79</sup> Carta del inspector general José del Valle al Virrey del Perú, 1 de marzo de 1781, en Hidalgo Lehuedé (1983: 128). Aunque el aserto provenía de un adversario, por el frasis del despacho muy probablemente de trataba de información de inteligencia, recolectada entre la población indígena.

<sup>80</sup> “Carta-alegato de Túpac Amaru al visitador Areche, 5 de marzo de 1781” (TCMI: 260).

<sup>81</sup> Cf. Klaiber (1982) para un tratamiento extenso sobre este aspecto y a Statton (1974) sobre la influencia del pensamiento misionero del siglo XVI en los ideólogos de la Revuelta. Estima O’Phelan (1995: 122), con una cautela razonable, que aunque no puede desestimarse la “postura cristiana” del Inca, debe asimismo “tomarse en consideración la infiltración del clero y de los escribanos dentro del movimiento y su rol como autores intelectuales de algunos comunicados”. Pero tampoco sirve de mucho esa suspicacia. Que los curas, entre el miedo, el oportunismo o incluso la genuina convicción, hayan asesorado o representado al rebelde (cf. Walker, 2012), no significa que éste no hubiera tomado parte en la formulación de estos u otros tropos judeocristianos, tal y como aparecieron consignados en sus muchos pregones, o que hasta pudieran ser de su propia cosecha o íntima convicción. En ese mismo sentido es revelador lo que Gregorio de Yépez, doctrinero de Pomacanchi, escribió a doña Micaela, a 4 de marzo de 1781: “y así como se valió de un David, pobre pastor, para el desagravio del ejército de Saúl, permitiendo derribase un gigante como Goliat; así como eligió a Moisés para salvar al pueblo de Israel de la opresión del Faraón, criándolo en su casa, y así como eligió al profeta Jonás para la conversión de los ninivitas; así también debo suponer que ha tomado por instrumento al Señor Don José Gabriel (Túpac Amaro) para la corrección de muchas culpas y abusos” (CDIP: 2: 532 - 533). Puede, claro está, ser significativo que esta carta fuese sólo de un día antes de aquella en la que el propio Túpac Amaru se comparaba con David y con Moisés; acaso ambas tuvieran la misma proveniencia intelectual. Pero también pudiera ser que —inculcada o no— la figura de David le resultase muy cara al Inca y se apropiara de ella, por razones que expondremos a continuación.

<sup>82</sup> CDIP: 2: 462. En una carta contemporánea a la asonada de Tinta, el Amaru fue descrito como alguien que “afecta la piedad, y aún quiere persuadir que el Cielo lo favorece” (Anónimo, 1943: 172).

gentiles”<sup>83</sup>. Y a todo esto, de seguro debía agregársele que él bien se sabía, o cuando menos convincentemente se presentaba como descendiente directo del último Inca de Vilcabamba, cuyo nombre en quechua, Túpac Amaru, comúnmente era traducido como “serpiente grandiosa o relumbrante” y que en esa condición evocaba asimismo la antigua certidumbre de que Atahualpa, el primer Inca abatido por los españoles, había huido en forma de culebra antes de que estos o su medio hermano Huáscar se ensañaran con él, para en ese aspecto permanecer oculto hasta volver por sus fueros y expulsar a los usurpadores<sup>84</sup>.

Pero frente a la importancia simbólica de esta atribución, no parece que la antropología histórica de la Gran Revuelta haya reparado seriamente en sus implicaciones, comenzando por lo que pudo significar para el curaca Condorcanqui la asunción definitiva de ese nuevo nombre. Esto ocurría tras el arduo litigio que desde 1776 venía sosteniendo contra Diego Felipe Betancourt (otro cuzqueño pudiente, de abolengo incaico) sobre la prerrogativa del título y la consecuente solicitud que en relación con su conferimiento había hecho del marquesado de Santiago de Oropesa, pleito que para noviembre de 1780 todavía no se había resuelto. Algunas interpretaciones llegan incluso a suponer que la asonada de Tungasuca fue sobre todo la respuesta a ese trunco reclamo.

Su petición se basaba en ser descendiente de una hija de Túpac Amaru I, la *ñusta* Juana Pilcohuaco, quien de todas maneras había sido considerada ilegítima por obra del entonces aún reciente régimen de parentesco impuesto por los españoles. Este condenaba la existencia —antes fundamental— de las concubinas del Inca como poligamia, de tal suerte que la prole engendrada por toda *qoya* que no fuera la oficial y acreditada en ley como su esposa, se consideraba como fruto extramarital. Doña Juana contrajo nupcias en 1593 con Diego Felipe Condorcanqui, cacique no incásico de Surimana. A pesar de esto, en 1687, en el marco de otro reclamo legal, el corregidor de Canas y Canchis reconoció el derecho de este tronco a asumir el apellido.

---

<sup>83</sup> CDIP: 2: 255.

<sup>84</sup> Esta transmutación del Inca quiteño fue referida por varios cronistas, aunque con respecto a distintas situaciones (cf. Burgos Guevara, 1995: 132 y ss.; Moreno Yáñez, 2017: 59 – 60).

La aspiración al marquesado de Oropesa–Alcañices (antiguamente dos y reunidos en uno, en tiempos del pleito) radicaba en la consanguinidad entre doña Juana y la primera marquesa de Oropesa, doña Ana María Lorenza García Sayri Túpac de Loyola, nieta “legítima” del último Inca de Vilcabamba e hija del marqués del mismo título, Martín García de Loyola, desposada en 1611, en Madrid, con Juan Enríquez de Borja, marqués de Alcañices. (Un bello y célebre lienzo de su matrimonio, sito en la Iglesia de la Compañía en Cuzco, da cuenta de esta trascendental unión. Como ambos personajes, Loyola y Borja, eran parientes de los fundadores jesuitas, Ignacio de Loyola y Francisco de Borja, estos últimos hacen las veces de figuras tutelares en la cuidadosa representación de la juntura racial entre dos generaciones, dos linajes nobiliarios y dos mundos.) En 1744, la última descendiente de este tronco dejó vacante el marquesado con su mayorazgo, y a partir de allí paulatinamente entraron a competir el cacique Condorcanqui y Diego Felipe, quien a su vez sustentaba su primacía al ser descendiente de otro hijo “legítimo” del primer Amaru, Juan Tito Túpac Amaru Quispe Sisa (Cf. Cahill, 2003b.). No obstante, Scarlett O’Phelan Godoy (2018: 56 - 57) ha observado que, en cierto sentido, el pleito había nacido cojo, ya que doña Ana María de Loyola era descendiente del Inca Sayri Túpac y tanto Condorcanqui como Betancur lo eran del Inca Felipe Túpac Amaru. “[M]ientras Sayri Túpac había sido un Inca leal a la Corona, Felipe Túpac Amaru era tenido por el Inca rebelde de Vilcabamba. Resultaba por lo tanto poco probable que el marquesado pasara a manos de uno de los dos candidatos en contienda”.

Diego Felipe era bastante mayor que José Gabriel y falleció en algún momento entre 1778 y 1779; tal vez esta circunstancia contribuyó a la escogencia del año siguiente para la sublevación, pues ya se sentía más seguro el curaca con respecto a su triunfo en el juicio. No obstante, el apoderado de Diego Felipe, Vicente José García, quien también era el esposo de su nieta, continuó el proceso, aunque al parecer con poca fortuna, lo cual ha dado para pensar que, de no haberse interpuesto la Revuelta, hasta hubiera podido ocurrir que terminara favoreciendo a José Gabriel, al menos en lo que atañía al concepto jurídico<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Los intrínquilos del pleito los expone claramente Rowe (1982) y consúltese igualmente a del Busto Duthurburu (2018). Hay que precisar que, antes del litigio, ya tanto José Gabriel Condorcanqui como Diego Felipe Betancourt (o Betancur) añadían a sus nombres el apellido Thupa Amaro y ambos tenían derecho a hacerlo. (Por lo mismo, aquí somos del todo conscientes de esta situación y el argumento arriba

Como fuera, los avatares de la disputa vinieron a revelar algo todavía más importante al futuro Inca rebelde. Como sagazmente lo percibió Garrett (2005: 205), la querrela demostró su posición desventajosa frente a la élite indígena cuzqueña. Ésta en su mayoría apoyaba a Betancourt y desconfiaba de las atribuciones de Condorcanqui, al que también con razón veía como un advenedizo de sangre sólo a medias incaica. Si el *modus vivendi* asumido por las *panacas* (*ayllus* o dinastías de los Incas) había sido, cuando menos desde hacía siglo y medio, el de integrarse a la sociedad estamental, sacándole provecho a sus fueros y a los beneficios comparativos que tenía el ser parte privilegiada de la “República de los Indios”, a cambio de una convivencia sin mayores altercados con las autoridades españolas, el que alguien ajeno al círculo tradicional, por boyante que fuera, exigiese incorporarse al “club” de las doce “casas reales” tradicionales, ponía en riesgo el monopolio de la exclusividad, por ejemplo en la gesticulante presencia de la nobleza en las fiestas importantes, ataviada con sus símbolos de poder<sup>86</sup>. Pero, además, esto no sólo obedecía a intereses mezquinos; lo cierto era que,

---

esbozado implica la toma de posesión del título, *ya no a guisa de apellido sino de nombre regio y, todavía más, de concepto.*)

Según Rowe (*op. cit.*: 81 – 82), “en cuanto a los descendientes de Diego Felipe de Betancur, la rebelión hizo sospechosas sus pretensiones y no ganaron nada. Sin embargo, las autoridades españolas adoptaron buena parte del argumento de Vicente José García para utilizarlo en su propaganda política. García fue el autor de la idea que el jefe de los sublevados había sido un mestizo ordinario de apellido Condorcanqui quien fingió ser cacique y adoptó el nombre de ‘Tupac Amaro’ (la forma usada por García) para formarse un partido entre los indios”. Ahora bien, más recientemente David Cahill (2003a: 37 – 38) —quien, como veremos más abajo, no será la única vez que proyecte este tipo de perspectivas— ha sostenido que “Existe una corriente hagiográfica en la historiografía de la rebelión de 1780 que rechaza a Betancur como a un embaucador que se valió de documentos falsos para negar a José Gabriel su legítimo legado. Este punto de vista jamás ha sido respaldado con evidencia, ni puede afirmarse sobre la base de las fuentes disponibles. Por el contrario, en 1779 los electores [*indígenas*, cf. la nota 86] alegaron que quien estaba empleando documentos falsos en apoyo de su demanda era José Gabriel, lo cual, en ausencia de evidencia contradictoria, efectivamente asesta el golpe de gracia a la interpretación hagiográfica del juicio por el marquesado. Sin embargo, el ataque de los electores contra las *bona fides* de José Gabriel no se basó únicamente en la falta de validez legal de su demanda, sino que fue dirigido precisamente a su parte más vulnerable: su problemática identidad. Aparte de poner en duda su autenticidad como cacique, los electores subrayaron que Túpac Amaru era forastero, provinciano, mestizo e hijo de un don nadie y de una “india” del común... Como contrapunto, el apoyo a Betancur por parte de los electores fue inequívoco”. Suponiendo que esto hubiera sido así, no invalidaría en cualquier caso la posibilidad de que Condorcanqui, al asumir el nombre de Túpac Amaru, lo hiciera no sólo, o no tanto, por sus blasones, como por el significado trascendental que buscamos explicar a continuación.

<sup>86</sup> Al lado del proceso legal por el marquesado, ante la Audiencia de Lima, se sumaba la provisión del consejo de 24 electores indígenas, instituido desde 1595 y conformado por dos representantes de cada una de las *panacas*, al que correspondía elegir al alférez real que marchara, en nombre de su estamento,

como lo demuestra su obsesión por la genealogía, esta nobleza estaba genuinamente preocupada en preservar la sangre como garante físico, sustancial, de su *enqa*<sup>87</sup>.

Establecidos así los campos en pugna en torno al litigio, y luego emponzoñada aún más la oposición de la nobleza cuzqueña por la asonada de Tungasuca y el resultado de Sangarará (que le dio definitiva *vuelta* a la rebelión), José Gabriel Condorcanqui tampoco por esta vía tenía otra opción que la de hacerse más radical; pragmática alternativa, sí, pero que también emparejaba con las ideas que ya parece haber expuesto en su primera proclama, condenando a muerte a Arriaga. Alegaría entonces, se convencería —si es que ya no lo estaba— de que, a diferencia de la nobleza incaica de Cuzco, acomodaticia y servil, *él* representaba el genuino espíritu del incario, el verdadero *enqa*.

Esa disputa por el monopolio del *enqa*, atravesada por el *statu quo* colonial, bien puede haber hecho de primera chispa para la Gran Revuelta. Y como muchos otros alzados indígenas del periodo, y muchos de estos en el Perú —piénsese no más en Juan Santos Atahualpa, en 1742—, Túpac Amaru contaba con las ventajas e inconvenientes del *outsider*. Frente al aislamiento de los incas de cepa “pura”, buscó la alianza de los curacas que, como él, eran periféricos en todos los sentidos, también apelando para ello a las obligaciones del parentesco. En esto, doña Micaela parece haber sido una ayuda decisiva; tenía carácter,

---

en las solemnes procesiones de las fiestas de Santiago y el Corpus Christi; cargo que en este caso resultaba más importante de lo que parece, pues implicaba ser portador de la emblemática regia incaica que no hubiese sido proscrita por idolátrica. Donato Amado Gonzales (2017) ha adelantado un excelente estudio sobre esta institución y su no desdeñable papel en la derrota del Inca rebelde. Sobre las pugnas entre la nobleza incaica tardocolonial —y ésta, por supuesto—, cf. asimismo a Cahill (2003b), Garrett (2005), Escalante y Valderrama (2014) y Quispe-Agnoli (2016). Aunque la precisión no afecta el ordenamiento del siglo XVIII, quepa señalar que hoy en día se entienden las *panacas* del incario prehispánico o temprano colonial como exclusivamente aquellas que implicaban descendencia directa de alguna de las *panas* o mujeres de sangre noble, convergentes en el concepto *Cápac aillu*; los otros *ayllus* de abolengo, descendientes de mujeres plebeyas, pero poderosas, y perpeturadores de las élites locales constituían los *Hatun aillu* (Hernández Astete, 2012).

<sup>87</sup> No parece existir un estudio específico sobre el parentesco incaico en el siglo XVIII, como sí los hay para los dos siglos anteriores. Empero, avanzamos la teoría sobre el *enqa* en la sangre, suponiendo que las prescripciones rituales y míticas prehispánicas, atinentes a este asunto fundamental que era hontanar de poder, debían seguir siendo esencialmente las mismas. Garrett (2005), a quien hemos seguido de cerca en este aparte, parece partir de una suposición similar. Sobre el parentesco colonial temprano en los Andes, cf. Rodicio García (1980), Zuidema (1989, *pássim.*), Tandeter (2001), Ramírez (2005: 59 y ss.), Hernández Astete (2011) y Ossio (2016).

capital y don de mando, y su presencia mestiza reforzaba el símbolo de constituir un bando inconforme, ajeno a las componendas de ambas Repúblicas. Sabía incensar a los curas locales, además<sup>88</sup>. Pero, sobre todo, el Inca, liberado ya, por fuerza mayor, de cualquier atadura, había adquirido un poder místico. Era un titán anfibio, por igual ungido en el mundo de los castellanos y en el de los indios; del primero había obtenido la revelación por los libros, como el Quijote, como San Ignacio, y muy particularmente leyendo al Inca Garcilaso; del segundo, las certidumbres y epifanías propias de un saber aborigen andino que poco se dejaba ver por escrito, pero que tenía por qué conocer al detalle: sobre el poder de las montañas (llamadas, entre otros nombres, *apus* —señores de las alturas— y *wamanis* —dueños de la vida—), sobre la sabiduría de la coca y la inspiración de la chicha, sobre las fuerzas (*kallpa*) que mueven al Mundo<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> Por lo que parece, doña Micaela, más aún que su marido, se hallaba *hors cadre* de la taxonomía estamental y racial. Conforme la documentación o los testimonios, era hija de una indígena y un zambo o cura en unión de hecho, aunque en su acta de matrimonio aparecía descrita como “española”. Era pues, al tiempo símbolo de movilidad social y fluidez categórica. Cf. Walker (2014: 21).

<sup>89</sup> Esos “poderes”, “dioses” o “espíritus” de las montañas a los que nos referimos “en algunas partes del Perú son llamadas *awkillu* (Huánuco), en otras *wamani* (Ayacucho), *apu* más al sur (Cuzco) y *machula*, *achachila* o *mallku* en distintas regiones de Bolivia. Pesé a la diversidad quechua y aymara de sus nombres y a sus múltiples manifestaciones locales, cumplen funciones tan semejantes y comparten rasgos tan similares que parece posible considerarlas como una sola entidad panandina” (Martínez, 1983: 86). Por lo mismo, y porque, como lo veremos, en el registro colonial a veces se mezclan los términos, los consideramos intercambiables, habida cuenta de que sí existen diferencias, como lo demuestra el autor al que acabamos de apelar.

En un sugestivo y elegante ensayo, Peter Gose (2016) se propone demostrar cómo el culto andino a las alturas es el resultado de un desbalance causado por la crisis en las relaciones entre la administración colonial tolediana y postolediana y los *ayllus*, que redundó en la paulatina disminución de poder trascendental del curaca —hasta entonces, soportado en el poder recibido de sus antepasados momificados o incluso petrificados, poder regulador del mundo y especialmente del agua— y lo transfirió a los *apus*. Esto concretaría definitivamente a partir de la sofocación de la Gran Revuelta en 1784. De cara a lo que aquí venimos argumentando, la actitud de Túpac Amaru pudiera entenderse fácilmente como enmarcada en la resolución de esa crisis, por igual consciente del poder en las alturas y el poder de su cargo.

Se ha supuesto sin pruebas claras que el joven Condorcanqui estudió en el colegio para caciques de San Francisco de Borja en Cuzco, presidido por la Compañía de Jesús. Monique Alaperrine-Bouyer (2007) ha señalado cuan inexacta es esta presunción. Sin embargo, es claro que el Amaru manejaba la lectoescritura de una manera más que instrumental, que tenía un basamento sólido en latín y que efectivamente, como a muchos otros caciques y nobles quechuas de su generación (Golte, 2016: 175), la influencia de los *Comentarios reales del Inca* había sido decisiva. El obispo Moscoso, que no tenía un pelo de tonto, lo sabía muy bien. En una larga comunicación escrita desde Cuzco al visitador José Antonio de Areche, el 13 de abril de 1781, le confesaba:

Su situación era la del desesperado. En ese estado liminal, tenía por qué compararse con un mesías<sup>90</sup>.

Y también a él le asistía la Historia. ¿No podía interpretarse como el triunfo emblemático de otro foráneo predestinado el ascenso de Pachacuti Inca (gobernante entre 1438 y 1471), que a pesar de no ser el designado al trono, demostró no sólo ser el auténtico motor militar de la expansión quechua, sino su indiscutible renovador político y cultural, el “reformador del

---

No puedo leer sin astio los Comentarios del Ynga Garzilazo, ni otros que indiscretamente han dexado correr la pluma arrastrados de las figuradas miserias de los yndios. (...) [E]l perfido Tupa Amaro se ha valido publicamente de ellas, sembrándola en los corazones de los ilusos. Debian desterrarse del mundo, no solo los que asi discurren y lo persuaden, sino quantos libros se han escrito llenos de estos excesos. Y que diremos, si se permiten impresiones en que se estampan los fantasticos vaticinios que tanto veneraban aquellos gentiles y que no pueden hoirse sin horror por nuestra fidelidad? estan a la vista los libros que les refieren y autores que los tratan, transcribiendose de aquel ydolatra de su nación cuyo afecto circulaba en las benas con su sangre, intentando transcendiese a la posteridad que aunque no toda de asenso al vaticinio, trahe el riesgo del contagio a los credulos y materia a los malignos. (...) Si los Comentarios de Garzilaso, no hubiesen sido toda la lectura e instruccion del ynsurgente Josef Gabriel Tupa Amaro, si sus continuas invectibas y declamaciones contra los españoles no hubiesen radicadose tanto en su animo si lo que habla de los señores virreyes, que governaron los principios de este reynado de los reales audiencias y demas jueces, no se hubiese permitido dar tan facilmente a la prensa y en una palabra si estas y otras de algunos autores regnícolas [*i.e. que se atribuyen derecho al reino – adenda nuestra*], no hubiesen tenido la aceptacion del traidor en lo mucho que en ellas se vierte sobre la conquista no reprehenderia Tupa Amaro el arrojito detestable de su revelion; éste se mantenía quieto en los confines del cortísimo pueblo de Tungasuca reducido a la labor de unos infértiles sembrados y sujeto al aparejo y reata en el trafico de mulas, pero la incauta expresion de muchos imprudentes y manejo de aquellos libros, que devian quemarse, alentaron aquel espíritu para la irrupcion que experimenta el reyno” (NCDIP: 5: 532 – 533).

¿No pareciera estar refiriéndose Moscoso a un Quijote? Y al referirse a Garcilaso como “aquel ydolatra de su nación cuyo afecto circulaba en las benas con su sangre”, ¿no daba a entender, intuitivamente acaso, que lo que su lectura removía era justamente algo profundo, fluido y vital, la sangre, la *kallpa*?

<sup>90</sup> Esta idea sigue hasta cierto punto a la interpretación que hizo Victor Turner (1974: 122) de la meteórica carrera del cura Hidalgo en México, a partir del “Grito de Dolores” de 1810, a la que el antropólogo entendió como una forma de “drama social”. La Historia, escribe, “repite los mitos profundos de la cultura, cuando generada en las crisis sociales que se producen en las coyunturas de cambio”. En tiempos de crisis, el sujeto o la sociedad responden actuando con arreglo a modelos míticos que indican comportamientos épicos: el héroe, el mártir, el exiliado, el naufrago, etc. Enfrentado a su propia crisis, estamos convencidos que José Gabriel Túpac Amaru optó por personificar al Inkarrí (...o, al contrario, que Inkarrí optó por encarnar en Túpac Amaru II)



mundo” según Garcilaso (1943: II:80)? O más cerca al demostrable imaginario del Amaru, ¿no era esa la misma condición de David, “humilde joven con el palo y la honda”, que tras vencer a Goliat fundó la estirpe de Cristo, o la de Moisés, judío entre los egipcios que de él recelaban, que siendo también “pastor rústico por providencia divina” condujo a su pueblo sojuzgado a la Tierra Prometida? ...O incluso, paradójicamente, ¿no podía ser como Cristo mismo, asolado y torturado por los “*judíos*”, tal como llamaron los indios de Tinta al visitador Arriaga, mientras lo degradaban antes de ajusticiarlo; un Cristo como aquel, hoy en día famoso, de los frescos de la iglesia de San Cristóbal en Rapaz, provincia de Oyón, pintados por manos anónimas hacia mediados del siglo XVIII y que le muestran estoico a merced de unos “judíos” grotescos, con gestos muy semejantes a los de muchas máscaras peruanas de Corpus Christi o Carnaval?<sup>91</sup>

A esto agréguesele que no era cualquier nombre dinástico el que había asumido Condorcanqui y que contendía con Betancourt. Empezar a llamarse y a ser llamado Túpac Amaru tenía por qué adquirir los visos de un *reavivamiento*, tanto más porque ya para entonces las figuras de Atahualpa y Túpac Amaru I, los dos incas inmolados por los castellanos se habían fundido en una sola representación<sup>92</sup>. Trocar en Túpac Amaru *segundo* implicaba dejar el apellido y asumir un cargo, un símbolo y una función que nosotros llamaríamos histórica; repudiar el mundo estrecho, cómodo y complaciente de los curacas

---

<sup>91</sup> Cf. Soyer (2017). Por lo demás, el Cristo más próximo al entorno geográfico y cultural del curaca Condorcanqui era un Cristo indio: el Taytacha Temblores o Señor de los Temblores, célebre por su presencia en la Catedral de Cuzco desde mediados del siglo XVII, cuando ya su eficacia como contenedor (o generador) de seísmos en la región estaba fuertemente afinada y su devoción se había hecho populosa. Técnicamente, se trata de una efigie del Señor de los Milagros tallada, según la versión histórica, por artistas locales hacia 1570, que, como es habitual que ocurra, cuenta asimismo con una rica variante de versiones alternas sobre sus orígenes, que acentúan su belleza y poder manifiesto: aplaca la violencia de los elementos, decide ella misma dónde quedarse, expresa su voluntad haciéndose tan pesada que resulta imposible de cargar, etc. (Stanfield-Mazzi, 2013: 97 – 106). Lo más interesante, sin embargo, está en su factura, que claramente retrata en su rictus y color a una momia, y en la muy clara asociación entre sus atributos convulsivos con Viracocha / Pachacamac. Para distintos aspectos, cf. Valencia Espinoza (1991) y Rostworoski (2002).

<sup>92</sup> Vid. *infra* y cf. González-Carre y Rivera Pineda (1982), Burga (1988), Valko (2005) y Flores Galindo (2008: 61).

coloniales —a poco de ser indistinguibles de la burguesía provincial (Golte, 2016: 167)— para abrazar la causa de la *devolución* del *enqa* perdido<sup>93</sup>.

Ya lo había avisado Juan Martín Ossio en 1973, cuando este tipo de conjeturas aún se estimaban cabales y se proyectaba una senda interpretativa en la que desde entonces difícilmente se quiso proseguir:

Nosotros más bien pensamos que si Túpac Amaru II logró impactar en sus seguidores fue porque manejó un lenguaje simbólico que les era común y que contaba con una larga tradición en el mundo andino. El uso de este lenguaje se revela en el mismo seudónimo que escogió el líder: Túpac Amaru (Túpac = cosa real; Amaru = Serpiente). ...[A]unque en parte podemos explicar la elección del seudónimo, según cánones coloniales, por enmarcar su filiación con el último Inca Túpac Amaru I ...y por lo tanto su legitimidad a la sucesión imperial incaica, quedarían otros aspectos, ligados al valor simbólico del seudónimo, que en términos más propiamente andinos complementarían las razones de esta elección. (Ossio, 1973: xxv)

Pero este no era un seudónimo; no era un nombre falso que ocultaba uno verdadero, como ya para 1970 definía el término la Real Academia de la Lengua. *Túpac Amaru era un concepto*. Una idea que entrañaba y todavía entraña un cosmos.

Ya como nombre connotaba una figura inquietante. Aparte de su significado como serpiente fulgurante o regia, *amaru* era —y sigue siendo para muchos pueblos andinos, como los mineros de Huancavelica con los que trabajó Carmen Salazar-Soler (2006: 187)— “una serpiente de dos cabezas ...que sale violentamente del interior de la tierra para manifestar su descontento cuando las reglas de la vida social han sido transgredidas” y al mismo tiempo,

---

<sup>93</sup> No hallamos inconveniente alguno en seguir llamando al Inca Túpac Amaru II, contrario a lo sustentado por Manuel Jesús Aparicio Vega (1981) que la única forma rigurosa de denominarle fuera José Gabriel Thupa Amaro Inga. Según esto mismo, la adjudicación aclaratoria del numeral romano que indica su aparición histórica como el “segundo” también sería errada, y para ello cita a Luis Durand Flórez: “Nadie llama al Rey de España Borbón Quinto o Sexto, no se numera el apellido... sino su nombre” (329). Y en efecto, la rúbrica más famosa y comentada del caudillo (*vid. Infra.*, cap. 5) rezaba “Don Josef Primero por la gracia de Dios, Inga Rey del Perú”. Pero esta era sin duda una identidad traducida para la comprensión de los criollos y peninsulares. Visto como *concepto* y no sólo como apellido, Túpac Amaru indica todo lo que buscaremos sustentar a continuación y el “segundo” en romanos, más que incluirle en la secuenciación histórica, señala un regreso, una *vuelta*. Acaso, de cara a la lógica que pretendemos auscultar, más que llamarle Túpac Amaru II, debiéramos decirle *Túpac Amaru vuelta*.

en cuanto sierpe, una corriente subterránea de agua que en su fluir produce temblores (Isbell, 1978: 144; 163 – 164)<sup>94</sup>.

Como se observará enseguida, *Amaru* es el equivalente quechua del aymara *Katari*, que en ambos casos traduce “serpiente”, y en ambas lenguas es común *Túpac*: grandioso o resplandeciente. En consonancia, Mark Thurner (1991: 93) y Sinclair Thomson (2002: 186 – 209) han llamado sugestivamente a la Gran Revuelta como la “Insurrección serpiente luminosa”, que así contemplada devela un colorido mucho más vívido y unas connotaciones culturales harto más profundas y de larga duración. *Sendero luminoso*, ni más ni menos. Una serpiente sugiere un sendero; por eso hablamos de “caminos culebreros”. En el valle de Elqui, en Chile, Patricio Barría [2018: 93] ha encontrado hace muy poco “una clara relación entre ciertas formaciones geológicas de los cerros con formas serpenteantes, los *amaru* ... y los movimientos telúricos”. Bien pudiera ser entonces que la figura “Sendero Luminoso” —que como se sabe, halló origen en la consigna “*Por el sendero luminoso de Mariátegui*” del Frente Estudiantil Revolucionario del Perú— terminara respondiendo a una estructura de sentido mucho *más profunda* que la que su creador Abimael Guzmán, el futuro Presidente Gonzalo, pudiera haber avizorado; irónica situación, por demás, sobre todo porque el PCP-SL era fundamentalmente antitupamarista en su interpretación histórica. Pero algo profundo, insistimos, como el mismo *amaru*, debía subyacer a esta imagen. No por otra cosa creemos que fuera ubicua, en la gráfica senderista, la imagen de Marx, Lenin, Mao y el Presidente Gonzalo coronando las alturas andinas y desatando o protegiendo desde allí, como *apus* o *wamanis* (señores-dioses tutelares de las montañas) una representación de la guerra popular que no es otra cosa que una avalancha desde las cumbres.

---

<sup>94</sup> En otro lugar, Salazar-Soler (1997: 424) explica que la serpiente Amaru —su nombre propio, en este caso— “es a veces considerada como la representación animal de la divinidad de la mina, otras veces como su compañera y, en algunos casos, como un mensajero que sale del interior de la tierra causando accidentes... para recordar a los mineros que han olvidado llevarle ofrendas o para castigar a aquellos que están en la mina sin pedir su autorización”. En otras palabras, una telurofanía en cuerpo animal que hace manifiesta la sanción a una correspondencia no recíproca con la tierra.



**Figura 22**

La Guerra Popular como *lloqlla*, a cargo de un Túpac Amaru que no necesariamente sabe que así se llama.

Flyer propagandístico del Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso.

“ILA 80” son las siglas de “Iniciar la Lucha Armada”, la escuela militar cuyo programa elaboró en 1980

“El presidente Gonzalo”, el mismo que aquí aparece en la mitad del cerro, habitando como un *apu* (o como la Virgen de antaño) las entrañas del cerro, con Marx, Lenin y Mao por *wamanis*.

Pero también *amaru* es el toro sagrado, *auki*, a veces monstruoso, que nace en algún remolino en el centro de una laguna de altura andina y baja con los huaicos y avalanchas (*lloqllas*) causando *pachacuti*. De uno de estos aludes del *amaru* puede resultar la aparición, entre los desechos, de un nuevo jerarca, un nuevo “reformador del mundo”, que por lo general es un niño casi recién nacido quien luego de ser —como Moisés— rescatado y adoptado por la

gente, se convertirá en su guía y señor<sup>95</sup>. “El Amaru es un ser movible”, escribe el antropólogo indígena ayacuchano Salvador Palomino Flores (1984: 87), con respecto a su trabajo en la comunidad de Sarhua (Provincia de Víctor Fajardo, Ayacucho):

un animal (chanchó o toro rojo) que vive en la entraña de los cerros, en los puquiales subterráneos (que nacen, crecen y maduran), de donde, a una orden de Dios sale a la cabeza de una gran avalancha de agua y barro, que destruyendo todo a su paso, se dirige al pueblo señalado para la destrucción de sus “pecados”; cumplido con esto se dirigirá nuevamente a las alturas de otro pueblo “pecador” donde empezará a madurar nuevamente hasta su próxima salida.

También en Ayacucho, en Quinua, William Mitchell (1991: 133) encontró *amaru* como una categoría que incluye diversos “animales dorados, tales como cerdos y pollos, que viven bajo tierra custodiando su oro y causando avalanchas cuando se mueven”. Algo similar hallaron en Sarhua John Earls e Irene Silverblatt (1978: 304), de lo que concluyeron que: “El *amaru* se manifiesta en el reventón repentino de las fuerzas desequilibradas al reajustarse de nuevo, y la destrucción y los daños que pueden resultar de ésto. ...Son numerosísimas las variaciones en las representaciones modernas sobre el *amaru*, pero la mayoría de ellas le asocian con una fuerza explosiva y con la presencia de agua. ...En las tradiciones antiguas ...comparte muchas de las mismas características”. Según Anne-Marie Hocquenghem (1989), *amaru* tiene forma de ciervo, “de ofidio y de felino, más su aspecto cérvido se transforma en toro o en verraco [*i.e.*, *un cerdo semental*]” (212); es imprevisible como el ciervo y como él puede dar vueltas, hacer frente y embestir (*íbid.*). Está “dotado del poder de invertir las situaciones, de hacer ricos a los pobres y también de unir lo que está separado, como la tierra y el cielo” (211). Remata Inge Bolin (1998: 208), que trabajó en Chillihuani, distrito de Cusipata, justo en el área donde se encendió la Gran Revuelta de José Gabriel Condorcanqui: “En un sentido todavía más metafórico, *amaru* es percibido como una fuerza revolucionaria que desmantela un sistema que está fuera de equilibrio y luego ayuda a devolverle el balance, la armonía y la paz dentro de un nuevo sistema”. Toda una misión conmovedora la de ese concepto, la del nombre y el cargo que entrañaba. Incluso, este significado sugeriría otra asociación con el

---

<sup>95</sup> Cf. Arguedas e Izquierdo Ríos (1970: 261 – 268), Salazar-Soler (2002: 190 – 195), Flores Galindo (2008: 114) y Macera (2009: 409 - 422).

Moisés bíblico: ser sagrado, producido por el agua, que *bajó* del monte con la ley primigenia (*enqa*) y el castigo (*pachacuti*) a los pecadores<sup>96</sup>.

Toro, chanco y serpiente, pero también dragón, ciervo, pollo o hasta felino, lo que siempre parece haber definido entonces al *amaru* es su patente poder de mediación, castigo y cambio<sup>97</sup>. Y bien puede ser que Hocquenghem (1989: 212) haya dado en el clavo, al señalar que los *amarus* “son imprevisibles como el ciervo y como él pueden dar vueltas, hacer frente y embestir”; así hacen la serpiente, el toro o el cerdo y, de concebirse así el concepto, más que a un animal o un ser refiere a *un movimiento*, a un *principio dinamotrópico* en el sentido más técnico de la palabra: como fuerza en movimiento que transforma, que da *vuelta*.

Difícil hubiera sido entonces que el cacique de Tungasuca, Pampamarca, Surimana y Tinta no se hubiera concebido como predestinado, como elegido, y que hubiera dado por hecho que, ante Cuzco, la gente —*su gente*— sabría decodificar el mensaje de su presencia: que la serpiente o el toro (o hasta, por qué no, Moisés, con su poderoso báculo serpiente) bajarían

---

<sup>96</sup> Debo esta interesante asociación al antropólogo y pastor José Anderson Torres, en comunicación personal.

<sup>97</sup> González Holguín (1989: 24) tradujo *Amaro* como “Dragón. Serpiente.” El jesuita Anello Oliva (1998: 63 – 64), le describió hacia 1630 como una sierpe “tan grande como el mayor animal de la tierra”, con “unas alas a manera de las de murcielago; los braços cortos y muy gruessos con grandes uñas; ...todo cubierto de escamas muy duras”. Y Guamán Poma (1992: 64 [82 / 82]) la definió como “serpiente y demonio”. Mucho más recientemente, Barría (2018: 92) refiere lo que le indica una vecina de Diaguitas, en el Valle de Elqui, en Chile, ya no sobre el *amaru* sino sobre un ser análogo, el *culebrón*: “es una culebra muy grande que sale en el río, tiene una cabeza en cada punta, tiene alas para volar y a veces le salen cabezas más chicas en los costados”. Su figuración como dragón fue importante para dar cuerpo a un maravilloso *miedo* en el virreinato del Perú, a poco más de un lustro de la ejecución de Túpac Amaru I, y por ende a darle vuelo a las profecías sobre el regreso del Inca. Fue el fruto de una insólita colisión lingüística. Ante la presencia en las costas limeñas de la flota enemiga de Sir Francis Drake, en 1578, la traslación de su nombre a “Drac”, voz catalana para *dragón*, terminó patentando la idea de que una portentosa serpiente alada había llegado para expulsar a los castellanos (cf. Bernand, 2000). No sabemos, en todo caso, qué tanto de esta simbología politizada hubiera podido pervivir para una fecha tan posterior como 1781. La transmutación de serpiente en toro, o viceversa, aun comporta un genuino enigma: Palomino Flores (1984: 87) sostiene que “el Amaru está identificado con el agua en movimiento, con los ríos principalmente”, por lo que “a veces se le identifica con las serpientes (que se deslizan suavemente como los ríos)”; de cara a su otra identificación, inmediatamente anterior, del *amaru* con un toro rojo o con un chanco, pudiera aventurarse que la fusión entre el toro y la *lloqla* deviene en la serpiente, pero esto aún parece excesivamente primario. En *Todas las sangres*, José María Arguedas (1970: I: 105) se refiere al *amaru* como “culebra gruesa como el cuerpo de un toro”, aunque esto tampoco nos lleva muy lejos. En seguida aventuramos nuestra hipótesis.

de la montaña para darle vuelta al mundo. Que con él la tierra se manifestaría y, temblando ella, haría igualmente temblar a los españoles. Y en cierto sentido tal vez lo logró, puesto que al acercarse a la ciudad se dijo que los chapetones sintieron “el temblor de todo el terreno, que era mucha la gente enemiga que se acercaba<sup>98</sup>”. Por eso mismo pareciera ser que el Inca tenía una genuina fe en que brotara el *yawar mayu* —el primer despunte de la *lloqlla* y el río de la sangre, como lo veremos enseguida— en forma una insurrección ante su sola presencia, la del *enqa* o posible Inkarrí que tenía poder para “hacerse mover solas a las piedras”<sup>99</sup>.

Pero la *lloqlla* nunca ocurrió. Y ante el hecho de que ésta no hubiera sobrevenido, el Amaru se rehusó a atacar.

Ciertamente incidían factores tácticos: la tropa rebelde estaba debilitada y falta de pertrechos, y posiblemente era víctima de un brote de disentería; tampoco había logrado despejar la presencia enemiga de las inmediaciones de la ciudad y, al contrario, la falta de coordinación había permitido que un importante contingente de refuerzos lograra franquear el cerco, a lo que se sumaba que otros indígenas de Cuzco y en general del Perú y de Charcas, no coincidían en la interpretación de las señales que anunciaban el regreso del Inca y, antes bien, recelaban de ellas, entre otras cosas porque sus linajes se sentían aún con más derecho a reclamar el

---

<sup>98</sup> CDIP: 2: 288. Algo similar parece haber ocurrido en La Paz, durante el asedio de Túpac Katari. En un artículo que se destaca por su perspicacia antropológica, Mark Thurner (1991: 104) desarrolla la atractiva hipótesis de que, en el marco de la teatralidad y la ritualidad aymaras asociadas a la guerra, los atacantes, que según el recuento español bajaban desde El Alto haciendo bullicio y gritaría, bien podían estar *apal apaltatha*, acción que explicaremos enseguida en relación con los *tinkus*. Que esto bien podía ser, halla respaldo en otro lugar mucho más antiguo que Thurner no referencia: se encuentra en la *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* compuesta por Pedro Pizarro hacia 1571, aunque sólo vino a ser impresa en 1844. Al narrar el inicio del sitio de Cuzco por parte de Manco Inca, en 1536, Pizarro (1986: 127), que fue testigo directo, sostiene que “cierto heran tan grandes las bozes y alaridos que dauan y bozinas y fotutos que tocauan, que parecía que temblaua la tierra”. ...Puede que también sea significativo que el grupo musical más famoso de Bolivia sean los Kjarkas, término (también escrito como *kharka*, del sustantivo *kharkati*), que en quechua boliviano significa “fuerza, temor, temblor, agradamiento”. No es difícil ver cómo desde Pasto hasta Santiago del Estero aún tiembla la tierra cuando se les baila.

<sup>99</sup> Vid supra, la nota 53. La idea de Inkarrí como agente o principio motor de la piedra es ubicua. También la menciona el *runa* Gregorio Condori Mamani (en Escalante y Valderrama, 1977: 49; *vid. infra*. cap. 4) cuando sostiene que los hijos de *Inkarrey* (sic.) decían: “Nosotros hacemos caminar las piedras; con un solo hondazo construimos montañas y valles. No necesitamos nada. Sabemos de todo”.

título que este curaca mulero. Pero esto, insistamos, no descarta en absoluto que entendieran el mensaje; al contrario, lo entendían, pero Condorcanqui les parecía un impostor.

Entre los historiadores serios, el más acérrimo crítico de esta desconcertante medida fue Emilio Choy (1988: 128), que indignado concluyó que “ante las exigencias de los indígenas que ansiaban tomar el Cusco, el caudillo de Tungasuca resultó un freno de estos impulsos. Gran parte de los indios querían exterminar a los blancos y Túpac Amaru insistía en aliarse con ellos”. Pero aparte de que no parece haber evidencia de amotinamiento en el campo asaltante, hay razones estructurales que permiten otras interpretaciones. No resulta del todo convincente que la súbita pérdida de momento del rebelde haya obedecido solamente a problemas operativos, a la falta de estrategia o a la cautela política. Esta prudencia no parece muy consistente con el carácter temerario y mesiánico de sus golpes previos.

Más bien, no sería la primera ni la última vez que un etnarca alzado llegara a la conclusión, traumática sin duda, pero proporcionalmente consoladora, de que a fin de cuentas “el tiempo no estaba maduro”. Que algo había fallado en la disposición cósmica. Ya había arribado al mismo veredicto, en 1666, otro descendiente de los antiguos soberanos quechuas, en este caso de Huayna Cápac y de Huáscar, don Alonso de Arenas y Florencia Inga, corregidor de Ibarra que se declaró rey provincial, al parecer soportado sobre profecías contemporáneas a su proclama tales como que “a de venir el Inca y se a de levantar toda la tierra ...an de venir sus descendientes y estos an de consumir toda la gente española”<sup>100</sup>. En el caso de sociedades como la inga o la kamëntšá del alto Putumayo, ni cultural ni espacialmente demasiado distantes, el “tiempo crudo” es el tiempo cosmogónico no-cristiano en que las cosas y los seres vivos buscan la forma que habrán de tener luego en el mundo; un “tiempo no maduro” es, en ese sentido, un tiempo al que aún le falta definición, posibilidad o voluntad para ser. Recuérdese que Palomino Flores definió el *amaru* como un animal que “madura” en los

---

<sup>100</sup> En Fernández de Córdova (2015: 282), excelente estudio que aún así desestima innecesariamente el talante mesiánico andino de este tipo de predicciones, ciertamente elaboradas bajo moldes retóricos hispánicos. Cf. igualmente a Klumpp (1974), Burga (1988: 396 - 397) y Bernand (2000), quien desafortunadamente trae a colación la figura del tiempo inmaduro entrecomillado, pero no la soporta sobre alguna base documental. Como la estimamos verosímil y plausible y en cualquier caso derivada de las consideraciones del pretendiente Inca, la invocamos tal cual.



puquiales subterráneos o en las alturas, presto a caer sobre los pueblos “pecadores”. El Amaru bien pudo quedarse en las alturas de Cuzco extrañando la conjunción de señales para su avalancha. Tal vez esperaba enyuntarse con el *otro* Amaru, el Katari de Charcas.

### 3. Fuerza (Perú, Charcas, 1780 - 1783)

Venía imaginando matar con su vista venenosa a la Ciudad la Sierpe o Basilisco,  
que eso indica el vocablo Túpac Amaru...

Rafael José Sahuaraura Tito Atauchí (1784), *Estado del Perú*<sup>101</sup>

*In den Namen lebt eine Kraft wie in Kleidern.*

Joseph Roth (1927), *Die Flucht ohne Ende*<sup>102</sup>

Pacha[:] tiempo, suelo, lugar, ropa, vestidura

Anónimo (1586), *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú llamada Quichua*<sup>103</sup>

Huaca: Ídolo, templo, ropa de vestir, ofrenda, ó vaca; según se pronuncie...

Filiberto de Oliveira Cezar (1892: 97), *Leyendas de los indios quichuas*

Ya lo hemos dicho: la relación de Túpac Amaru I con las *panacas* cuzqueñas era demasiado tensa como para que él hubiera podido triunfar. Pero lo que había de por medio era una pugna

---

<sup>101</sup> Original en el Archivo General de Indias, Audiencia de Lima, legajo 76, y publicado en NCDIP:1: 377 – 378.

<sup>102</sup> “En los nombres, como en la ropa, habita una fuerza” (Roth, 2003: 57). El original proviene de Roth (1994a: 245)

<sup>103</sup> En distintos momentos, se ha atribuido este, uno de los primeros diccionarios quechua – castellano, a los jesuitas José de Acosta o Alonso de Barzana.

por el *poder*, no descrédito en su programa o incluso en sus medios, fundamentalmente cabales, lógicos o cuando menos deseables, vis a vis los abusos de la autoridad colonial. Un siglo y medio de turbulencias continuas en el virreinato le daban patente a lo que el flamante Inca y su gente hacían, aunque, en su caso, en una escala demográfica y espacial sustancialmente más grande y temible, máxime cuando la asonada de Tinta se había entreverado con la del Alto Perú, en la provincia de Charcas, bajo la guía de Tomás Katari y sus hermanos, y luego de Julián Apaza Túpac Katari.

Ahora bien, de muchas maneras puede interpretarse qué era lo que significaba y contenía exactamente ese *poder* en disputa. ¿Se trataba de esa capacidad un tanto etérea, subyugadora, pero sin alma, que obsesionó a Michel Foucault, y cuya sola posibilidad de existencia en un contexto como éste llamaría a la duda, por anacrónica e impertinente? ¿O era el poder de preservar o transformar el *statu quo* colonial de las dos repúblicas, conforme beneficiara a los acomodados curacas y a la dieciochesca nobleza incaica, y según nuestra idea de la política como gobernada por principios de conveniencia u opción racional?

Nuestra lectura va a contrapelo con el espíritu de los tiempos presentes y descrea de ambas acepciones para el caso de la Gran Revuelta. Ese *poder* estaba en otro lado; obedecía y obedece a unas lógicas y nociones de lo posible y lo real muy distintas a las nuestras, fundamentales a las culturas y sociedades indocampesinas andinas y cuya vigencia aún es fácil de constatar etnográficamente. Es un poder que deriva de las fuerzas del mundo; de saberlas obtener, canalizar y aprovechar. Un poder que, al ser visto así, puede convertirse en el mismo y esencial Terror, vigor mortífero, tal y como lo hemos buscado caracterizar en el primer capítulo.

Una clara expresión de ese fenómeno se encuentra en el concepto de *amaru* que, recuérdese, implica fuerzas de transformación, de *pachacuti*, las más veces personificadas en una portentosa sierpe o en un toro. Túpac Amaru “en el idioma general o quichua significa serpiente relumbrante. Lo mismo, idénticamente importa la primera el idioma aymara. En ambos significa lo mismo el Tupac [*sic.*], que es el término brillante o relumbrante. El Amaru es la serpiente en quichua, y en el aymara, el Catari [*sic.*]”, anotaba en su diario del sitio de

La Paz, en 1781, el oidor y auditor de guerra Francisco Tadeo Díez de Medina (1994: 61)<sup>104</sup>. Ya 172 años antes, el Inca Garcilaso (1943: II) había explicado en sus comentarios que “Túpac ...quiere decir el que resplandece” (77) y “Amaru es nombre de las muy grandes culebras que hay en los Antis. Los incas tomavan semejantes nombres de animales o flores o yervas, dando a entender que, como aquellas cosas se estremavan entre las de su especie, así lo havían de hacer ellos entre los hombres” (174)<sup>105</sup>.

Empero, la *Grammatica y vocabulario en la lengua general del Perv* del jesuita Diego de Torres Rubio (1603: s.n), casi contemporánea a los *Comentarios reales*, aseguraba que *Tupa* era “nombre de vn Ynca Rey, que fue desta tierra, y de sus descendientes” —Inca Rey, ni más ni menos— y su camarada Diego González Holguín (1989: 347) lo definió en su *Vocabulario* de 1608, con una investigación lexical más juiciosa, como “cosa Real que toca al Rey. ...Es nombre de honor para honrrarle, o llamarse honrosamente como nosotros dezimos Señor, A tupay o Señor, A tupay Dios, o Señor Dios” (cf. Durston, 2007: 349, n. 10). De hecho, Ingrid Gareis (1993: 268) traduce Túpac Amaru como “real serpiente”. Según John H. Rowe (1976: 27) la traslación de sentidos y de grafía, de *Topa*, *Tupa* o *Thupa* a *Tupaq* o *Túpac*, se debió fundamentalmente a Garcilaso, quien “habiendo olvidado” su

---

<sup>104</sup> En un estudio clásico, Harry Tschopik (1968: 142 – 143) transcribe dos testimonios recogidos en Chucuito, a orillas del Titicaca, sobre los *katari*: “algunos dicen que tienen tres cabezas. A veces dejan el agua y suben a las colinas. Son demonios malos; cuando caen sobre alguien lo muerden y el hombre muere. Tienen cruces en sus cabezas —son demonios. Pero, cuando llueve y hay rayos, pueden morir”. Y un poco más adelante: “Es como un demonio y hace enfermar a la gente. Si uno toca alguno, se enferma y tiene que llamar a un mago.” Esto obviamente resuena con definiciones coloniales de *amaru* como “Dragón. Serpiente” o “serpiente y demonio” (*vid. supra.*, la nota 96). Según Fernando Montes Ruiz (1984: 243), “el Katari representa la furia destructiva de la naturaleza, sólo que ahora esta destructividad se vuelca especialmente contra los criollos y es relativamente inocua hacia los indígenas. Así, éstos piensan que en tres oportunidades los terremotos han remecido la iglesia de Santo Domingo en el Cuzco, sin afectar para nada el templo del Sol incaico que le sirve de base, y que en lo futuro un gran sismo dejará definitivamente libres a las edificaciones incaicas”.

<sup>105</sup> Aunque el verbo *estremar* sólo aparece muy tardíamente en los diccionarios castellanos (y nunca en los de la Real Academia), ya en 1609, cuando escribía el Inca, se entendía como equivalente a discernir, escoger, clasificar. Aquí, pues, está Garcilaso explicando que detrás del uso de estos nombres había un sistema clasificatorio, totémico inclusive, que reproducía en la estructura social un sistema relacional semejante al del orden natural. Se entiende en consecuencia, al menos de cara a esta versión, que llamar Amaru a un jerarca estaba lejos de ser sólo por la adjudicación de un nombre propio, sino que con él iba la transferencia de una serie de propiedades que habrían de incidir en cómo ejerciera su poder. Cf. Gentile (2017).

significado, se inventó “‘el que resplandece’, aunque no hay ningún verbo *tupay* con el sentido de ‘resplandecer’”. La deducción es plausible, tanto más cuando se recuerda que el Inca escribía desde la lejana Córdoba, en Andalucía. Como fuera, dada la enorme popularidad y las muchas ediciones sucesivas de los *Comentarios reales*, para 1780 el término habría cobrado la acepción luminosa que se confirma en la explicación dada por Diez de Medina. De eso no puede haber duda. Igual, lo más probable es que para los tiempos de la Gran Revuelta hubiera una superposición de significados. El de Torres Rubio, el de González Holguín y el de Garcilaso, casi exactamente contemporáneos, operaban en clave de sacralidad, de *mana* o, mejor, de *kamaq*. Al tiempo que grandes serpientes —motivos ctónicos por antonomasia y, en las cosmogonías serranas, responsables de hacer temblar a la tierra y reacomodarla, es decir, de producir *pachacuti* (Gentile, 2017)—, Túpac Amaru y Túpac Katari connotaban así, en sus nombres, Incas Reyes —y acaso *Inkarris*—, serpientes brillantes, serpientes sagradas.

Alguien que con belleza vislumbró todas estas connotaciones fue José Antonio del Busto Duthurburu (2018: 49), y no sólo eso: supo entreverarlo con el poco reparado motivo implícito en el apellido Condorcanqui. Este último, sostenía, era su apelativo curacal, y Túpac Amaru era su “apellido imperial”. Por “*Condorcanqui* se traducía: “*Eres cóndor*”, y venía a ser un apellido mágico, consagrador, casi mesiánico; *Túpac Amaru* significaba: “*Real Señor de la Gran Serpiente*” y era apellido mitológico, ordenador y deslumbrante”.

Pero hay otras posibilidades para descifrar el nombre-concepto. *Túpaq*, aparte de comportar un título regio o un esplendor, podía implicar una capacidad física. Explica Adam Herring (2015):

La palabra *túpaq* se encuentra entre los más importantes y enigmáticos títulos ostentados por los jefes Incas. Su comprensión se ve nublada por lo complejo y poco estudiado del discurso inca previo al contacto, relativo a los títulos nobles y reales (193; n. 70). ...En parte alude al principio andino de complementariedad, una relación de sujeto-objeto entre partes discretas, juntadas en un todo integral. *Túpaq* también describe la capacidad para ‘ver y medir’, de manera similar a como un artesano sabe atinar en un corte o en un golpe (66). ...El título refiere a acciones de intervención física que causan una alteración en la forma física de los objetos: cortar, pulir, serruchar. El término implica hacer uso de una fuerza física transformadora —usualmente alguna forma de ruptura o partición— así como el empleo de astucia en esta acción. La expresión agentiva *túpaq* [del verbo *thupani* o *ttupani*, según González Holguín: ‘*amolar, limar, raspar alisar ludir*’ —*adenda nuestra*] describe entonces al profesional que se vale de la aplicación calculada de la fuerza física (193; n. 70).

O en otras y nuestras palabras, se trata de aquel que sabe cuándo y cómo asestar un golpe, provocar una separación o bien una conjunción. De hecho, en el quechua actual *tupaq* también es participio agentivo del verbo *tupay*, que es “juntar, reunir”, a la vez que “confrontar, enfrentar” a partir del castellano “toparse”; significa, pues, el que junta o el que coteja<sup>106</sup>.

Y no hay que olvidar que también estaba la acepción de *amaru* como toro, que a todas luces resultaba complementaria en el universo de quienes se sumaron o entendieron la naturaleza cosmológica de la Gran Revuelta. Que sepamos, no se ha trazado aún, si esto fuera posible, la antigüedad de este motivo de evidente acervo colonial (los toros no existían en suelo americano antes del arribo de los europeos), pero es claro que ya ocurría en 1780<sup>107</sup>. El ejemplo no puede ser más revelador.

Lorenzo Huertas (1976) exhumó y analizó las declaraciones proferidas en 1780 por Pablo Challco, campesino vecino de Chungui, Provincia de Huamanga, región que por demás se vio comparativamente poco afectada por la expansión militar de la Gran Revuelta. Según el proceso abierto a Challco, a quien se tildaba de “hechicero de fama” —más bien era un

---

<sup>106</sup> Cf. Arce Sotelo (2008). No es claro desde cuándo ingresó esta otra connotación castellanizada de *tupay*; ciertamente no aparece en los diccionarios clásicos del siglo XVII, pero es consistente con como ya se definía *topar* en el DRAE de 1780. Albó (1987: 450) plantea una discusión importante sobre la grafía, la pronunciación y los significados alternativos y contradictorios de *Tupac / Tupaj / Tupak / Tupax / Tupaq*. Conforme la palabra se escribe y se pronuncia distinto —para comenzar, en quechua y en aymara— “se convierte en un símbolo tanto de la solidaridad como del faccionalismo andino”. Cf. Cerrón-Palomino (2016), quien sustenta el posible origen puquina del término y defiende su eminente definición como “señor”.

<sup>107</sup> No obstante, Molinié Fioravanti (2003: 498 – 499) hace esta importante precisión: “El toro lleva en los Andes tan sólo cinco siglos. Sin embargo, los indígenas del sur del Perú lo consideran como un ser totalmente autóctono e, incluso, le otorgan una ancestralidad anterior a la humanidad actual. (...) Antes que [apareciera] el Sol, vivían en la tierra los seres de la humanidad anterior llamados *machu* que vivían sin luz, en una indiferenciación cósmica donde no se distinguía el día de la noche, ni los hombres de las mujeres, o sea en un mundo donde no existía aún la sociedad. (...) [S]egún los indígenas, el toro pertenece al mundo presocial de los *machu*, y como todos los seres de aquellos tiempos, vive ahora en las profundidades del subsuelo y a menudo en el fondo de las lagunas. (...) Es más, el toro está profundamente ligado a los dioses principales de las comunidades nativas que son los Cerros divinizados. Los indios de los Andes dicen generalmente que los toros pertenecen a los dioses e las cumbres llamados en quechua *Apu* (o *Auqui* según las regiones). Otros dicen incluso que no sólo son propiedad de estas divinidades sino que son sus representantes. Otros afirman incluso que el toro es sencillamente el dios Cerro él mismo, en carne y hueso. (...) Queda claro que, lejos de connotar lo más mínimo un carácter foráneo, el toro tiene su sede en las profundidades de la identidad andina. Es más, lo asocian con los incas.”

reconocido *auki* o *yachaq*, un intérprete y vocero del espíritu homónimo de los *wamanis*, o sea, de las montañas y el poder que estas mueven—, él había hecho saber a diestra y siniestra en su comunidad que

estando herrando sus ganados en concurrencia de muchísima gente, se venía cayendo un becerro por un cerro abajo a cuyo tiempo el dicho Challco, sacó unas hojas de coca y otras porquerías y haciendo mil aspavientos en el aire, llegó a la pampa dicho becerro bueno entendiéndolo demás se hubiese despeñado, de cuyo hecho se admiraron los concurrentes, y el dicho Challco les dijo, no se admiren de haber llegado (sano el becerro [*—adenda de Huertas*]) porque este becerro lo ha producido el cerro” (97).

Por lo mismo, cuando Challco “se enteró de la rebelión de Túpac Amaru, se adhirió plenamente a ella, reconociendo a José Gabriel Condorcanqui como Rey, y ordenó a los campesinos de Chungui que no pagaran los diezmos ni los tributos, y, además, los indujo a desconocer la autoridad española” (98 – 99)<sup>108</sup>.

El toro era un *amaru*; el toro era *el* Amaru. Lo había producido el cerro, caía en avalancha desde las alturas y había aterrizado sano. “*No se admiren de haber llegado*”, decían los interrogados que les dijo Pablo Challco, lo cual Huertas interpretó como “de haber llegado sano el becerro”. Pero acaso la connotación fuera mucho más significativa, pues también para Pablo Challco, *el tiempo había llegado*.

Y por añadidura, aparecía otro tema asociado a esta imaginería, un asunto del todo relevante y que hasta donde nos consta, nunca se ha interpretado como aquí lo proponemos. Uno que, para sustentarlo, primero implica que pasemos al presente etnográfico. O tanto más, que nos *salgamos de la Historia* por un rato.

---

<sup>108</sup> Hoy en día Challco tiene prestigio local, en Ayacucho, en tanto replicador de la Gran Revuelta en Chungui, fundamentalmente incitando a la población indígena a tomar medidas de resistencia violenta contra el ex corregidor Raymundo Necochea. No obstante, al poco tiempo fue apresado con su esposa, su hija y su suegra y el tenor de la causa fue más el de juzgarle por idólatra y hechicero, que propiamente por insurrecto. Su esposa y su suegra fueron procesadas como brujas. Entre los adminículos incautados en su casa, durante su arresto, estaban “barias Piedresillas en diversas Figuras [*muy probablemente* illas o enqaychus, *vid. Infra – adenda nuestra*], chuño molido, cerdas, Masorcas de Mais, oro Pimienta, cuentas de Rosario, tava de Gueso, piedra lipe, estriécol [*sic.*] de sierto Paxaro, cevo de Carnero de la tierra, un Payne, y otras muchas porquerías... como también un poco de Paxa de Puna en figuras redondas, forradas cada una con sintas de distintos colores, y una Piedra negra de Alaymosca en figura de gueso, la q./e dijo ser del Ynga” (en Hu, 2016: 295). Ciertamente todo un arsenal taumatúrgico. Es muy de suponerse, entonces, que Challco sabía muy bien de qué estaba hablando cuando identificó al toro con el Amaru.

\* \* \*

*Construction can be put on silence.*

Hilary Mantel (2012), *Bring up the bodies* <sup>109</sup>

Todo depende de tu tiempo, tu tiempo se te puede voltear.  
También lo puedes extraviar. También se te puede terminar.  
Por eso siempre tienes que estar mirando el tiempo. Siempre  
tienes que estar buscando el tiempo.

Victoriano Tarapaki Astu (ca. 1974), en Escalante y Valderrama (1992: 132)

Expliquemos esto. La Historia como tal obedece a una lógica cultural particular, que para nuestro propósito podemos denominar *occidental*, sin más ambages. Implica un tiempo lineal y una idea de movimiento y transformación coherente con nuestras ideas convencionales sobre la realidad física y química, o sea, con nuestra idea de *posibilidad*. Si convenimos que cada cultura implica un mundo posible distinto y peculiar, de suyo está que, si se busca entender a fondo los móviles de una insurrección adelantada en su gran mayoría por indios quechuas y aymaras, muchos de estos ignorantes del castellano y con un contacto solamente funcional y oblicuo con los españoles y criollos, se hace obligatorio desentrañar tales motivos *desde el universo cultural de los alzados* —esto es, desde lo que podemos inferir sobre este universo mediante la etnografía, la etnología y una lectura consecuente de las fuentes. Esto a su vez implica precisar que para tal fin consideramos la “cultura andina” como una cuyo “pasado” admite ser entendido desde prácticas e ideas del “presente”, en tanto es un hecho ampliamente tratado y demostrado que ésta participa de una noción de espacio-tiempo — unidades característicamente inseparables en este mundo— que va en *espiral*: en la que se establecen ciclos que, aunque no niegan el cambio, como sí ocurre en un espacio-tiempo

---

<sup>109</sup> “Se puede construir sobre el silencio”. El original se halla en Mantel (2012: 334).



estrictamente circular, retornan continuamente al origen<sup>110</sup>. Como lo expondremos más adelante, ese origen es fuerza o vida en latencia en la tierra, que germina, fructifica y muere para regresar a la tierra y repetir el proceso, justo como una semilla. Así pues, el ciclo se repite no obstante las transformaciones del entorno; de hecho, en cada caso se adapta al cambio para hallar compleción y reproducirse a perpetuidad<sup>111</sup>. En este orden de ideas, no es para nada coincidencia o mera paronimia —al menos como estamos acostumbrados a entenderla en castellano— que la misma palabra quechua para semilla, *mallku*, aluda por igual a las momias de los antepasados<sup>112</sup>. En consonancia con esto, Federico Navarrete Linares (2004: 48, 50) logra sintetizar bien cómo operaban los cronotopos andinos prehipánicos:

Los pueblos andinos no contaban todos los días del año sino únicamente 328, dejando 37 sin contar en el periodo que transcurría entre la cosecha y la nueva temporada de plantar. Desde nuestra perspectiva, ...un calendario que no cuenta todos los días resulta casi inconcebible, como un vaso con un agujero en el fondo. En cambio, entre las culturas andinas imperaba una lógica inversa que sostenía que un periodo en el que no sucedía nada importante no era

---

<sup>110</sup> Sobre el tiempo andino como uno de carácter cíclico espiralado, cf., entre muchos títulos, Vallée (1982), Müller y Müller (1984: 165), Yaranga (1991), Dagua, Aranda y Vasco (1998) y Webb (2012: 52). Nuestra asunción no es nueva, así poco se le tome en cuenta en estos tiempos pretendidamente “postmodernos” y “decoloniales”, en los que la antropología histórica sigue guiándose fundamentalmente por un marco de referencia de registro y análisis del devenir eminente y ortodoxamente occidental. Sobre este último asunto, Hiltunen (1999: 93 y ss.) adelanta una discusión cabal, que, no obstante, nunca alude propiamente a la espiral, sino a la tensión y complementariedad entre línea y ciclo. Las profundas implicaciones ideológicas y éticas de interpretar el devenir de las sociedades andinas conforme sus propias categorías —postura que es la nuestra—, las explicita Mamani Condori (1992) en un par de impactantes ensayos.

Ya hace más de medio siglo que Luis E. Valcárcel (1959: 19) advirtió que: “El hecho de que se destruya la gran estructura del Imperio de los Incas, no significa la destrucción de la Cultura... por eso, ...el estudio de la Historia Antigua del Perú es de carácter actual, y estamos estudiando cosas reales que todavía existen y que vamos descubriendo mediante los estudios etnológicos. Hay, pues, un vínculo muy vigoroso entre el Perú Antiguo y el Perú Actual”. No obstante, la muy posible disonancia entre la lectura ortodoxamente histórica y la “antropológico-histórica” en la dirección que exponemos, se evidenció poco tiempo después de ese aserto en la también muy instructiva polémica entre R. T. Zuidema (1965, 1966) y B. C. Brundage (1963, 1966) sobre la historicidad incaica.

<sup>111</sup> Para una excelente exposición sinóptica del “comos circulatorio andino”, véase a Gose (2019).

<sup>112</sup> En aymara, *mallku* significa cóndor, espíritu tutelar de las alturas o la elevación misma, cacique (equivalente al curaca quechua). Aunque las tres connotaciones son en apariencia distintas a su equivalente quechua, tienen en común que implican continentes de poder. ((Cf. Suárez Guava (2009: 391): “una guaca es ...contenido y continente, ambos preciosos y terribles. Una guaca es una cosa que es dos y es dos cosas que son una. Es una cosa dentro de sí misma y la misma cosa afuera de ella”).

equivalente al resto del año, cuando sí acontecían cosas. Por ello, el tiempo no era continuo ni homogéneo y, por lo tanto, sólo era cuantificable parcialmente.

¿Qué significa esto desde el punto de vista del cronotopo histórico? [...] Si el tiempo no se concebía como continuo, entonces el pasado y el presente no podían realmente separarse sino que seguían coexistiendo en el mundo. Por ello, los muertos y los dioses del pasado no desaparecían sino que asumían una forma distinta de existencia... Por ejemplo, para los andinos, las *mallquis*, o momias, estaban vivas y conservaban sus derechos de propiedad sobre la tierra y sobre sus bienes. En suma, para ellos el pasado no dejaba de ser sino que seguía siendo en una parte distinta del cosmos.

Lo mismo sigue ocurriendo en esencia en el mundo andino de nuestros días, que ciertamente ha cambiado bastante, pero, por su misma lógica, a la vez sigue siendo muy semejante al antiguo. Aquí todo futuro se proyecta hacia el pasado (a la tierra, custodia de esa fuerza y consustancial a ella), por lo que el presente es un reflejo de lo que esencialmente ha pasado y volverá a pasar. El futuro está a las espaldas, es lo que no se puede ver hasta que se da vuelta; el pasado es lo ya reconocible, lo que se tiene enfrente. Para no ir más lejos, nos consta que en el Sur andino de Colombia, en el resguardo pasto de Pastás, a los antiguos se les llama “la gente de adelante”. Cuando el cuerpo da *vuelta* o cuando los vestigios de los antiguos, óseos o de otra naturaleza material, pasan, por las razones que sea, de la profundidad de la tierra a la superficie; cuando en sentido estricto ocurre un *pachacuti*, el pasado torna en futuro y viceversa<sup>113</sup>.

Tal figuración es antitética al pensamiento histórico moderno, cuyo principal punto de partida es el registro y el análisis del cambio, afincados en una idea del tiempo como un río en eterno flujo hacia un futuro que está adelante y es incierto por antonomasia. Tan lo damos por hecho, que resulta difícil reconocer que la Historia no es un fenómeno natural, que no ocurre en

---

<sup>113</sup> Así ocurre que un vestigio antiguo, que llamaríamos arqueológico, para la lógica indocampesina andina es algo que mientras está bajo tierra es no visible y, por ende, hace parte de las cosas del futuro. Es algo que potencialmente ha de anunciarse, pero que aún no lo ha hecho, de forma análoga a como lo hace una semilla. Al dar *vuelta*, habiendo sido excavado o apareciendo por otras causas, al ser conocido o reconocido, este vestigio troca en una pieza del pasado, de adelante, y constituye una genuina manifestación de la *pacha*. Por lo mismo, la *pacha* —no necesariamente así llamada, pero sí conceptualizada de forma análoga— produce con similar razón, desde lo profundo de la tierra, a entidades tutelares como los *taiticos* o santos remanecidos en nuestro Sur andino; santos sincréticos que hacen las veces de patronos de las veredas y garantes de su seguridad y fecundidad, justamente porque encarnan el poder del pasado, *vid. Infra*: cap. 4. Cf. Zambrano (1997), Zambrano (2000), Nates (2002), Zambrano (2002), Reina (2010) y Becerra (2014).

obediencia a leyes o principios que se perciben como eminentemente regulares desde Occidente. Más bien es un modo de conocimiento que está entrañablemente ligado a las categorías lógicas fundamentales del mismo Occidente, pero que muta como tales categorías presuponen que debe mutar. Privilegia la atención en el cambio y en el movimiento, mas, conforme se da ese cambio, la misma Historia cambia, en tanto cambian las explicaciones para ese cambio. La historia que se hace en una época sobre un periodo particular puede ubicar como motor fundamental de los sucesos a Dios o la Fortuna; la historia sobre el mismo periodo hecha desde otra época encontrará, en cambio, que todo es producto de la economía, la demografía o el clima. Si algo nos ha enseñado una larga y sesuda tradición historiográfica, es que cada época produce un régimen de historicidad diferente: eso que llamamos la “Historia” de seguro se entenderá de manera dramáticamente distinta dentro de diez siglos, así como sabemos lo mucho que ha cambiado desde hace diez siglos. La historia obra y explica en concordancia con lo que Reinhart Koselleck (1993) denominó “horizontes de expectativa”: conforme el rango de lo que se puede abarcar, comprender y esperar en un momento dado. O puesto de otra manera: opera según lo que la época que la produce juzga posible.

La pregunta es, pues, desde qué régimen de historicidad / posibilidad entender una situación histórica: si desde aquel que configura y explica *nuestra* realidad, o desde el que ausculta la realidad como ocurría en el periodo que se busca explicar. Acaso, en ese sentido, toda historia sea irremediabilmente anacrónica, porque es casi imposible emplazarse a totalidad en la experiencia del mundo de otra época. Sin embargo, renunciar a la imaginación o a la perspectiva que otras disciplinas, como la antropología, le proveen para dimensionar ese otro mundo posible, es tanto más miope. Y si el problema en concreto es buscar entender una gran y violenta movilización indígena que aconteció hace 240 años, sería de esperarse que fuera una prioridad buscar saber cómo era la realidad para estos pueblos indoandinos; no sólo la realidad como sus relaciones de producción o su mundo material, sino como su idea de posibilidad. Mientras que las primeras han cambiado históricamente de manera ostensible, la segunda se ha mantenido eminentemente estable. Las crónicas de Indias, las visitas coloniales, los memoriales de misioneros del siglo XVII, de viajeros de los siglos XIX y XX, y los estudios o novelas de etnógrafos del siglo pasado y el presente claramente muestran la

continuidad y perseverancia de una idea del mundo como un todo animado, henchido de fuerzas y sustancias que a todo le dan vida, agencia e incluso voluntad. En el mundo andino, a las ollas se les fuetea para que cocinen bien y no rieguen; las montañas tienen sentido del humor y toman partido político; ocurren enfermedades que pueden matar porque se salió a la hora en que un viento malo pasaba. Aunque estas son situaciones que fácilmente se constatan en nuestro presente desde Popayán hasta Colhalque, circunstancias similares se encuentran referidas a lo largo de 470 años de documentación sobre la misma área geográfica y cultural<sup>114</sup>. Para ser tan persistente esa *imago mundi*, sorprende lo poco que se le ha incorporado en la historiografía de la Gran Revuelta. La gran mayoría de publicaciones, en una extensísima y creciente bibliografía (Walker, 2019) explican o dan cuenta del fenómeno exclusivamente desde la documentación escrita en castellano y deparan muy poco interés a preguntarse por qué podía significar todo ello para la población indígena, más allá de los motivos claramente expuestos por escrito.

Ahora bien, en justicia hay que reconocer que hubo —y hasta cierto punto, persiste aún— un movimiento historiográfico, florecido hacia mediados de los años 70 del siglo pasado, que propugnó por interpretar el carácter del devenir y los muchísimos levantamientos indígenas en la región andina, sirviéndose extensamente de la antropología y el conocimiento

---

<sup>114</sup> Mención debe ser hecha, al paso y en la margen, de cuál es la relación de nuestras cavilaciones con las distintas corrientes teóricas antropológicas que en los últimos veinte años han venido a cobijarse bajo el llamado “giro ontológico”, según el cual cada sociedad y cultura, en tanto partícipes de un mundo posible y una realidad particulares y a veces exclusivos entienden la capacidad de agencia de los objetos o seres que, conforme el régimen de conocimiento occidental, son categóricamente inanimados (cf. Holbrand y Pedersen, 2017, para una revisión extensiva). Ciertamente, se ha tratado de un viento benéfico que ha recobrado para la antropología una sensible amplitud de horizontes que, al menos en parte, se había ido perdiendo bajo el influjo de las escuelas hegemónicas de mediados del siglo pasado: estructuralismo, marxismo, materialismo cultural, etc. No obstante, en lo que concierne a quien aquí escribe, tiene la impresión de que en una buena medida este dicho “giro” ha hecho carrera envasando vino viejo en odres nuevos, no siempre dándole crédito a quienes adelantaron perspectivas semejantes tiempo antes (p.e. Lucien Lévy-Bruhl) o a lo consignado, también desde muchas décadas atrás, por etnógrafos y escritores latinoamericanos, para no ir más lejos, José María Arguedas. Este “giro” tiene mucho de positivo e interesante, insistimos, pero, aparte de venir frecuentemente acompañado de un lenguaje alambicado y esotérico, no deja de reflejar, en numerosas ocasiones, una postura eminentemente escéptica sobre las ontologías que ausculta. En lo que nos atañe, damos por hecho de que en el mundo andino *las cosas suceden así*, conforme su propio marco de lo posible y, por ende, determinando su propia realidad. Como sea, lo mejor de los aportes que siguen esta perspectiva, en su seguimiento más ortodoxo, puede ser consultado en Muñoz Morán (2020).

etnográfico de primera mano. En este ámbito, la palabra común fue *utopía*, entendida en esta particular versión como proyecto palingenésico que por contera implicaba la expulsión de los blancos, españoles o *mistis*, y la restauración de un orden social originario y prehispánico, aunque no obligatoriamente incaico. Títulos clásicos y enormemente influyentes en su época como *La utopía tupamarista* de Jan Szemiński (1984), *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes* de Alberto Flores Galindo (2008; orig. 1986) y *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los incas* de Manuel Burga (1988) defendieron, cada uno a su manera, la idea de que tanto en la cultura periférica a la Gran Revuelta como en la contemporánea andina subyacía, en un registro subterráneo imperceptible para la política blanca, la fe en ese retorno, que como ya lo anotamos arriba equivalía a un *pachacuti* decisivo o al regreso del Inkarrí, que volvería a poner todo en su sitio.

La proliferación de tales interpretaciones fue sin duda abonada en Perú por el discurso y la ideología política del gobierno militar nacionalista de Velasco Alvarado, entre 1968 y 1975, que, como ya lo vimos al inicio, hizo de Túpac Amaru II el emblema por excelencia de una revolución inacabada, cuya terminación se lograría entonces<sup>115</sup>. En sintonía con este proyecto, en el que la reforma agraria y la extensión de la cobertura educativa fueron propósitos de primer orden, los trabajos etnográficos y literarios de José María Arguedas y varios de sus discípulos antropólogos fueron fundamentales en develar que en los Andes profundos, indocampesinos, permanecía aún en vigor una cosmología animista cuya teleología también apuntaba hacia la esperanza de un *pachacuti* mayúsculo. Empero, todos estos temas también convergieron de otra manera en el postludio del gobierno de Velasco, a guisa de un aterrador colofón, con la emergencia de Sendero Luminoso: movimiento armado marxista – leninista – maoísta que igualmente estaba impregnado de claros visos mesiánicos y cuya estrategia de guerra popular dejó, eso se calcula, una estela de poco menos de 40,000 muertos entre 1980 y 2000. Es por esto que, aunque Sendero era marcadamente antivelasquista, a la interpretación utópica, antropológica e histórica, le sucedió una versión

---

<sup>115</sup> Un fenómeno análogo de reavivamiento ocurrió en la Bolivia de Evo Morales [*vid. infra*]. En este último caso, la constante invocación al presunto vaticinio de Túpac Katari en su suplicio (“¡Volveré y seré millones!”) y la muy exitosa *wiphala* cumplieron una función equivalente.

descarnada y escéptica, recelosa en extremo de esos análisis que a posteriori parecían, a su manera, haber suplido de calderilla ideológica al senderismo. Esto, sumado a la injerencia de las perspectivas revisionistas del último cuarto de siglo, de corte realista y racionalista, condujo a que las interpretaciones de la Gran Revuelta que hoy en día son canónicas, sean bastante hostiles a las explicaciones culturales y que incluso —haciendo eco de las sospechas más altisonantes del posmodernismo— se acuse a los autores pretéritos de haberse inventado la utopía andina y el mito de Inkarrí, o de haber incurrido en “esencialismo”, ese pecado mortal de la nueva confesionalidad académica<sup>116</sup>. Así, por ejemplo, uno de los mejores historiadores de la Revuelta en nuestros tiempos, Sergio Serulnikov (2010: 22), estima que las interpretaciones en clave “utópica” habrían impedido percibir la genuina “dimensión política del fenómeno”.

No todos [*los indios insurrectos*] se alzaron porque esperaban a un nuevo inca. Y cuando lo hicieron, lo que se esperaba del nuevo inca eran cosas muy diferentes. Pero, más generalmente, porque los sistemas de creencias culturales, al igual que las estructuras sociales y económicas, proveen el contexto de la experiencia, no la experiencia misma. Reconstruir la experiencia requiere restituir el significado. Y restituir el significado de la experiencia tupamarista no requiere otra cosa que recuperar la dimensión política del fenómeno. Pensar el lugar de los pueblos andinos y sus líderes no ya como agentes más o menos pasivos de grandes tendencias económicas y sistemas de pensamiento, sino por lo que fueron: actores políticos. (*ibid.*).

Pero este aserto es muy confuso. Ciertamente es posible que no todos los indios se sublevaran porque esperaban un nuevo Inca, y bien sabemos cómo la Revuelta exacerbó rivalidades intraétnicas de muy distinta índole, en efecto conforme sus intereses políticos. De hecho, muchos no se alzaron porque estaban seguros de que el curaca de Tungasuca *no* era un Inca legítimo, pero esto como dato no invalida que otros muchos sí lo hubieran creído o, más aún, que latiera en una franja importante de la población indígena la esperanza en el retorno del *enqa* prehispánico, así no lo encarnara Condorcanqui.

El caso más ilustrativo, sin ser para nada el único, fue el de Mateo García Pumacahua, natural de Chinchero, casi contemporáneo de José Gabriel Condorcanqui y cacique de Chincheros,

---

<sup>116</sup> Morong Reyes (2020) lleva al paroxismo estas imputaciones, a la hora de adelantar una crítica a la obra de Szemiński que, en cualquier caso, delata un muy pobre conocimiento de la etnografía, la etnología y la etnohistoria andinas, lugares desde donde pudiera juzgarse con mucho más acierto.

Maras, Guayllabamba, Umasbamba y Sequecancha, todos también en la periferia cuzqueña, pero hacia el norte de la ciudad incaica. Cuando a la sazón estalló la Gran Revuelta, Pumacahua aprovechó para echar su suerte a favor de la causa realista prestándose él y su gente para combatir al rebelde y abasteciendo generosamente al ejército, asistencias que a la postre le valieron adquirir el título de coronel de los naturales de la provincia, amén de muchas mercedes casi únicas después de la represión al alzamiento, como el derecho a portar armas o bandera propia. Y no era para menos: tenía genio militar y era buen organizador; acaso por comparación fuera mucho mejor en asuntos bélicos que su contrario. A los alzados les cerró el acceso del valle de Urubamba, fue crucial en la defensa de Cuzco, en enero de 1781; se decía que Santiago apóstol le había asistido en su combate contra las huestes del Amaru. Les persiguió hasta Tinta y, tres meses después, él y su gente, unos dos mil indígenas, hicieron parte de la pacificación a sangre y fuego del epicentro original de la Gran Revuelta. “Fué el terror de los indios alzados, y sólo su nombre los soterraba”, sentenció una fuente de entonces<sup>117</sup>.

Ya victorioso, el curaca mandó retratarse con su familia en las paredes de su casona en Chincheros, y rematar la representación de una batalla suya contra los insurrectos —uno de los poquísimos testimonios sobre el uso masivo de la *warak'a*, la honda, como arma de combate—, con la alegoría de un puma abatiendo un dragón, un *amaru*.

Pero es a partir de aquí que su comportamiento revela trazas llamativas. Al solicitar Pumacahua una promoción como coronel, ya no sólo sobre su gente sino con rango equivalente en el ejército español, lo hizo argumentando ser descendiente de Huayna Cápac, el último Inca en ejercer su poder sin presencia castellana. Y eso que para entonces prefería firmar como García, “porque el nombre español le daba prestigio y por eso lo usaba” (Escalante, 2017: 62). Al cabo de volver a prestar sus efectivos servicios militares en la represión sin cuartel al levantamiento militar del virreinato del Río de la Plata, logró ser nombrado brigadier de los reales ejércitos, al tiempo que esparcir la idea, especialmente en la provincia de Collao, de que él era el mismísimo Inca. Y aunque logró ingresar a la élite

---

<sup>117</sup> “Estado del Perú” por Rafael José Sahuaraura Tito Atauchí [presbítero], 1784. Original en el Archivo General de Indias, Audiencia de Lima, legajo 76, y publicado en NCDIP:1: 386.

de los veinticuatro electores (*vid. supra.*, cap. 2) y luego asumió la presidencia interina de la Audiencia de Cuzco —tales eran sus méritos y la confianza que le tenían las autoridades—, resentía profundamente la discriminación de la que era objeto por ser indio. “Son muchos los que aborrecen mi graduación”, escribía al virrey Abascal, “los que desconocen mis servicios, los que odian mi mando por mi naturaleza índica” (en Bonilla, 2007: 97), esto en medio de la crisis causada por la emanación de la Constitución española de 1812. En medio de la turbulencia, y luego de retirarse temporalmente a Urquillos, regresó a Cuzco en 1814, pero ahora incorporándose a la Junta de Gobierno revolucionaria. Al respecto, el enigma planteado por Heraclio Bonilla (*op. cit.*, 100) nos parece absolutamente cabal: “la documentación disponible no permite examinar en profundidad esta mutación política del cacique indio, que de represor de la rebelión de Túpac Amaru II, de garante del orden colonial, deviene finalmente en un aliado eficaz de los criollos en su lucha contra el poder virreinal”.

Con alguna recurrencia, y tomando como punto de partida la tesis de Christine Hünefeldt (1982), se ha querido ver en el curaca brigadier un vertical defensor de los fueros de la corona, hasta el punto de que su vinculación a la Junta sería con el fin de protegerlos contra la presunta usurpación de las Cortes de Cádiz. (Ciertamente, no sería la única vez en que, en las colonias americanas en curso de emancipación, un pueblo o adalid indígena saliera en defensa de “El Deseado” Fernando VII, a quien se revestía en sus particulares aprehensiones con un carácter muy similar al del Inkarrí.) Pero achacarle estos móviles como razón exclusiva para su viraje para nada resulta convincente, porque de nuevo desecha convenientemente el peso de muchos elementos culturales, para no ir más lejos el *prestigio*. Pumacahua era bastante sagaz y no operaba en un vacío social. Por lo mismo, haber dado esa *vuelta* tenía que estar soportado en algo más que sus convicciones o apuestas políticas; así como antes firmaba García, ahora se jugaba la carta incaica. Tenía que ser un mensaje suficientemente claro para la población que buscaba interpelar que, no quepa duda al respecto, era la indígena. No sólo trocaba de nombre, sino que asumía un modelo de mundo. No parece descabellado aventurar que viendo que el sistema colonial se desmoronaba, el viejo curaca —*Pumacahua* vendría a significar algo así como “vigía fiero como el felino” (Estenssoro Fuchs, 1993: 175)— atinara él también a suponer, a otear en el horizonte de los



hechos, que “el tiempo había llegado”. Y como fuera, tal parece que los criollos ayudaron a darle cuerda, por ejemplo, cuando el escribano rebelde José Agustín Chacón le hizo quitar al brigadier los blasones españoles de su banda de oficial y se los hizo cambiar por un escudo “con jeroglíficos de los Ingas: procediendo ya en esto bajo la idea de procurar que se adaptase el sistema de reversión a la gentilidad” (en Bonilla, 2007: 103). Y esos “jeroglíficos” dan para pensar. ¿Se trataba solamente de un *tocapu* cualquiera (el *tocapu* era el sistema de ilación discursiva mediante cuadros policromos con distintos motivos geométricos, habitual en las mantas y los vasos ceremoniales), o al contrario de motivos tejidos específicos alusivos al poder, al puma por ejemplo, o justamente a la “reversión a la gentilidad”; motivos semejantes al *kutey* de ubicua presencia en los chumbes inganos, una espiral en doble y simétrica desenvoltura, cuyo significado trascendental es “devolverse”?

Tampoco deja mucho rango a la incertidumbre el talante de las proclamas u órdenes militares de Pumacahua: "tenía decretado el exterminio de toda persona conocida de clase de Españoles, para que sólo quedasen Indios en esta provincia", rezaba el testimonio de un lugarteniente suyo; buscaba "exterminar la casta de los Españoles a fin de que sólo quedasen Indios en este Continente"; la “intención del Brigadier Pumacahua era de acabar con toda persona de raza blanca” (en Sala i Villa, 1989: 681). Según el teniente coronel español Fernando Cacho, que combatió a los insurgentes en Río de la Plata, el cacique juntista había decretado “una guerra de desolación, guerra de exterminio, en la que el color del rostro sería la señal de incendio” y donde, vociferaba el curaca, “en derrotando las tropas, no hemos de dejar ni perros blancos entre nosotros, y si nuestras mugeres son blancas, ó las que por alguna línea deciendan de blanco, tambien an de morir” (en Hu, 2016: 288). ...Para tratarse de una postura fidelista, cuando menos lo era de una notable heterodoxia, que resultaría mucho más clara si la entendiéramos desde el punto de vista indígena que aquí sustentamos.

Su insurrección no duró mucho, pero fue lo suficientemente preocupante, tanto más de cara al aún latente trauma por la Gran Revuelta, como para que la corona buscara sofocarla de plano. Luego de una atronadora derrota en Umachiri, el brigadier murió decapitado en Sicuani, en los antiguos predios de su archirrival el dragón, el 17 de marzo de 1815.

¿Fue su asimilación como Inca una estrategia oportunista suya, mezclada, como pareciera por lo que acabamos de referir, con cierta demagogia criolla, o había en esta algo igualmente convencido? Lo más probable es que el cacique sí creyera en la legitimidad de su reclamo y de allí que, habiendo ayudado a abatir al Amaru, diera por posible que, una vez “llegado el tiempo” le correspondiera al Puma (otro factible Amaru, como ya lo hemos señalado) ensayar su turno<sup>118</sup>.

No fue el único, además. También otro curaca adverso a la insurrección, don Marcos Pumaguallpa Garcés Chillitupa, cacique de Oropesa y teniente coronel de sus ocho parroquias, quien combatió bajo las órdenes de Pumacahua en 1812, dio en llamar a su gente a la desobediencia del “juez español”, sobre el entendido que se hallaban a poco de retornar a su "antiguo ser y modo de vivir, por averse coronado ya en el Perú un descendiente del último rey del Perú" (Cahill, 1988: 145). Aunque esto no tuvo ni de lejos la magnitud del connato de su antiguo comandante, sí indica la persistencia de la espera del Inca, genuino y total “horizonte de expectativa”<sup>119</sup>.

O sea, para volver a la discusión que aquí nos ocupa, si hay algo que en el caso de la Gran Revuelta o la metamorfosis de Mateo Pumacahua o Marcos Chillitupa, o en cualquier otro contexto resulta determinante, es que, muy por el contrario, los “sistemas de creencias culturales” condicionan la experiencia en todos sus sentidos, incluido el de la acción política. Puesto en otras palabras tanto más asertivas: *todo pragmatismo está culturalmente determinado*<sup>120</sup>. No convence equiparar acción política con racionalidad liberal, que es lo que

---

<sup>118</sup> Cf. Cornejo Bouroncle (1956), Glave (2008, 2013) y Escalante (2017).

<sup>119</sup> El original alemán para el concepto acuñado por Koselleck (1993) es *Erwartungshorizont*, que también puede ser traducido con exactitud como “horizonte de esperanza”.

<sup>120</sup> Por lo mismo, la demagogia también está culturalmente determinada. No es contradictorio, en ese sentido, que el Amaru, al tiempo que pudiera ser demagógico y acomodaticio en muchos de sus actos o bandos, lo hiciera sobre la convicción general y profunda de que el mundo obraba por *pachacuti*, y que de ello era lógica y del todo razonable la expectativa de que el Inkarrí o su equivalente estructural emergieran. La situación se puede ilustrar claramente en nuestros días. De 2014 es la edición sin costo comercial que hizo y montó, en su página de Internet, el Ministerio de Trabajo, Empleo y Provisión Social del Estado Plurinacional de Bolivia, del libro de Mercedes López-Baralt *El retorno del Inca Rey: Mito y profecía en el mundo andino*, original de 1987. Su cubierta y portada inequívocamente dan a entender que el entonces presidente Evo Morales era el nuevo Inkarrí, y por si hubiera dudas, el primero de dos prólogos a esta edición boliviana reza:

subyace a la crítica Serulnikov y otros le hacen a los “utópicos”. Bien hemos aprendido — como mínimo desde Le Bon y Pareto— cuánto de irracional puede haber en la acción política, cuan influyentes resultan las emociones, los odios, los rencores, las simpatías y las confesiones, y, curiosamente, cuan atractivos resultan los idearios mesiánicos en tiempos de crisis<sup>121</sup>. Más bien, este tipo de razonamientos conduce a una mediocre antropología e irónicamente a una mala historia, que en su cruzada contra el “esencialismo” le endilga a los indios del siglo XVIII unos móviles que más se compadecen con la “opción racional” del capitalismo del siglo XXI<sup>122</sup>.

---

En los últimos años, recorriendo los diferentes lugares de la geografía patria, es posible advertir que el pueblo comunario comienza a reconocer en el Presidente Evo Morales al Inkarí [sic.]. Según comentan los hermanos y las hermanas, se está reconstituyendo el Kollasuyo, el Presidente se ha convertido en el líder indiscutible que genera la unidad de todo el pueblo, pero que además está luchando por la soberanía y la dignidad nacional como jamás antes nadie lo había hecho. ...Quienes conocimos Bolivia hace más de 50 años podemos dar fe de todo lo anterior (12). ... Con justicia es posible afirmar que el Inkarí ha retornado (18).

A los escépticos y los desencantados —y, por supuesto, a la Bolivia “blanca” que se encargó de deponerlo por golpe militar—, este tipo de asociaciones les parecerán del todo ramplonas, megalómanas y abusivas. Incluso, a quienes desde lejos vimos con esperanza y aprobación lo que ocurría en la Bolivia de Evo, igual nos resultaba difícil rehuir de su olor a oportunismo. Pero sea lo que haya sido, dos cosas son incuestionables: 1) para una parte importante de la población boliviana, es muy probable que el aserto haya sido y aún sea verídico en sus líneas generales, 2) las asociaciones son posibles porque se hacen conforme un código que las hacen eficaces, inteligibles y, por ende, creíbles. Si un presidente de Colombia hiciera tamaña campaña para mostrarse como Inkarrí, se le tomaría por loco; su pretensión caería en un vacío cultural.

<sup>121</sup> Para una revisión general del fenómeno, dentro de un vastísimo campo, cf. Landes (2011). En un texto posterior, Serulnikov (2012: 8) matiza perceptiblemente sus asertos iniciales y aboga por un proyecto de investigación que busque “discernir cómo las poblaciones indígenas interactuaron con las instituciones de gobierno, articularon sus propias nociones de justicia y procuraron establecer mecanismos de solidaridad y movilización que contrarrestaran persistentes tendencias al aislamiento. [...]r más allá de las causas de insatisfacción para examinar la cultura política que permitió traducir el descontento en prácticas colectivas. [...]restar atención no sólo a los motivos explícitos de la protesta (aquello que los indígenas creían estar haciendo), sino también al significado social de sus acciones: el efecto acumulativo; efecto no necesariamente deliberado o consciente que estas acciones tuvieron en la subversión del lugar de los nativos en el orden natural de las cosas”. ...Nada habría que objetarle a esta ambiciosa agenda, justamente porque lo que permite explicar cada uno de sus objetivos es el estudio y la interpretación de la(s) cultura(s) indoandina(s); sólo así es posible descifrar cuál es el (su) “orden natural de las cosas” y, de conformidad, “el significado social de sus acciones”.

<sup>122</sup> En líneas análogas sobre qué es la racionalidad —si es universal o si, al contrario, está culturalmente determinada— ocurrió en la década de 1990 la agria polémica —muy sonada en la academia anglosajona, mucho menos en la nuestra— entre los antropólogos Marshall Sahlins y Gananath Obeyesekere por cómo

Es curioso que las interpretaciones que toman como culturalmente posibles la expectativa del *Inkarrí* o del *pachacuti* hoy en día suelen asumirse explícita o implícitamente como forzadas o “esencialistas”. Aparte del trabajo de Serulnikov, aquellos de Estenssoro Fuchs (2003) y Espinosa (2015), ambos excelentes, se ensañan con este tipo de interpretaciones, casi reduciéndolas a la caricatura (como en efecto lo hacen Coello de la Rosa y Mateo Dieste, 2016: 60 – 69). Pero habría que preguntarse y preguntarles a estos autores si *sus* expectativas no son tanto o más esencialistas, en la medida en que sólo juzgan factible la existencia y eficacia de tales símbolos en cuanto su presencia en el pensamiento demuestre ser demográficamente absoluta —situación imposible de comprobar, en cualquier caso— o del todo impoluta de elementos occidentales. En otras palabras, ellos refutan su posibilidad de ocurrencia porque no todos los indios los entendieron de igual manera, porque incluso algunos no parecen haberlos reconocido, o porque se formulaban con arreglo a cláusulas cristianas. Así, irónicamente, con los mismos argumentos pudiera ponerse en entredicho la creencia en Dios o en la brujería en el Occidente europeo de un par de siglos atrás, porque sabemos que no todos los europeos de entonces creían en Dios o en las brujas, o que al menos no lo hacían de la misma manera, y que sus profesiones de fe o de escepticismo se hacían obedeciendo a moldes retóricos socorridos hasta la saciedad (cf. Caro Baroja, 1995). La variedad de interpretaciones, el disenso, el plano escepticismo o el eclecticismo no tienen por qué negar la existencia de una estructura profunda cultural, salvo cuando se presupone la —ahí sí arcaica y desafortunada— distinción entre sociedades amerindias con un pensamiento supuestamente “inmanente” o de “comunicación con el mundo”, así irremediabilmente —¡esencialmente!— opuestas a las sociedades occidentales, de pensamiento “trascendente” y de “comunicación humana” (p.e., Todorov, 1992). Más bien, las sociedades indígenas a las que nos referimos, y como las entendemos, *entran y salen de la Historia* desde la “conquista” hasta el presente; se sirven de ésta —de Occidente y su racionalidad—o la desechan según la conveniencia o la posibilidad y, más aún, juegan ambos juegos al tiempo, para el

---

interpretaba cada uno la muerte del capitán Cook en Hawai, en 1779. En otro lugar (Páramo, 2009: 31 y ss.) adelantamos una interpretación de esta disputa, consecuente con lo que sostenemos arriba.

desconcierto y la exasperación de quienes buscamos “conquistarles” con la precisión de nuestros métodos y la arrogante convicción en el poder explicativo de nuestras ciencias<sup>123</sup>.

Hemos decidido, pues, hacer caso omiso de las admoniciones de esa historiografía desencantada y prosaica, y no por antipatía, sino porque lo que hemos advertido en nuestra propia lectura de las culturas andinas, directa o mediada, es que ciertamente resulta coherente con los patrones descubiertos por Arguedas, Flores Galindo y Szemiński. Ésa, la “utópica”, aunque no nos guste la noción de *utopía* por occidentocéntrica, es en líneas generales la interpretación que nos convence y que aquí nos guía, ya que una y otra vez hace resonancia con estructuras culturales del pensamiento telúrico andino sobre las cuales quien aquí escribe y un grupo cercano de colegas —en especial, el antropólogo Luis Alberto Suárez Guava— hemos hecho aproximaciones etnográficas desde hace una década, en el sur andino de Colombia. Pero, además, como buscaremos demostrarlo más adelante, dicha aproximación permite apercibir el recurso al terror como una forma de apropiación de la *fuera* inefable de la tierra.

No se trata, en cualquier caso, de suponer que todo haya estado enmarcado en un programa “utópico”. Insistamos en que *utopía* no es una categoría del todo afortunada, comenzando por la imposibilidad de ser que el término entraña. Mejor fuera insistir en la importancia de la idea de *vuelta*, de retorno, pero no “retorno a”, sino “retorno de”. No se espera regresar al incario, sino que el *enqa* regrese e imponga su orden en los tiempos presentes; no se niega el cambio, pero, ante el caos y la pérdida de sentido que representa el hoy, se confía en que el principio organizador del mundo vuelva y lo arregle todo, acaso arrasando con *mistis* o españoles, acaso reestableciendo al Inca. David Cahill (1988) señalaba, por ejemplo, que el riesgo de privilegiar para su estudio a las rebeliones “utópicas” o “mesiánicas” durante la colonia, estaba en desconocer que el mecanismo más habitual y socorrido de lucha indígena no estaba en la vía armada sino en el más sórdido y prosaico pleito judicial. Cierto. Pero aparte de desestimar a su vez que ambos mecanismos no reñían entre sí —para comenzar, en el caso del curaca Condorcanqui— y que la rebelión era un hecho colectivo y el pleito una

---

<sup>123</sup> En una línea para estos fines semejante a la nuestra, cf. dos espléndidas demostraciones en Platt. (1997, 2001).

causa individual, no repara en que a ambos podía subyacerles una misma base cultural, con expectativas estructuralmente semejantes y no necesariamente inteligibles para los no indígenas. También el mismo autor señalaba en el mismo texto que la frecuencia y furor de los alzamientos indígenas estaban ligados sólo a ciertas regiones; que no eran expresiones de masiva y homogénea difusión por todos los Andes. Concedido. Pero no debiera haber duda de que las causas para esta distribución no sólo se hallaban en las circunstancias económicas o políticas de cada zona, sino también en relaciones sociales (parentales, lingüísticas, etc.) de necesario y profundo anclaje cultural. Es por lo mismo que estamos seguros que, aunque la Gran Revuelta no se diseminó con igual fuerza por todos los Andes, muchas expresiones de todo el mundo andino sí ayudan a interpretarla.

Coincidimos así con la reflexión del historiador Tom Dunne (2004: 8) respecto a la interpretación de otro muy distinto levantamiento, la rebelión irlandesa de 1798. La invocamos alterando el contexto. Las voces de los alzados

están enterradas no sólo en los recuentos, sino también en el lenguaje del poder colonial. También son inaudibles en la gran mayoría de recuentos nacionalistas [y académicos] que imitan la cultura colonial y usan su lenguaje. ...El archivo está casi completamente en [castellano] y el elemento [lingüístico autóctono, quechua, aymara, etc.] de esta compleja cultura permanece bastante invisible e inaudible, aunque es crucial en cualquier entendimiento de la política [indígena].<sup>124</sup>

Puesto de otra manera, creemos firmemente que el motor cultural determinante de la Gran Revuelta se ubica de una manera ahistórica, en el sentido que no participa de la lógica histórica o, en general, de la noción de mundo posible occidental. Comprenderlo implica, pues, aproximarse al hecho con un pie dentro del “archivo” —de la Historia, eso es— y otro afuera, en la lógica andina, en sus propias *fuentes*, que en muchas ocasiones son efectivamente eso: brotes o emanaciones de sustancias.

---

<sup>124</sup> “The voices of the Irish poor are buried not only in the accounts, which mimic colonial culture and use its language. ...The record is almost entirely in English, and the Irish-language element of that complex culture remains largely invisible and inaudible although it is crucial in any understanding of the politics of the poor” (*loc. cit.*).

\* \* \*

*...the past is always waiting to revenge itself on the present. Take buried treasure, for instance: that's a killer for you!*

Anthony Price (1974), *Other paths to Glory*.<sup>125</sup>

También llaman *huaca* a todas las cosas que salen de su curso natural...

Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*; Libro II, Capítulo 4

En la macro-región cultural panamazónica (determinada por el eje Pacífico-Andes-Amazonia) hay una arraigada mitopraxis referente a las *wak'as*; las mismas huacas o guacas de hoy en día, que inclusive pueden tener otras denominaciones como, por ejemplo, las de “infieles”, “gentiles”, “encantos”, *achachilas* o *chullpas*<sup>126</sup>. Hay abundantes ejemplos que

---

<sup>125</sup> “El pasado siempre está esperando para vengarse en el presente. Haga de cuenta un tesoro enterrado: ¡ese es un ejemplo matador!”

<sup>126</sup> De aquí en adelante, en aras de una claridad más expedita, apelamos a *wak'as* como la forma plural mestiza de *wak'a*, y no como debiera rendírsele en quechuyamara que es, *wakakuna*. De igual manera, salvo otra especificación, siempre aludiremos a éstas en femenino. La bibliografía sobre el fenómeno está a poco de ser inconmensurable hoy en día. Entre los textos importantes que buscan comprender el fenómeno se hallan Martínez (1983), Astvaldsson (1989), Polia Meconi (1996b), Salomon (1998), Van de Guchte (1990), Astvaldsson (2004), Bernand (2008), Bovisio (2011), Suárez Guava (2013), Brosseder (2014), Sánchez Garrafa (2014), Chase (2015), Mannheim y Salas Carreño (2015), Curatola (2016), Marín-Dale (2016) y Suárez Guava (2021a y 2021b). No obstante, lo que aquí sigue al respecto de este fenómeno, es fundamentalmente el producto de varios años de trabajo propio, a partir de fuentes coloniales andinas (sobre todo crónicas e instrucciones o procesos de extirpación de idolatrías) y de su continua alimentación con el brillante trabajo de mi colega y compadre Luis Alberto Suárez Guava. Ahora bien, lo que aquí desarrollaré responde a haber llegado al concepto a través de mi propia inmersión etnográfica, hace ya más de veinte años, en la zona esmeraldera del Occidente de Boyacá, donde el término *guaca* aún se estila para denominar yacimientos u otras manifestaciones de la piedra en la tierra,

demuestran que desde tiempos coloniales, incluso mucho antes de la Gran Revuelta, ya a las *wak'as* se les asociaba con tesoros enterrados —frecuente aunque no exclusivamente indígenas—, cuya riqueza a menudo entrañaba una maldición para quien la extrajera, salvo que se conocieran los procedimientos de magia cautelar<sup>127</sup>. La misma figura, como bien se

---

habitualmente de la mano con la fortuna y la fatalidad (Páramo Bonilla, 2011a), y de una larga relación con el Sur andino colombiano, y en particular con el pueblo pasto, desde hace más de una década.

<sup>127</sup> La “Relación” del “visitador general de las idolatrías del Arzobispado de Lima”, Felipe Medina, compuesta en 1650, menciona cierta huaca que “mandó a los indios le adorasen y ofreciesen sacrificio en el mismo cerro, porque [*de lo contrario —adenda nuestra*] los cubriría y llenaría de viruelas, de sarna y de lepra, que llaman los indios muro orccooy [*debe ser moro onqoy: la “enfermedad de los colores”, sarampión o bien viruela*], caracha [*sarna, efectivamente*] y blecte [*literalmente “costra” y, en ese sentido, mucho más probablemente algún tipo de dermatitis costrosa que propiamente lepra*]” (en Medina, 1904: 217), situación que se constataba —al decir de un informante indígena— al hallarse “el dicho pueblo y aillo en tiempo de enfermedad, principalmente de viruelas” (216), justo por los recientes saqueos. Más o menos veinte años antes, el padre Bernabé Cobo (1956: 198) relata con evidente gusto la historia, casi la fábula, del capitán Juan de Vargas, tío del Inca Garcilaso, a quien en Tiahuanaco se le apareció cierto “hombre o demonio en figura humana”, instruyéndole sobre los tesoros escondidos en la ciudadela. Un codicioso Vargas los exhumó y “no cabía de placer; mas, duróle poco, porque la noche siguiente le atajó los pasos la muerte, que le sobrevino, habiéndose acostado bueno y sin achaque alguno. Caso que atemorizó mucho y quitó la codicia a los que la tenían de proseguir cavando en demanda de los tesoros que se presumen estar enterrados en dichos edificios”. Ramírez (1996: 121 - 151) estudia otro interesante caso de 1558, ocurrido cerca a Trujillo, y aunque su análisis persigue un interés distinto, deja constancia de que el proceso subsecuente mencionaba una maldición ante el intento de profanar el lugar. Cf. igualmente a Curatola (1978), Bernand (1986: 206 y ss.) y asimismo el fascinante trabajo de Rocío Delibés Mateos (2012) sobre la participación indígena en las *compañías de huaca* trujillanas del siglo XVI, empresas particulares creadas con el fin de saquear sistemáticamente los tesoros de las tumbas ancestrales. La autora demuestra que tal colaboración fue el producto de una situación compleja, signada por la necesidad de acomodarse al statu quo colonial, en el que, por cierto, aún los curacas mantenían la mediación entre el mundo de los muertos y el mundo de los vivos. El texto no alude puntualmente a maldiciones, pero sí remarca con natural insistencia en los atributos contaminantes de estos lugares; de cómo de las ofrendas o pagos puntuales a las *wak'as* dependía la salvaguarda de su ira y venganza. Por eso no es difícil de suponer que la complicidad indígena en la profanación de los entierros y demás sitios sagrados, fueran las que fueran las razones, debió dejar traumas profundos que bien pudieran transmutar a su vez en maldiciones axiomáticas. A ese respecto, resulta del todo elocuente lo que reporta el indignado Lope de Atienza (1931: 32 - 33), doctrinero de Chimbo (Audiencia de Quito), hacia 1570: los indios, al ser instruidos a abrir alguna “guaca o enterramiento”, “enmudecen y pierden el sentido ...y cuando mucho abren los ojos y mordiendo la manta con que se cubren, de puro pesar y enojo que consigo propio tienen, señalan con la vista el lugar donde han de cavar. Puesto en ejecución, si acaso sacan algo, por ningún interese del mundo tocarán a ello con la mano; se demudan y pierdan la color, pareciéndoles ha de ser desamparados de los demás indios”. Y trescientos años más tarde, el famoso explorador y arqueólogo Antonio Raimondi (1874: 46 - 48) seguía haciendo eco de lo mismo: entre “las dificultades que presenta el Perú para el naturalista que desea estudiar sus producciones”, estaba el que los indios fueran “muy supersticiosos y tienen por los muertos, principalmente por los cadáveres de los antiguos, mil preocupaciones”, pues “creen que removiendo estos restos, van á padecer por toda su vida de dolores en el cuerpo; y es tanta la fuerza de su creencia, que muchos por codicia de hallar algún tesoro escondido, van á escavar, pero se enferman moralmente de tristeza, y se ven luego atacados físicamente por una



sabe, se mantuvo incólume hasta el día de hoy<sup>128</sup>. Pero el concepto original, que es igual en quechua y aymara, connota algo de una naturaleza mucho más amplia: *wak'as* son lugares sagrados de expresión del poder de la tierra, como las alturas, los truenos y relámpagos, las cavernas, los seres formidables o portentosos, los lagos o los ojos de agua, que en sí mismos encarnan y manan una fuerza *wak'a* o *kallpa* —afín, como ya lo advertimos, a *enqa*— objetiva y multiforme, ubicua en ídolos, adoratorios, sitios u objetos de pago, de entierro o de momificación epónimos, etc., energía que protege y propicia vida, salud y fertilidad si es retribuida con vida o fuerza sacrificadas (llamas, cuyes, coca, chicha, etc.), o que bien puede ser mortífera y terrible si su poder no es reconocido, si no es alimentada o si es profanada<sup>129</sup>.

Tres momentos históricos han definido nuestro entendimiento de lo que es una *wak'a*. En lo que va de los siglos XV a XVI, muchos cronistas laicos y religiosos tipificaron las múltiples

---

falta de apetito y una demacración lenta que los conduce a la muerte. En el lenguaje vulgar del país expresan este enflaquecimiento con decir que 'poco a poco se van secando'".

El proceso adelantado en Lima al "hechicero" indígena cajamarquino don Juan Vásquez, en 1710 (Millones, 2002), demuestra cómo era una asunción común, para naturales, criollos y peninsulares, que las huacas contaminaran al cabo de su profanación; narra así la minuta que cierto cura ambicioso "y otros vieron salir como globo de fuego de la tierra y que persuadidos que era guaca llamaron a este confesante [*el acusado – adenda nuestra*] para que les dixese lo que avía", y que "llegando al paraje ...empezaron a escarbar con unas barretas y que a los primeros golpes salió una rebentason de agua y tierra que los dexo a todos como asombrados i el dicho sitio lleno de agua y [*don Juan*] de espanto enfermo y se bino" (107). Más adelante, este fenómeno volvió a ser relatado por un negro cuarterón que había estado presente: "salio un bolcan de agua y mojo a el saserdote y a los que cavaban y que dixo entonces [*don Juan*] que estaría encantada y que tendria diablos" (130). *Vid. infra.*, la nota 140.

<sup>128</sup> Para una magistral puesta en relación contemporánea entre avalanchas, guacas, toros e infortunio, cf. Suárez Guava (2009).

<sup>129</sup> *Fuerza* es, de hecho, como en algunas sociedades indoandinas se denomina al fenómeno. "En las montañas del Ecuador, los habitantes que han olvidado el uso del quechua, hablaban todavía, a finales del siglo XX, de la *fuerza* ...del nacimiento, de la 'fuerza' del sonido, antiguamente producido por una caracola, antes de ser reemplazado por el de una trompeta cuya sonoridad recuerda la de un cuerno. Esta fuerza inaugura los trabajos del campo, suelda a la comunidad en torno de una tarea común y vital, y da ánimo a los trabajadores, al igual que lo hacen la chicha, el aguardiente y la emoción de compartir la faena. También está la fuerza que emana de las tierras salvajes, incultas y peligrosas para los humanos, que deben respetar sus reglas para apaciguarles. La 'fuerza' es asimismo descrita como una luz, un reflejo del sol en los estanques o una suerte de electricidad, siguiendo una metáfora moderna. Ciertos valles cerrados, donde los ecos profundos se mezclan en un estremecimiento difuso, están henchidos de esas 'fuerzas'. A lo que se suman la fuerza inherente de la voz y de la palabra" (Bernand, 2021: 20).

connotaciones del término, en la gran mayoría de casos ligándolas a *prácticas* idolátricas o incluso demoníacas<sup>130</sup>. Por contraste, las historias generales, las visitas y los manuales de catequesis indígena del siglo siguiente se enfocaron mucho más en su *naturaleza*. En este universo, los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega, de 1609, reunieron efectivamente la mayoría de acepciones conocidas hasta entonces, cuando menos para el Perú. En su edición de esta obra —la mejor hasta nuestros días—, el filólogo polaco-venezolano Ángel Rosenblatt levantó un útil inventario de los usos que el Inca dio a *huaca*, así escrito. Los entrecomillados son del propio Inca y las explicaciones parentéticas, los ejemplos que él mismo puso para cada caso.

1. “ídolo” (como Júpiter, Marte, Venus); 2. “cosa sagrada” (ídolos, peñas, piedras grandes o árboles desde donde les hablaba el demonio); 3. “ofrendas al sol” (figuras de hombres, aves, animales, etc., de oro, plata o madera, que ofrecían al Sol); 4. “templo grande o chico o sepulcro o rincón de la casa, de donde el demonio hablaba a los sacerdotes”; 5. “toda cosa que aventaja a las otras en su especie en hermosura o excelencia” (una rosa, manzana o camuesa mayor o más hermosa que las otras del árbol o un árbol mayor que los otros); 6. “cosa muy fea y monstruosa, que causa horror y espanto” (culebras grandes de los Andes); 7. “toda cosa que sale de su curso natural” (la mujer que pare mellizos o los mellizos mismos; las ovejas de la tierra que paren dos de un vientre, y ofrecían más bien los mellizos que los otros en sus sacrificios; el huevo de dos yemas, el niño que nace con pies doblados o con seis dedos o con menos de cinco o con cualquier defecto en el cuerpo o en el rostro; fuentes muy caudalosas; piedrecitas o gujarros de ríos o arroyos de extraña labor o de diversos colores; la cordillera de los Andes; los cerros muy altos; las torres altas de las casas, las cuevas altas). (Garcilaso de la Vega, 1943: II: 317.)

A lo que, en cualquier caso, habría que agregarle mínimo seis situaciones adicionales, siguiendo a otros autores de las décadas inmediatamente anteriores o posteriores<sup>131</sup>: 8) *tesoro oculto*, efectivamente; 9) *momia* (también llamada *bulto*, *villca*, *mallku*); 10) *mojón*, *marcador político espacial o lugar de memoria*; 11) *principio de organización política y parental, especialmente de los ayllus* (Zuidema, 1989); 12) *cierto tipo de fenómenos naturales o meteorológicos impresionantes, pero no extraordinarios* (alturas montañosas,

---

<sup>130</sup> Sobre la persecución de idolatrías, cf. Bernand y Gruzinski (1992), Ramos y Urbano (1993), Griffiths (1996), Mills (1997), Estenssoro Fuchs (2003), Gareis (2004), Guarnieri Calò Carducci (2007), Duviols (2008) y Lara Cisneros (2016).

<sup>131</sup> Acá nos han resultado muy útiles las discusiones y comparaciones críticas sobre el término hechas por Aranibar (en Santa Cruz Pachacuti Yamqui, 1995: 263 – 266), Van de Guchte (1990) y Szemiński (en Santo Tomás, 2006: 622 – 624).

ojos de agua, arcoíris, rayo, relámpago, trueno, etc.); 13) *cierto tipo de emisiones sonoras* (bramar, graznar, balar, ladrar, llorar, etc.) y 14) *cierta forma de llanto ritual*<sup>132</sup>.

El tercer momento es aquel que pudiéramos llamar “etnográfico” en propiedad, a partir del siglo XX, derivado de observaciones del asunto sin explícitas presunciones religiosas, interesado por igual en *wak’a* como concepto en sí mismo (históricamente dinámico, ocurrente en muy distintas formas, específicamente localizadas) y como *fuerza / sustancia*: 15) *trabajo*; 16) *emanación de poder*; 17) *fortuna* y 18) *principio multiplicador y la cosa que lo ejerce*.

Hemos de reparar, sin embargo, en que estos tres momentos dan cuenta de cambios en la perspectiva del fenómeno, no de transformaciones en el fenómeno en sí. Al contrario, de cara a la patente continuidad estructural, a lo largo del tiempo, de las cosmologías, las ontologías y las distintas formas de relacionarse física, mental y emocionalmente con lo sagrado en las sociedades andinas, amén del carácter eminentemente ahistórico que venimos de sustentar, es razonable suponer que, como mínimo, estos diecisiete sentidos de *wak’a* estaban en plena vigencia en tiempos de la Gran Revuelta, como de hecho lo están hasta el presente. En concordancia, Marteen Van de Guchte (1990: 270 – 271) sostiene, en su prolija lectura de las fuentes coloniales, que los significados simbólicos de *huaca* (esa es la grafía que él utiliza)

se pueden agrupar bajo varios encabezados: primero, el significado de *huaca* como un objeto material movable, en el sentido de ídolo, estatua, reliquias de los incas y encantos; segundo, *huaca* como una categoría espacial, localizada, en el sentido de oratorio, templo, sepulcro, lago, fuente, *apachita* (mojón en un camino o paso), *ormaychico* (lugar peligroso) y *pacarisca* (lugar de origen); tercero, *huaca* como experiencia auditiva, en el sentido de oráculo, el acto de hablar (por parte de una piedra), el acto de gemir o llorar, el acto de expresar los pensamientos de un oráculo o una piedra; cuarto, *huaca* como categoría meteorológica o astronómica, en el sentido de *acapana* (nubes matutinas) y el sol, la luna, el relámpago y las

---

<sup>132</sup> Aunque para Peter Gose (1993: 480) las *wak’as* eran fundamentalmente “reliquias ancestrales sagradas y lugares de origen”, la interpretación que adelanta sobre su función sistémica plasma muy bien la complejidad multidimensional del fenómeno para las sociedades andinas prehispánicas: “Cada *wak’a* definía un nivel de organización política que podía encajar en unidades de un orden superior o subdividirse en agrupaciones más pequeñas. Colectivamente, formaban una jerarquía segmentaria que trascendía las fronteras de los señoríos étnicos locales y disponían las bases para imperios como el de los incas. Sin embargo, estas huacas también eran el objeto de relaciones locales de parentesco y de rituales agrarios de fertilidad. La estructura política que articulaban tenía entonces una preocupación inherente por la reproducción metafísica de la vida de los humanos, los animales y las plantas. El poder político en los Andes precolombinos se hallaba particularmente ligado a intentos por controlar el flujo del agua a través de la frontera entre la vida y la muerte, de lo que resultaba que no hubiera una distinción clara entre ritual y administración”.

estrellas, y, quinto, *huaca* como categoría fisiológica, en el sentido de gente con labio leporino, gemelos, o personas con seis dedos.

Bien lo resume mi compadre Luis Alberto Suárez Guava (2013: 23): “Las guacas son..., a un mismo tiempo, cosas, lugares y eventos”. Y de su propio y hondísimo trabajo de campo en los Andes colombianos, a su vez aventura otra maravillosa definición clasificatoria, de índole ontológica, que amplía y al tiempo sintetiza buena parte de los sentidos ya mencionados:

1) Las guacas son acumulaciones crecientes que crían todo lo que puede criarse y en las que toda cría hace arrumes, rimeros y rimas [vg. *acumula cosas, lugares y eventos de muy diversa índole, y les pone en relación de extraña y muchas veces cómica congruencia —adenda nuestra*].

2) Gracias a las guacas, el mundo tiende a desbordarse en crecientes que le dan nueva forma.

3) Cada creciente es vestido en proceso y es alimento del mundo: lo de adentro sale como vestido [*le da forma al mundo, lo viste, como ocurre con lo que sale de la cima de una montaña y cae – ídem.*] y lo de afuera alimenta.

4) Las guacas son también fiestas y en cuanto tales se muestran como aires, sonidos y luces, todo enredado y en movimiento constante. Por estar siendo, como crecientes y como fiesta, las guacas inundan al mundo y son el crecimiento del mundo: son sus ocupaciones crecientes.

(Suárez Guava, 2021b: 14)

Entonces como ahora, *las wak'as son formas complejas de Vida*. En cada uno de estos significados, la manifestación correspondiente va determinada por una voluntad, por un sentido del humor y una capacidad de agencia propios. Son *fuerzas / sustancias – persona*<sup>133</sup>. Es así como, por decir algo, en el mundo indocampesino andino las montañas toman partido político, las nubes se conjuran para beneficiar o malograr los cultivos, las momias o las hojas de coca aconsejan a quienes saben cómo consultarlas y las riquezas escogen por quién han de ser recogidas.

---

<sup>133</sup> Las *wak'as* son “postulados culturales” que conjugan en “«personas» percepciones heterogéneas de la realidad, como substancia, evento, categoría y así sucesivamente” (Salomon, 1998: 11). Cf. Brundage (1963: 46 – 47), Sharon (2004: 72 – 74), Bray (2015: 88), Mannheim y Salas Carreño (2015: 55) y la nota 236, en el presente escrito.

Esa fuerza / sustancia determinante, que es *wak'a* en sí misma, pero también es otras tantas formas de *mana* (*kallpa*, *enqa*, *kamaq*, *encanto*, término que de seguro deriva parcialmente de *enqa*<sup>134</sup>) demanda, por su misma calidad, de ser mediada hacia el mundo de los humanos por medio de la acción y el pensamiento de especialistas rituales. A estos se les conoce, entre otros nombres, como *aukis*, *yatiris*, *wamanis*, *misayuq*, *aukis*, *qawaq* o *layqas*. Pablo Challco, el “hechicero” que viendo caer en picado a un becerro “producido por el cerro”, advirtió que el tiempo del Amaru había llegado, debió haber sido uno de estos. Para ejercer estos cargos, es menester que alguna forma de *wak'a* les haya escogido; por ejemplo, que les haya tocado el rayo una o más veces, lo cual equivale a decir que son sacerdotes porque son seres cargados de *wak'a*; porque ellos mismos *son wak'as*<sup>135</sup>. No obstante, su relación con las *wak'as* telurofánicas es asimétrica; los sacerdotes tratan con fuerzas mucho más poderosas que las suyas, que están en las alturas (los *wamanis*), en las momias, en las piedras especiales, en ciertos animales o plantas. Cada contacto con las *wak'as* está marcado por un protocolo estricto y explícito. El rito debe ser visto y escuchado, la *wak'a* debe expresarse al o en el

---

<sup>134</sup> Peter Gose (1994: 205) encontró en Apurímac que, a ciertos amuletos utilizados con fines de propiciar la fuerza reproductiva del Mundo, conocidos frecuentemente como *illas*, *enqas* o incluso *kallpas* —y a los que nos referiremos extensamente más adelante—, también se les llama *kantas*, término que él considera derivado del castellano “encanto”. Esto bien puede ser, pero también, como ya lo señalamos arriba, tendría mucho sentido que lo que prime en el encanto andino sea justamente el *enqa*. Como sea, la relativa sinonimia entre los conceptos es más que reveladora. Por su parte, Mario Polia Meconi (1996b: 215) define *wak'a* como “lo que posee «encanto» y este poder manifiesta la presencia de un espíritu perteneciente al tiempo mítico de los orígenes”. Un poco más adelante (218), narra cómo en Chocán, provincia de Ayabaca, ya muy cerca de Ecuador, fue testigo de un caso en el que un ganadero envidioso del poder de las *illas* de la comunidad vecina contrató los servicios de un “malero” que las “desencantó”. Esas *illas* eran poderosas porque cuidaban el ganado —en forma de “toro-encanto”, dicho sea al paso—, lo mantenían sano y motivaban su reproducción, al tiempo que asustaban a quien llegara a éste con malas intenciones. Con el desencanto, todas estas funciones se habían perdido. Como ya se observó en el capítulo II de este trabajo, esas mismas funciones eran y son atribuibles al *enqa*, a quien lo porta o lo encarna. Así pues, en un caso como este, robar el encanto equivalía a robar el *enqa* de las *illas*.

<sup>135</sup> Algo similar ocurre con las guacas que son tesoros o vetas de fortuna, como en el mundo de la extracción de esmeraldas. Las guacas nunca son encontradas; al contrario, en tanto seres con voluntad buscan a quien éstas designan para que las ubique. Es así como el guaquero (la gran mayoría de veces es un hombre) se entrena a la vez en astucia y humildad: astucia para hacer creer a la guaca que no la desea porque es alguien material y espiritualmente humilde, atributo que en cambio lo hace digno de ser deseado (cf. Páramo Bonilla, 2011a).

sacerdote mediante movimiento, sonido e imagen. Sacudones, temblores, bramidos. Ruidos ininteligibles o asombrosos. Hechos o seres prodigiosos<sup>136</sup>.

Y hay algo determinante: las *wak'as* siempre están ligadas al mundo profundo, subterráneo; todo lo que tiene que ver con las *wak'as* viene “de abajo”, así se manifieste en las alturas, como de “abajo” viene la fuerza del Mundo y de la Tierra: el vaho de muerte, la energía vital de la semilla que germina, el impulso incontenible de la lava que hace volcarse al volcán. Incluso el rayo viene de abajo, porque en su origen es un ofidio subsolar. En su análisis de cómo se sirvió del término *wak'a* el analista y sabedor aymaraparlatante Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, que escribió hacia 1620, Jan Szemiński (1987a) coteja varios diccionarios coloniales y aventura la siguiente evolución del concepto:

Algunos de estos significados deben existir desde comienzos de la religión andina; otros, posiblemente provienen de la época colonial. Helos aquí ordenados de manera que sea posible deducirlos uno del otro:

- lo que es uno pero dos a la vez, entidad compuesta de dos partes complementarias, que no pueden existir independientemente
- labio leporino, gemelo, hendidura, grieta, etc.
- fundador del linaje y el que mantiene el linaje
- lo sagrado-monstruoso, peligroso, etc.
- autoridad heredada de los fundadores
- el territorio y la gente gobernada por la autoridad

---

<sup>136</sup> En lo que sigue, prescindiremos de algunas de las referidas connotaciones del término *wak'a* y otras las iremos incorporando por el camino (por ejemplo, *wak'a* como oráculo y experiencia aural, o como cosas insólitas o portentosas). Algunas autoridades contemporáneas como Astvaldsson son enormemente críticas frente a la interpretación de las *wak'as* como lugares *sagrados* o, peor aún, como *hierofanías* en el sentido clásico de Eliade (2012), en tanto que considera que ambas surgen de “la noción judeocristiana de lo sagrado, inseparable de connotaciones intrínsecas a las cualidades incuestionables, insondables y sobrenaturales del Omnipotente, cuya esencia, en último análisis, se considera totalmente apartada de la condición humana” (Astvaldsson, 2004: 10). La objeción es contundente así planteada, pero participa de un cúmulo considerable de prejuicios e inexactitudes, comenzando por la suposición de que *sagrado* sea originalmente un término judeocristiano, o que su implicación etimológica conduzca por fuerza mayor a su apartamiento total de la condición humana. Tampoco hace una lectura justa de Durkheim, objeto de su crítica, al suponerle una interpretación equivalentemente judeocristiana en su teoría de la división entre “sagrado” y “profano”, cuando, al contrario, el planteamiento, puntillosamente laico y cientificista del gran pensador sociológico objetivaba las categorías como principios clasificatorios fundacionales, incluso en las sociedades sin dioses o divinidades. (De hecho, pudiera argumentarse que Durkheim tuvo la genialidad metodológica de no buscar definir lo que por antonomasia es indefinible, lo sagrado, salvo por oposición a su opuesto, lo profano.) Nuestra interpretación obedece justo a este último principio.

- unidad tributaria
- el que fertiliza, produce abundancia
- arrojar abono
- toro que fertiliza vacas

Muchos de los significados muestran una asociación muy fuerte con tierra o con lugar (esconder debajo de la tierra, lugar peligroso, peña en forma especial, el toro que sale de la laguna), con el mundo de abajo en general: esto me hace pensar que un significado posible podría haber sido más bien “tierra que se abre en dos”, “tierra paridora” (95).

La conexión entre las wakas [*sic.*], la fertilidad, el territorio y el mundo de abajo la sitúa en referencia al eje del mundo más cerca del futuro, o en el mundo del futuro, colocado en hurin pacha [*el mundo de abajo, de los muertos —adenda nuestra*]. En efecto las wakas predicen el futuro y se les pregunta el futuro (92 – 93).

Las *wak'as* son, pues, Vida total y Muerte total al mismo tiempo. En tiempos prehispánicos, quien acaparaba buena parte de estas acepciones señaladas por Garcilaso o por Szemiński — el *wak'a* mayor, por así decirlo— era el Inca, mediador, organizador y dador de Vida y Muerte por excelencia<sup>137</sup>. Un ser en igualdad o superioridad de *kallpa* o *kamaq* que las demás *wak'as* humanas y no humanas, con capacidad de fertilizar y traer abundancia, con poder para “mover solas a las piedras”, según lo observado y analizado por Franklin Pease (1973: 85)<sup>138</sup>.

Nuestra hipótesis sobre el particular comportamiento de Túpac Amaru y su hueste, extensiva al caso katarista, es, pues, la siguiente: su revolución fue una Gran Revuelta de las *wak'as* andinas. *Wak'as* desatendidas, olvidadas o profanadas, encabezadas por el Inca — mancillado, escindido e ignorado desde hacía más de doscientos años— que volvía para reordenar el mundo dándole *pachacuti*, alineando para tal fin las fuerzas de la tierra, terribles

---

<sup>137</sup> “El Inca constituía un *centro* que comunicaba el Hanan Pacha (mundo de arriba) con el Cay Pacha (mundo de aquí); era a ojos de la gente la manifestación viva de la divinidad, una guaca ...como otras” (Pease, 1991: 35). Cf. Hernández Astete (2012) y Szemiński (2016a).

<sup>138</sup> *Vid. supra.* la nota 53. La idea seguía latente en 1972, cuando Alberto Quispe Conde, *wamaniru* (especialista en ofrendas a los *wamanis*) de Auquilla, Ayacucho, le contó a Abdón Yaranga Valderrama cómo el *Riy Inka*, el Rey Inca, “hijo del sol ...hizo y rehizo todo lo existente, se comunicaba con todos los seres naturales. Hablaba con la tierra y la tierra hablaba con él, hablaba a la piedra y la piedra hablaba con él, los árboles se desplazaban solos, los ríos cambiaban de cauce y regresaban obedeciendo a sus órdenes” (en Szemiński, 1984: 143).

y tremebundas; las fuerzas del terror sagrado, en suma, contra los españoles y sus propias *wak'as*.

La primera pista aparece en el nombre. Sucede que, en el caso de sus distintas acepciones, como telurofanías, como objetos preciosos o sagrados, plétóricos en fuerza, o como tesoros, y con arreglo a las cosmologías pertinentes, las *wak'as* o guacas se manifiestan muchas veces como animales resplandecientes: gallinas, pollos, cerdos, pumas, zorros, toros y serpientes, todos estos, como ya se vio, posibles formas de *amaru*. La eclosión de las *wak'as* se señala con tales apariciones, bien sea como fortunas escondidas o como una fuerza más abstracta e inaprensible, por lo que los guaqueros —buscadores de tales fortunas soterradas— dicen en muchas ocasiones soñarse con estos animales o verlos inclusive sobre el lugar donde se halla el caudal subterráneo. Lo mismo reportan en una clave muy distinta varias crónicas coloniales sobre las cosmologías quechua y aymara, así como muchas etnografías contemporáneas entre sociedades andinas en las que estos espectros cumplen usualmente con funciones tutelares y defensivas de lo que allí está contenido.

Refiramos tan sólo un ejemplo. Según la crónica agustina de fray Juan de San Pedro (1992: 199), compuesta hacia 1560:

En muchos tambos Especialmente En el cuzco y en guamachuco dizen Estos indios q. antiguamente ...vino El demonyo hecho serpiente a manera de culebra la q.al hera según los q. la vieron tan gorda como vn muslo y tenya pelos y la cabeça como de vn venado y hera tan larga q. desde la cabeça no podían ver la cola Estando en t.rra llana esta culebra o serpiente ...a esta mocharon los indios para ser ricos porq. traya vnas petaquillas de oro En la cola y después q. la ovieron mochado y adorado hizieron grandes alegrías dizi.do ya mochamos a n.ro s.or y dios y de aquí adelante seremos Ricos otra vez se les apareçio dizi.do q. se quería subir a el çielo lo q.al vieron todas Aq.llas naçiones q. alli se hallaron començo a subir haciendo vueltas por el aayre y asi se le fue hasta q. le perdieron de vista.

La interpretación canónica de este aparte ausculta una explicación del culto al arcoíris, al que pronto nos referiremos. Pero también pudiera hacerse una lectura distinta de este pasaje a la luz de la guaquería contemporánea, pues es una suerte de *leitmotiv*, en las narraciones de los guaqueros, el tener al frente al animal que indica y a la vez *es* la guaca, y prohibirse pensar



“me voy a hacer rico”, pues si lo hacen inmediatamente el ser desaparece o se escabulle, llevándose consigo la fortuna<sup>139</sup>.

En este mundo que es por igual el de las *guacas* de ambición y las *wak'as* sagradas, protectoras y temibles, no sólo es conspicua la culebra *amaru* (con frecuencia dorada, refulgente, luminosa) sino que lo son dos fenómenos serpentinos: el arcoíris y el relámpago / trueno / rayo, cada uno una poderosísima *wak'a* en la cosmología andina y ambos asociados a la figura del Inca. En cada una de estas expresiones, creemos, está Túpac Amaru y está el terror con que se vengaron las *wak'as*.

\* \* \*

*...so leuchtet mir ein Farbenbogen,  
der hell auf dunkeln Wolken ruht:  
der blickt so still, so friedlich nieder,  
der spiegelt alte Zeiten wider,  
und neu besänftigt wallt mein Blut.*

L. v. Beethoven – J. Sonnleithner (1805), *Fidelio*. Acto I, escena 6.<sup>140</sup>

Comencemos por el arcoíris. Hay varias formas de llamarlo, que probablemente ya existían todas en tiempos de la Gran Revuelta: *Turumanya*, *Amaru* —efectivamente, como lo reportó Gary Urton (1981: 178)—, *Wana Kawri* o la más recurrente que es *k'uychi*. En muchos

---

<sup>139</sup> Cf. Bernand (1986; 1998; 2008); Burgos Guevara (1992; 1995), Curatola (1997). Sánchez Garrafa (2014) compila varios mitos en los que es explícita la relación entre el *amaru* (toro o serpiente) y una *wak'a*, hito sagrado o bien tesoro. Como sea, la asociación entre serpientes o dragones y tesoros parece virtualmente universal.

<sup>140</sup> “Brilla para mí un arcoíris / que reposa luminoso sobre nubes oscuras. / Se ve tan callado, tan pacífico, / que refleja los viejos tiempos / y mi sangre fluye aliviada.”

sistemas médicos andinos, el *k'uychi* pica, enferma (generando *chirapa onqoy*<sup>141</sup>), hincha, produce “tembladera”, “seca” y ultimadamente “pudre” a la víctima como se dice que lo hacen las *wak'as* cuando son profanadas, al emanar éstas un espíritu que frecuentemente llaman “antimonio” o “solimán”, que era como antiguamente se conocía al mercurio sublimado o al arsénico y cuyos efectos venenosos reproduce al penetrar por todos los orificios del cuerpo sacrílego.

Saturnino Vara Cadillo (1931: 113 – 114) reportó que, para los habitantes de Huánuco, hablantes de wanuku-simi,

cuando una mujer da a luz un monstruo o se enferma de hidropesía, o de cualquier otro mal que aumenta el volumen del vientre, sin admitir discusión, afirma que la mujer está *pukyush'qa*, esto es, que el arco iris se ha introducido en su vientre... Se va más lejos en esta creencia: se sostiene que aún el hombre y los animales de todo sexo pueden ser poseídos por el *turumanya* ...el hombre lo es por la coronilla de la cabeza y la mujer por el ombligo.

Cuarenta años más tarde, Juvenal Casaverde (1970: 171) describió algo similar para los pobladores de Kuyo Grande (cerca de P'isaq, Departamento de Cusco) “este *k'uychi* al encontrar una persona sola, se reduce de tamaño, adopta forma humana y ataca, intentando introducirse en los varones por la boca y a las mujeres por la vagina”. Historias muy similares, pero con serpientes que se introducen por la vagina y engendran seres monstruosos, las reporta Charlier (2015: 52 – 53) para Tanga Tanga, departamento de Potosí. Tanto más explícito es lo que asegura en tiempos todavía más recientes una sabedora andina, “Doña Angélica”, de la zona de Sicuani —otrora parte del curacazgo de Condorcanqui—, según lo transcrito por Baud (2011: 109): aquí el *k'uychi* tiene un “lado oscuro” que responde a la denominación de *wankar k'uychi*, literalmente, “arcoíris del pequeño tambor de guerra”; éste es “una suerte de bruma que se mueve y te sigue a donde tú trabajas en el campo. Ella [*sic.*]

---

<sup>141</sup> *Chirapa* literalmente traduce “lluvia con sol” y, según Bolin (1998: 247), en Chillihuani (Cusco) su aparición viene de la mano con la emergencia de grandes serpientes café con negro. En el quichua de la provincia de Pastaza, en la amazonia ecuatoriana, *chirapa* es considerado sinónimo de *amarun*. Este último término, a su vez, se utiliza también para denominar a la anaconda o boa gigante, así como al aliento de ésta (Orr y Wrisley, 1965: 43) y al arcoíris. “Cuando una anaconda brava se levanta del agua para abarcar el cielo, desencadena fuerzas poderosas, justo como el Pachakutik [*el Movimiento de Unidad Plurinacional, creado en 1995, cuyo emblema es el de un arcoíris - adenda nuestra*]”, le dicen en Pastaza a Dorothea Scott Whitten (2003: 265).

entra por el ano y ahí se queda. No es sino hasta que te mueres, que ella sale por la boca. Ella mata a la persona y sale más grande. Ella se alimenta del espíritu de las personas.”

Todo esto es extremadamente parecido a lo que se dice del solimán que exudan las huacas, que no hay duda de que es el mismo antimonio descrito por Carmen Bernand. Al primero también solía conocerse como “*argentum vivum*”, plata viva, mientras que al segundo la antropóloga le encontró referido como “antimonio de oro vivo”. De hecho, antimonio y solimán solían combinarse en la minería, la curtiembre y la producción de cosméticos y tósigos. Por demás, la sintomatología del envenenamiento que produce la inhalación de sus vapores en la actividad minera —frecuente desde tiempos coloniales en los socavones mercuriales de Huancavelica, que con los argentíferos de Potosí eran el símbolo consumado de la mortífera alienación de la fuerza de trabajo indígena, por parte de los españoles— es bastante similar, en lo esencial, a lo que producen el solimán o el antimonio de guaca: ardor casi intolerable en el pecho, vómito, diarrea, escalofríos, sudoración excesiva, irritación de las encías, pérdida de los dientes y convulsiones incontenibles, irascibilidad exacerbada (Robins, 2011: *pássim*).

Al antimonio, Bernand (1986: 138 – 139) lo encuentra definido como “vapor de tierra” en su etnografía sobre los renacidos de Pindilig, en la ecuatoriana provincia de Cañar, y sostiene que su cura “es similar a la del arco” (158). Personalmente, hemos escuchado decir, en el sur andino de Colombia, que el solimán es el *mal aire* que rezuman los infieles cuando se les profana, siendo el mal aire una enfermedad de sintomatología compleja, aunque más factible de ser curada que aquella que produce el *k’uychi*<sup>142</sup>. Su equivalente quechua —muy antiguo, por lo que parece (Polia, 1996a: 230)— se encuentra en el ubicuo término *wayra*: a la vez “Viento... Aire agitado de cualquier modo. ...Atmósfera o gas que llena el espacio” (Lira y Mejía Huamán, 2008: 559), que combinado con algún agente específico produce enfermedad: por ejemplo, *aya wayra*, que es equivalente al “hielo”, “yelo” o “frío” de muerto en muchos otros sistemas médicos iberoamericanos, o el *wak’a wayra*, explicado por Valenzuela Lovón (2002: 206) como “el aire cavernario de los vericuetos andinos”, que “es maligno, produce sudor frío, vómitos, dolores, flacidez con pérdida de fuerza violenta”, en

---

<sup>142</sup> Cf. Nates (2002), Rivera (2010), Arango (2011).

respuesta al cual “a veces las rodillas no actúan normalmente para caminar”. Ambos *wayras* son ciertamente afines y de conformidad los clasificó Federico Salas y Rosas (1965), al cabo de su trabajo en el Callejón de Huaylas, departamento de Ancash, como efluvios de huaca considerados epileptógenos. Asimismo, la transitividad entre *wak’a wayra*, *aya wayra* y *antimonia* —“así feminizada”— se ve confirmada en el formidable tratado de *Medicina popular peruana* de Valdizán y Maldonado (1922: 91 – 114), que dicientemente depara un pródigo capítulo al *huaira* y al *ojeo*, i. e., el “mal de ojo”. Citan los mismos autores a Antonio Raimondi (1874: 48) cuando refiere los “*vapores o aires de los difuntos*, y en otras partes *aires de los gentiles*”, que “en el lenguaje vulgar del país [*se*] expresan ...con decir que *poco a poco se va secando*” quien se expone a estos<sup>143</sup>. No se menciona, en cambio, al solimán, que con esa connotación parece ser una figura exclusiva de la frontera colombo-ecuatoriana. Pero no es sorprendente, entonces, que Bernand (*op. cit.*: 158) informe que en Pindilig al “antimonio del oro vivo” también se le conoce como “*malaire grande*” o “mal del huaco”. Lo mismo se ha reportado para Cajamarca (Ibérico Mas, 1971: 116, 208) y Joseph W. Bastien (1978a: 130) reporta algo similar para los kallawayas en Kaata, localidad de Sapahaqi, provincia de Loayza, Bolivia, donde se conoce como *Onqosqa machula*, “enfermedad de los ancestros” que, en cualquier caso, Van Kessel (1993: 49) no duda en traducir como “mal de huaca” y que responde al enojo de la gente antigua por ser desatendida, y que en el triste caso que reporta, se ensaña en una niña de dos años llenándole la cara de forúnculos. En la aymaraparlatante localidad de Chiapa, en el norte chileno, un mal similar se le achaca a la *sangre* que emanan los gentiles cuando se les perturba al excavárseles (Flores, Amaro y Podestá, 1989: 151).

También hay otra conexión interesante, justo a propósito de los *huacos* o *guacos*, o sea, como en muchos lugares se llama a los vestigios de valor encontrados en las guacas. De estos se dicen cosas que son propias de las serpientes y de este tipo de emisiones. Un huaquero de Lambayeque sostiene que “los huacos también tienen espíritus, criaturas que viven en ellos... A las doce de la noche ellos silban, infectan y enferman a las personas que están en la vivienda, las personas se ponen flacas, débiles y si no se curan ellos mueren” (en Gündüz,

---

<sup>143</sup> Vid. *supra.*, la nota xxxx). Cf. Polia Meconi (1996b: 207 – 211) y La Riva González (2005).

2001: 141). La obra donde esto aparece no lo menciona, pero existe un grupo importante en América de plantas asteráceas del género *Mikania*, a las cuales se les llama genéricamente huaco o guaco, y que se usan fundamentalmente para evitar o curar las mordeduras de culebra. Y recuérdese a Tschopik (1968: 143): Katari “es como un demonio y hace enfermar a la gente. Si uno toca alguno, se enferma y tiene que llamar a un mago”. Franz Faust y Florian Hofer (2021: 179) lo resumen así: “*Huaca* se relaciona con las culebras y el agua, ambas causantes del frío”.

Volvamos al *k'uychi*. En un número importante de crónicas coloniales, éste es explícitamente mostrado como la prolongación de una *wak'a*<sup>144</sup>. De igual manera, Carmen Bernand (1986: 150) demuestra cómo en varios rincones de los Andes al *k'uychi* también se le representa como un toro “barroso”, es decir, como el *amaru* que trae o que es la avalancha transformadora<sup>145</sup>.

---

<sup>144</sup> Cf. García Escudero (2007) y Marín-Dale (2016). Este es el mismo *cueche* del que se habla en el sur andino de Colombia y en el norte andino ecuatoriano, del que hay uno “colorado” y otro “blanco” o “amarillo”, que es lunar y muy peligroso. También puede asumir las características de una especie de duende malévolo. Según una historia recogida en Huancas por Benjamín Gutiérrez Verástegui (1986: 10), el demiurgo “*Con Ticsi Viracocha* ordenó al Tulumanya (Arco Iris) engendrar al Amaru”; Arguedas e Izquierdo Ríos (1970: 63) recogieron una historia similar en Jauja (Junín).

<sup>145</sup> Como ya lo señalamos arriba, otra forma de llamar al arcoíris es *turumanya*, y como concepto sinónimo de *k'uychi* es revelador: *туру* es barro o lodo, y *manya* es orilla, de tal suerte que literalmente significa “cerca del lodo”. A partir de esto, Bernand (1986: 162) considera que, además, “la homonimia entre *туру/toro* y toro ha permitido la formación de correspondencias metafóricas entre arco iris, lodo, pantano, toro”. Asimismo, ocurre una notoria homofonía entre *k'uychi* y *kuchi*, cerdo: otro animal “barroso”, por supuesto, y contaminante, que ya hemos visto que también suele asociarse con *amaru* (163, y ss.). En cualquier caso, más allá de que en el quechuaymara abunden los hiperónimos y los parónimos, la etnografía andina continuamente remarca que en la lengua opera “una comunidad de sonidos onomatopéyicos y analógicos. Estos sonidos [generan] una lingüística-semántica sonora, que [organiza] asociaciones” (Kemper Columbus, 1997: 200); en otras palabras, la fonética y la fonología en sí mismas definen un universo de sentido, por demás multisensorial. Es así como emerge la relación entre *wak'a* y el verbo o sustantivo *wakay* (*waqay* o *huaccay*), que puede traducir “llanto”, “lamento”, “bramido” e ideas afines —cf. Mendivil (1999) para su extensión hacia la música— y que Curatola (2016: 287) pone en relación con el *huacana* del quechua de Azuay (Ecuador), que según el diccionario publicado en 1892 por Luis Cordero a la vez define “Mugir algunos animales; dar gritos o quejidos. Bramar las fieras. Tronar los volcanes. Murmurar las corrientes de los ríos. Sonar cualquiera otra cosa del modo que fuere”. En síntesis, *wak'a* es un concepto que, en la medida que da cuenta del poder o fuerza de la tierra (*kallpa*, *kamaq*, *wak'a* asimismo) implica movimiento y sonido en todos los seres que imbuje. De ahí que Curatola

Pero también el *amaru* serpiente —a veces bicéfala— se prolonga en el *k'uychi*, situación del todo propia a su naturaleza, pues, como lo ha observado con frecuencia la antropología andina, el *amaru*, en tanto corriente de agua y arcoíris, conecta el *Uku Pacha*, el mundo interior o subterráneo, con el *Hanan Pacha*, el mundo superior donde habitan las deidades celestiales y los *wamanis*, los cerros protectores. La relación incide por supuesto en lo que sucede en el *Kay Pacha*, “este mundo”, el mundo terrenal.

De hecho, la topología del *k'uychi* admitiría que mejor le entendiéramos como *aro-iris* más que como arcoíris, siguiendo la inducción de Dagua, Aranda y Vasco (1998: 29) para un ser similar, el *Kəsrəmpətə* de la cosmología misak-misak. Se trata efectivamente de una sierpe que con su cuerpo describe un círculo, cuya mitad visible, el arcoíris propiamente dicho, va del *Kay Pacha* al *Hanan Pacha*, pero que asimismo *vuelve* a la tierra y se interna, con su otra mitad invisible, en el *Uku Pacha*. Esta concepción se ha mantenido constante y consistente hasta nuestros días. Gary Urton (1981: 88 – 89) reporta que en los pueblos de Misminay y Mistirikay, Provincia de Urubamba, Departamento de Cusco,

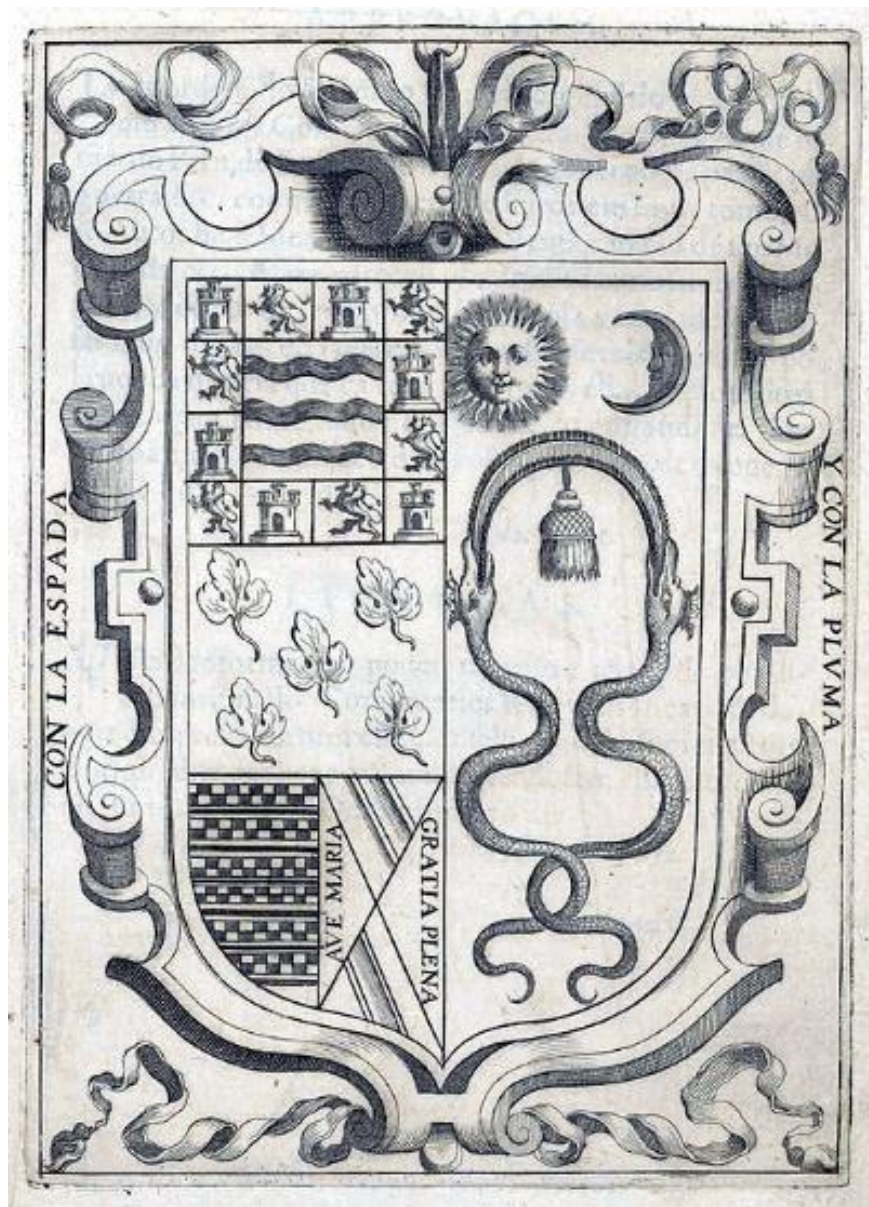
los informantes fueron unánimes en dos puntos: los arcoíris son serpientes (*amarus*) que surgen de los ojos de agua (*pukius*) cuando comienza a llover... [S]e dice que tienen dos cabezas, sin que importe si se les concibe como círculos o como arcos. El arcoíris emerge de un *pukiu*, se encorva a través del cielo y se entierra, bien sea en la tierra o en otro *pukiu*. Cuando un arcoíris sale de un manantial y entra en otro que está a alguna distancia, se dice que las dos fuentes son ‘la misma cosa’. Esto parece ser una buena evidencia para la concepción general del arcoíris como un círculo completo. Dos ojos de agua o manantiales unidos por un arcoíris, pueden ser pensados como ‘la misma’ fuente, en el sentido que son puntos opuestos en un círculo. Son los dos puntos que orientan el movimiento del arcoíris hacia abajo, entrando a la tierra, y hacia arriba, hacia el cielo.”

Una idea afín, aunque con dos serpientes, que perfectamente podían equivaler a las “dos cabezas” de una de las identidades del *amaru*, se encuentra en el flanco siniestro del escudo

---

(*loc. cit.*) infiera con genio su dimensión oracular. Igualmente es deducible la naturaleza plural del fenómeno en el ejemplo del toro, tanto más cuando *wáka* —como lo escriben Lira y Huamán (2008: 531)— connota igualmente el ganado vacuno, por su proximidad fonética a *vaca*: *wak'a* son un toro que baja en una avalancha que brama, y estos son *k'uychi* / *turumanya*, y estos son *amaru*. También entre el pasto del Sur andino colombiano existe una variante significativa de *turumanya*, que es la *Turumama*, uno de los nombres que se le adjudican a “La Vieja del monte”, ser tutelar, grotesco y terrorífico, que habita los nacederos de agua de más difícil acceso, castiga a los hombres borrachos e infieles y que puede traer “mal aire” o “mal de vieja” (Rivera, 2010).

de armas del Inca Garcilaso, tal y como él lo incluyó en la edición príncipe de sus *Comentarios reales*, de 1609, en el que la *mascaypacha* (la borla real del Inca), el Sol *Inti* y la Luna *Quilla* completan el esquema.



**Figura 23**  
*Escudo con el doble linaje del Inca Garcilaso de la Vega*  
*Primera parte de los Comentarios Reales...*  
(Lisboa: En la oficina de Pedro Crasbeeck; Año de M.DCIX)  
p. 3

El mismo motivo también aparece encerrando a un felino estilizado (jaguar o león) en muchos cuadros o biombos coloniales o postindependentistas dedicados a representar las genealogías de los Incas. Está presente, por ejemplo, en varios óleos o grabados, en su gran mayoría anónimos, aunque basados en un diseño compuesto por el jesuita Alonso de la Cueva Ponce de León hacia 1724, que respondían al título genérico de *Efigies de los ingas o reyes del Perú y de los católicos reyes de Castilla y León que les han sucedido*, todos procedentes, a lo sumo, de una treintena de años antes de la Gran Revuelta. Aquel sito en el beaterio del Convento de Nuestra Señora de Copacabana, en Lima, pintado en algún momento entre 1746 y 1759, es particularmente eficaz en mostrar cómo las serpientes tienen los mismos colores del *k'uychi*, como le completan<sup>146</sup>.

---

<sup>146</sup> Cf. Fernández (2004: 97 y ss.) y Mazzotti (2005). Ya el padre Acosta (2008: 156) anotaba hacia 1590 que los quechuas “adoraban el arco del cielo, y era armas o insignias del Inga, con dos culebras a los lados a la larga”. Otra célebre representación que incluye un escudo similar al de las *Efigies*, es el biombo con la *Genealogía de los Incas* pintado en 1837 por Marcos Chillitupa —descendiente de una de las panacas de Cuzco opuestas al Amaru en 1780, pero que abrazó la causa antiespañola en 1812—, ubicada hoy en día en una colección privada cuzqueña. En esta obra republicana temprana, se prescinde ahora de la continuidad del incario en la monarquía española, sustituyéndole por Bolívar. Las serpientes a ambos lados del *k'uychi*, aunque esta vez no entrelazadas por la cola, también aparecen en un bello retrato anónimo cuzqueño de Manuela Tupa Amaro Ñusta, en el campo superior de su escudo familiar. Doña Manuela era la madre de Diego Felipe Betancur Tupa Amaru, el adversario de José Gabriel Condorcanqui por el marquesado de Oropeza, y muy seguramente esta obra, compuesta hacia 1777, se realizó por encargo de su vástago, como refuerzo a su causa. Cf. Majluf (2015). Sólo puede especularse qué pudieran connotar las sierpes sin urdir: ¿una mera solución gráfica a una petición que no especificaba la posible importancia de la ligazón, o justamente la reafirmación de un vínculo subterráneo roto?





**Figura 24**  
 Anónimo, ca. 1746 - 1759  
*Efigies de los ingas o reyes del Perú y de los católicos reyes de Castilla y León que les han sucedido*  
 Dimensiones desconocidas  
 Beaterio del Convento de Nuestra Señora de Copacabana, en Lima.

Y a su vez, esta suerte de uróboros se articula en sus dos mitades horizontales con el tema mítico del Inkarrí<sup>147</sup>. Como se ha observado en varias ocasiones, el *k'uychi* visible aparece como un elemento de primera importancia en ese par de fascinantes cuadros titulados *Degollación de D<sup>n</sup> Juan Atahualpa en Cajamarca*, uno en Cuzco, otro en Dresde, que colapsan en una sola situación paradigmática dos momentos distanciados temporal y geográficamente, el agarrotamiento —y no el descabezamiento— de Atahualpa, ciertamente en Cajamarca, en 1533, y la decapitación del último Inca de Vilcabamba, en Cuzco, en 1572.



**Figura 25**  
*Degollación de Don Juan Atahualpa en Cajamarca* (detalle)  
 Proporciones desconocidas  
 Museo Inka, Universidad Nacional de San Antonio Abad, Cusco.

<sup>147</sup> También es frecuente ver que en distintos medios se representó al *k'uychi* como proveniente de las fauces de dos felinos (leones en los cuadros coloniales), uno a cada lado. Recuérdese que el jaguar también es una forma de *amaru*, de tal suerte que el motivo fundamental se estaría repitiendo en estas imágenes. Cf. García Escudero (2007: 17)

En esta imagen, el arco del cielo encierra la cruda escena en la que el cura Valverde toma la confesión, mientras el soberano es ejecutado y de su cuello mana sangre como una erupción volcánica —como una *lloqlla*—, al tiempo que el verdugo enseña la cabeza. Hay una enorme ironía en la coexistencia de las tres acciones. Mercedes López-Baralt (1998: 37 y ss.) considera que el papel del arcoíris es múltiple y paradójico: simboliza un rompimiento entre cielo y tierra (justo aquello que el *amaru-k'uychi* debería unir, terciaríamos nosotros), que es analógico, en la composición del cuadro, a la división entre españoles *arriba*, Pizarro incluido, e Inca inmolado *abajo*. También percibe la misma autora una interesante relación con la definición de *ayllu* que recoge Billie Jean Isbell (1978: 249) en Ayacucho, que es la de “cualquier grupo con cabeza”, de lo que se colige el poderoso efecto simbólico de este tipo de sacrificio. Pero —esto ya es cosecha nuestra— la presencia del emblema puede interpretarse asimismo como un presagio de resurgimiento; de algo que augura ante los *viracochas* invasores, testigos de un signo que son incapaces de descifrar, que por debajo el Inca “volverá vuelta”, como dicen en el Sur andino colombiano.

De cada costado del *k'uychi* brota agua o emana vapor (¿antimonio? ¿solimán?), y bajo su tutela lanza hacia abajo algo que debe ser granizo u orina, todo esto con connotaciones ominosas<sup>148</sup>. Ora se trata de un arcoíris delineado en negro, cuyos colores se han desteñido con el tiempo, ora de un arcoíris negro en propiedad, de un *yana k'uychi*.

---

<sup>148</sup> Una sustancia afín es la que Polia Meconi (2000: 132) encuentra en Ayacucho como *wari*, que “es el poder que se desprende de ciertos manantiales en forma de invisible emanación relacionada con la neblina, el arco iris y la lluvia, poder que puede causar enfermedades, o fecundar a las mujeres produciendo partos monstruosos”, situación que ya conocemos bien con respecto al *k'uychi* y a las *wak'as* (vid. supra, la nota 141). Pero, además, Arguedas e Izquierdo Ríos (1970: 64) explican que *wari* también es “un escondrijo no profanado que guarda alguna cosa o ser sagrado”, donde por cierto reside el Amaru. Una *wak'a* dentro de una *wak'a* que al profanarse produce *wak'as* (seres portentosos). Y pasando al granizo, conforme el estudio adelantado por Arroyo Aguilar (1987: 55) entre dos comunidades campesinas en Quinua (Huamanga, Ayacucho), al *chiqchi* (granizo, vid. infra) se le explica como “lluvia helada en forma de copos de algodón”. Escribía el padre Cobo (1956: 233) que: “a aquella parte donde les parecía [a los quechuas] que caía el pie del arco, la tenían por lugar horrendo y temeroso, entendiendo que había allí *guaca* o otra cosa digna de temor y reverencia. Cuando parecía algún cometa, granizaba o nevaba o había tempestad grande, daban gritos, esperando que así tendrían remedio; y hacían entonces algunos sacrificios y otras supersticiones”. Igualmente, Juan M. Ossio (1984: 185) da cuenta de lo relatado en 1982 por don Zenén Flores Cabarca, de la comunidad de Andamarca, Ayacucho, respectivo a la muerte del Inkarrí: “Mientras el Rey Inca vivía, ...el aire, el viento, la helada y cualquiera de esas cosas estaban

Supóngase que sea lo primero. Para Ramón Mujica Pinilla (2003: 288), este representaría “la destrucción de un mundo”. Empero, según él mismo lo demuestra a renglón seguido, y aunque no lo explicita, esa destrucción va de la mano con un anuncio de renovación, de retorno purificador a los orígenes. Es así como trae a colación dos versiones de la misma historia sobre el fundador del incario Manco Cápac, cuando sobre el cerro Huanacauri vio al arcoíris que, de hecho, le dio nombre a la elevación. Según Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui (1995: 15), allí

...junto al *apo* Manco *cápac* se levantó un arco del cielo muy hermoso, de todos los colores. Y sobre el arco apareció otro arco, de modo que *apo* Manco *cápac* se vio en medio del arco y había dicho “¡Buena señal, buena señal tenemos!”. Dicho esto, dicen que dijo: “Muchas prosperidades y victorias hemos de alcanzar viniendo el tiempo con todo lo deseado”. Después, dicho esto, se paseó con gran alegría y comenzó a cantar el canto de *chámay huarisca*, de pura alegría.<sup>149</sup>

*Chámay huarisca* era un canto para la fiesta del barbecho, cuando la tierra se deja descansar por un lapso prudente para regenerarse y recobrar su potencial fértil, y con ello “viniendo el tiempo con todo lo deseado”.

Asimismo, Mujica Pinilla (*loc. cit.*) coteja el fragmento de Pachacuti Yamqui con otro que constituiría su presumible modelo, perteneciente a la *Historia Indica* de Pedro Sarmiento de Gamboa (1942: 54):

Y partiendo de aquí, llegaron al cerro, que está a dos leguas, poco más o menos, del asiento del Cuzco, y subidos a la cumbre vieron en ella el arco iris del cielo, al cual los naturales laman *guanacauri*. Y teniéndolo por buena señal, dijo Mango Cápac: “¡Tened aquello por señal que no será el mundo más destruido por agua! ¡Lleguemos allá, y desde allí escogeremos dónde habemos de fundar nuestro pueblo!” Y echando antes suertes, vieron que les señalaba buen suceso hacerlo así y desde allí explorar la tierra que de allí se señorease. Antes que llegasen a lo alto, donde el arco estaba, vieron una guaca, que es oratorio de bulto de persona, junto al arco.

---

bien aseguradas. ...Llevaron, pues, al Rey Inca al sitio referido [*cierta laguna que “llaman Tipijocha” y que debe ser la laguna Tipicocha, en Huancavelica —adenda nuestra*], habiéndole dado muerte, y después que regresaron abrieron todos los pucullos [*casitas donde habitaban los antiguos o las momias; formas de wari, de hecho —adenda nuestra*], y sólo allí, salieron todas esas cosas, helada, viento, viento enfermo, todo eso. ...Por eso ahora andan así el ventarrón, la ventisca, la granizada, la helada”.

<sup>149</sup> Las cursivas son las originales de la edición consultada; el subrayado es nuestro.

La historia sigue con Ayar Uchu, hermano de Manco Cápac, persiguiendo la *wak'a* y sucumbiendo a la maldición de ésta, a su encanto, pues lo captura y a él mismo lo vuelve una *wak'a* epónima, venerada y temida. Pero no hay duda: ese arcoíris, mezclado por Sarmiento con aquel que signa el pacto de Noe con Yahvé después del diluvio —luego de ordenarles, a él y a sus hijos, “procread y multiplicaos y henchid la tierra y dominadla” (Génesis 9:7)—, es un augurio de prosperidad, de poder, de tomar cargo de la tierra elegida. Ese es el *k'uychi* en toda su potencia. De ser este el que acompaña la triste escena del inca descabezado, no deja de anunciar que el mundo igual no ha de ser destruido, que ya vendrá el momento de rebrotar de la tierra. Por demás, en su magistral exégesis de los materiales supérstites sobre Manco Cápac, Jan Szemiński (2016b: 63) concluye que *Wana Kawri*, el arco del cielo, el mismo Huanacauri o Guanacauri de sendas historias define y connota “Monstruo fertilizador, *Wak'a* fertilizadora” (recuérdese que *wak'a* también denota un ser o hecho portentoso, como una gran serpiente). Y un poco más adelante observa cómo este ser aparece relacionado en varios recuentos de la ejecución del primer Túpac Amaru Inca. “De algún modo — comenta— *Wana Kawri* fue capturado realmente en la persona de cada Inqa asesinado por los españoles” (70).

Más aún: el mismo andinista acierta en identificar la siguiente cadena de asociaciones: *Wana Kawri* es una *wak'a* y esa *wak'a*, conforme es descrita por autoridades coloniales tempranas como González Holguín o Sarmiento de Gamboa permite identificarla con una acepción particular de *amaru* (71 y cfr. igualmente 88). Pero igualmente, *Wana Kawri* “podría referirse a *Pacha Kamaq*” (71), “el alma del tiempo y del espacio”, como él mismo lo define, pero cuyo título también pudiera traducirse como “el hazedor y sustentador del universo” según Garcilaso (1943: 63), el *animador* o el *transmisor de fuerza vital* (Taylor, 1987: 24 - 25) o el “regulador del mundo” (Torero, 2007: 72).

En las crónicas, ...*Pachacamac* aparece tanto como divinidad creadora, como divinidad terrestre. Por ejemplo, Francisco de Ávila [*transcriptor y editor del manuscrito de Huarochirí – adenda nuestra*] anotó lo siguiente [*según la versión de Arguedas*]: “Cuando él se irrita, el mundo se mueve, que también se estremece cuando vuelve la cabeza a cualquier lado. Por eso tiene la cabeza inmóvil. Si rotara todo el cuerpo, al instante se acabaría el Universo” [Anónimo, 2011: 369]. Se entiende que la deidad habitaba en el interior de la tierra, y poseía el poder de transformarla o moverla.

(García Escudero, 2010: 302)

Pacha Kamaq se asocia con el Oeste donde el día termina y al mismo tiempo comienza un nuevo día, donde el Sol, desaparece para regresar por el Este. Al mismo tiempo, durante el siglo XVI, Pacha Kamaq se asociaba al *ukhu pacha*, “el mundo subterráneo” o con el *hurin pacha*, “el mundo de abajo”, y con la *Pacha Mama*, “madre del Tiempo y del Espacio, como Madre Tierra”. Es el autor de todos los temblores y de todos los cataclismos ...llamados *pacha kuti*, “revolución del tiempo y del espacio”.

(Szemiński, 1989: 46)

Pachacámac marca los límites entre el Mundo Presente y el Mundo Pasado.

(Ortiz Rescaniere, 1982: 66)

...[E]s la divinidad de las fronteras entre lo tangible y lo vacío, el límite de lo conocido y lo desconocido. ...Pachacámac representa la amenaza del caos, ...de lo que está fuera de lo ordinario. Es el dios que puede “voltear” el orden..., lo que cambia, la amenaza del paso del tiempo...

(Ortiz Rescaniere, 1980: 119, 120)

Wana Kawri fue un nombre local y cuzqueño de Pacha Kamaq. ...Con el establecimiento del imperio cuzqueño se convirtió en *wak'a* central y después de la conquista española perdió su función, ocupada ahora por el Señor de los Milagros de Pachacamilla, una nueva versión de Pacha Kamaq. Asociado a la persona del rey, Wana Kawri representó también la divinidad de arriba, el Sol. Así, unió en sí mismo la imagen de dios gobernante de *hurin*, dueño de la noche y del día, del pasado y del futuro. En aquella representación, Wana Kawri se ganó la dimensión del señor de todo el mundo y de todos los tiempos, convirtiéndose en sinónimo de Wira Quchan [*o Viracocha – adenda nuestra*].

(Szemiński, 2016b: 71 – 72).

Ergo, una identidad transitiva permite deducir que *k'uychi* / Wana Kawri y Pachacámac sean también, y tanto más, Viracocha, el gran creador.

Hay asimismo un carácter cíclico en las manifestaciones de Pachacámac, como lo hay en las apariciones y en la misma forma del *k'uychi* Wana Kawri. Como el *amaru*, Pachacámac hace sacudir la tierra al moverse, y bien dedujo María Rostworowski (2002) una prolongación de esta deidad demiúrgica en el *Taytacha* o Señor de los Temblores de Cuzco<sup>150</sup>.

---

<sup>150</sup> Vid. *supra*, la nota 90.

*Kamaq* o *cámac* implica, como lo explica Taylor (2000: 7), “animar, ...transmitir la fuerza vital y sostenerla, proteger a las cosas o personas que son sus beneficiarios”. “El *camac* ...era una fuerza eficaz, una fuente de vitalidad, que animaba y sostenía no sólo al hombre sino también el conjunto de los animales y cosas para que pudiera *realizarse*, es decir, que su potencialidad de funcionar en el sentido determinado por su propia naturaleza se hiciese *real*. Las *huacas* poseían grados diversos de capacidad de animar”. (Taylor, 1987: 25). Como ya lo hemos señalado, esto le hace un virtual sinónimo de *kallpa* y de *enqa* (cf. Brosseder, 2014: 82). Ese *kamaq*, esa capacidad móvil fundamental, de estremecer, de vivificar y a la vez de producir *pachacuti*; ese “espíritu” o esa “alma” es también *camaquen*: la fuerza vital colectiva y a la par la *wak'a* que la encarna y transmite (Duviols, 1978.).

Como lo ha señalado José Luis Martínez (1988: 63), el canalizador por excelencia de ese poder era el curaca: el “encargado de asegurar la continuidad del flujo de esa energía vitalizadora; el que vela por la continuidad del grupo en tanto tal”<sup>151</sup>. Aunque resulta innegable que el curacazgo ya era una institución hartamente distinta para el tardío siglo XVIII, igual habría que recordar que entonces cuando menos había dos tipos activos de memoria con respecto al incario, una abierta y pública, soportada en la emblemática, el recurso a los árboles genealógicos y la lectura de obras como los *Comentarios reales*, y otra soterrada, en quechua o en aymara, muchas veces operada más por un saber hacer, que se transmitía de la mano con una lógica y un conocimiento particular del mundo, que por una voluntad consciente de transferir información de una generación a otra. ¿Qué sabemos que sabía sobre el poder cosmológico de su cargo un curaca como José Gabriel Condorcanqui? Cuando

---

<sup>151</sup> Un derivado aymara es *qamasa*. Al respecto, informa Rivière (2004: 284 – 285): “Los *jilagata* [jefes] y *caciques* inspiran respeto porque, según se dice, tienen un *qamasa*. Este término en general es traducido por «autoridad»; se habla del *qamasa* del policía, del soldado, del maestro, etc. Pero un análisis más fino del término revela significaciones mucho más ricas y difíciles de transcribir en nuestras propias categorías. Según el contexto (y las regiones), este término designa: [a)] el coraje, la fuerza moral o espiritual, la energía de una persona [; b)] la «calidad» de ciertos animales de infundir miedo, de dejar petrificadas, «como hipnotizadas» a las personas [...; c)] «alma», «espíritu»: el *qamasa* es una de las entidades inmateriales que componen la persona [...d)] signo de malagüero del sueño. ...De esas definiciones se puede retener que el término *qamasa*, si bien puede efectivamente designar hoy en día a la autoridad «profana», se requiere también de una fuerza particular que ha sido obtenida del inframundo, de una divinidad, de un espíritu, etc.”

menos, que se consideraba un legítimo y plausible aspirante al título de Inca, es decir, a asumir una carga mucho más fuerte en *enqa* o en *camaquen*.

María Rostoworowski (2000: 10) le da calibre al concepto:

Para una adecuada interpretación de las nociones comprendidas en esta voz [*camaquen*], es necesario buscar en los documentos sobre la extirpación de idolatrías las aclaraciones de los mismos testigos andinos, quienes ofrecían un sentido más exacto de la palabra. No sólo el hombre poseía su *camaquen*, sino también las momias de los antepasados, los animales y ciertos objetos inanimados como los cerros, piedras o *guanca* [*monolitos sagrados —adenda nuestra*].

Según los naturales, las enfermedades se debían a la ausencia o pérdida del *camaquen*. Cuando un hechicero quería hacer daño o matar a una persona, invocaba al *upani* o *camaquen* de un hombre o mujer y con espinas punzaba la sombra o doble del personaje. Estas voces fueron traducidas por los doctrineros como sinónimo de alma, concepto que no corresponde a la idea de los naturales.

Para Regina Harrison (2014: 114), *camaquen* era algo mucho más preciso: un “espíritu ancestral”, el espíritu de los antepasados. Lo mismo es en esencia para Duviols (1978: 133): “la divinidad familiar [*familiale et familière*’ en el original francés] del curaca, del jefe del ayllu, es decir, el ancestro divinizado”, frecuentemente como ídolo antropomórfico<sup>152</sup>. El mismo autor (Duviols, 2003: 333) transcribe el proceso seguido en 1656 por el visitador Bernardo de Noboa a Hernando Acaspoma, curaca de Hacas, provincia de Cajatambo, según el cual el investigado sacrificaba cuyes y

...asiendo dichos sachrificios para que le diese la respuesta el (...) ydolo guamancama [*apu de Hacas – adenda nuestra*] al qual ydolo abiendole echo los sachrificios lo abrasaba y quedaba en otro stasis [*i.e. éxtasis – adenda nuestra*] y desia que el camaquen del ydolo Guamancama Ratacurca que el alma del dicho malqui bajaba a su corason y le desia lo que se abia de hacer en aquel negocio que le consultaban y de la mesma manera que le daba la respuesta bajaba este testigo al pueblo y les desia a todos los indios principales y demás comun lo que la abia dicho su apo y yyanchi [*i.e., su máxima autoridad espiritual – adenda nuestra*] y asi lo executaban como el lo desia<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> Una inquisición del padre Francisco Patiño en el área de Cuzco, hacia 1648, definía el *Kamaquen* (sic.) como “vn ydolo principal del Curaca, y de su ayllu muy estimado dellos”. Que se trataba de una wak’a de primer orden, receptáculo de *kallpa* o *camaq* colectivas, lo demuestra la reacción del curaca interrogado en la misma inspección: “me exhibio varios ydolos —narraba el jesuita—, y despues sele oio decir: el Camaquen, esto no lo dare yo, aunque me hagan pedaços” (“Letras, annuas dela Provincia del Peru, desde los años de 1664. 1665. hasta los fines de 1666”, Archivum Romanis Societatis Iesu, Perú 16, folio 144v) en Polia Meconi (1999: 516).

<sup>153</sup> “Denuncia que hace don Juan Tocas principal y fiscal de la dicha visita contra Hernando Hacas Poma Libiac y muchos indios del pueblo de San Pedro de Hacas”, 15 de agosto de 1656 a 11 de enero de 1658,



El *camaquen* bajaba al corazón, tomaba control del curaca, le decía qué hacer. Todo esto es muy parecido, si no es que se trata del mismo fenómeno, a lo que ocurre con la ingesta de chicha y otras bebidas alcohólicas, *espirituosas*, en los Andes indocampesinos; algo sobre lo cual hemos de ahondar más adelante y que constituyó un factor importante durante la Gran Revuelta.

La naturaleza y la forma de esa “alma” o ese *mallki* (*vid. infra.*) se revelaba en otra visita del mismo circuito persecutorio de idolatrías, en el vecino San Francisco de Otuco, donde trascendió que “era el *camaquen* vna culebra que llamaban Guayaura la qual tenia plumas del Hasto Tuctu en la cola ... Y a oído decir que estos Guayaura son *vnos culebrones grandes que andan por debajo de tierra y suelen hacer caer los zerros* y quando se derrumba y cae dicho zerro dize que el Guayaura lo derrumbo”<sup>154</sup> (232). Otro perseguidor de idolatrías, el jesuita Pablo Joseph de Arriaga (1999: 53) explicaba que “Astop tuctu, son unas plumas coloradas y de otros colores de huacamayas, o de otros pájaros de los Andes que llaman asto; que tuctu, quiere decir pluma, o cosa que brota”.

Así pues, *camaquen* era o podía adquirir la forma de una serpiente emplumada, de colores vivos y variados, como los de una guacamaya; un arcoíris, de seguro, pero también (y si era un *aróiris* con más veras) un ser-fuerza, una *wak'a* que habitaba el fondo de la tierra y solía hacer caer los cerros, como Pachacámac, como el *amaru*, como el Inca / *enqa* que podía hacer “mover solas a las piedras”. Se nos antoja —¿por qué no?— que cada vez que el *k'uychi* se hacía presente en el cielo o en el horizonte, podía indicar *camaquen*, *pachacuti*, *Inca*, *Viracocha* y *amaru*.

---

Legajo III, expediente 11, fol. 9, Archivo Arzobispal de Lima. Hay que observar, en cualquier caso, que se sabe positivamente que Noboa y sus ayudantes abusaron constantemente de la fuerza y la coacción para obtener los testimonios incriminatorios y que, de hecho, el curaca Acaspoma falleció tiempo después a causa de haber sido azotado y puesto en el cepo.

<sup>154</sup> “Causa hecha a los curacas camachicos y mandones de el pueblo de San Francisco de Otuco anejo a la dotrina de San Pedro de Hacas...”, 19 de abril a 11 de agosto de 1656, Legajo III, expediente 10, fol. 14v, Archivo Arzobispal de Lima. Las cursivas son nuestras.

Pero volviendo a la imagen y a la sugestiva aproximación de Mujica Pinilla a la *Degollación de D<sup>n</sup> Juan Atahualpa en Cajamarca*, hay que advertir que nada liga explícitamente a Sarmiento de Gamboa, que escribía hacia 1572, o a Pachacuti Yamqui, que lo hacía unos cuarenta y pico años después, con este cuadro o mucho menos con los textos que inspiraron a Túpac Amaru II. Que se sepa, las obras de ambos cronistas pervivieron en ignotos manuscritos hasta finales del siglo XIX o principios del XX. Mas esto tampoco implica que este *k'uychi* / *Wana Kawri* / *Pachacámac* / *amaru* no tuviera por qué resonar poderosamente en la interpretación nativa, asociado a la muerte del Inca a manos de los españoles. Ninguno de los autores que han analizado el lienzo lo observan, pero, si se sigue la plausible inducción de que el cuerpo del malogrado soberano se asemeja deliberadamente a un monte con un despunte en su cima o a un volcán con una erupción sanguinolenta, bien pudiera estar la presencia del arcoíris haciendo un comentario alternativamente irónico o esperanzador, no sólo en referencia al cerro originario al cual ascendió Manco Cápac, sino a que, como aparece en esta representación, casi hace las veces de *aura* del Inca, semejante a como se muestra en la iconografía occidental cristiana la aureola o el nimbo de los santos: una emanación, un humor que trasciende las propiedades de quien los emite<sup>155</sup>. De hecho, por todas estas razones acaso fuera mucho más probable que se tratara no tanto de un *k'uychi* como de un *yana k'uychi*, un arcoíris negro.

Justo esa figura abre la célebre elegía quechua *Apu Inka Atawallpaman* (“Al todopoderoso Inca Atahualpa”), que según la traducción de José María Arguedas (1955: 11) reza:

<i>Ima k'uychin kay yana k'uychi</i>	¿Qué arco iris es este negro arco iris
<i>Sayarimun?</i>	que se alza?
<i>Qosqoq awqanpaq millay wach'i</i>	Para el enemigo del Cuzco horrible flecha
<i>Illarimun,</i>	Que amanece.
<i>Tukuy imapri seqra chikchi</i>	Por doquier granizada siniestra
<i>T'akakamun</i>	Golpea <sup>156</sup> .

<sup>155</sup> En su clásico estudio sobre el *pachacuti*, Sabine MacCormack (1988) demuestra que “los arcoíris tienen un significado andino que es distinto del cristiano, aunque no incompatible con éste. ...En los Andes el arcoíris, como el pachacuti, indicaban un nuevo comienzo o la inversión de un orden (1998). ...Como el pachacuti, los arcoíris andinos podían tener significados negativos o positivos (1001).

<sup>156</sup> Hay múltiples vicisitudes en torno a la historia de esta obra, que aquí no son del caso rendir (cf. González, 2014). Se sabe que el original quechua fue recolectado y transcrito (¿o compuesto?) antes de

La coincidencia es demasiado notoria como para ignorarla. Dos arcoíris asociados con el deceso del Inca en manos de sus vencedores españoles —arcoíris probablemente negros, además— no pueden ser sólo elementos decorativos. Como ya lo referimos siguiendo a Szemiński, hay algo consustancial entre el *k'uychi* y el Inca profanado. Pero como ocurre con los cuadros de la decapitación, tampoco hay consenso sobre la fecha de creación de estos versos. Arguedas cree probable el siglo XVII; Odi González (2014) aventura algún momento a finales del XVI y que pudiera ser obra del jesuita mestizo Blas Valera. Otros sostienen que su origen es mucho más reciente: del siglo XIX o hasta del XX. López-Baralt (1998: 38) considera que su autor “pudo haber estado vinculado, al menos ideológicamente, a la sublevación de Túpac Amaru en 1781 o al movimiento de emancipación de las primeras décadas del siglo XIX”, y estima posible que haya sido obra del *arawiku* indígena potosino Juan Wallparrimachi Mayta, muerto bajo las banderas de Juana Azurduy en el combate de Chuquisaca, el 7 de agosto de 1814. Tampoco hay acuerdo sobre la edad de los lienzos: conforme quien los haya examinado, se ha dicho que la versión cuzqueña puede haber sido compuesta en algún momento entre finales del siglo XVI y principios del XIX, pero una hipótesis reciente que incluye la pintura de Dresde (Acosta y Nakashima, 2009), adelanta la atractiva y plausible hipótesis de que fueron concebidos *durante* la Gran Revuelta, justamente con el fin de anunciar el regreso del Amaru. Resulta tentadora la idea de que tanto la elegía como los cuadros pertenecieran a este mismo entorno, casi a guisa de propaganda *subliminal*,

---

1930, en Písac (Provincia de Calca, Departamento de Cuzco) por el juglar y organista piseño Cosme Ticona, y que luego fue copiado, hacia 1938, por José Mario Beningno Farfán, quien publicó su propia versión en 1942 y luego comisionó a Arguedas la versión de 1955. Quepa señalar que al parecer Farfán tuvo acceso indebido al cantoral de Ticona, de tal manera que las circunstancias precisas de la recolección original nunca fueron aclaradas. Se han acometido varios intentos de traducción de esta elegía; la más poética y sensible sigue pareciéndonos la de Arguedas (1955) (cf. López-Baralt, 2012), pero tanto la versión preparada por Donald Solá y Mercedes López-Baralt (en López Baralt, 2005: 216 – 220) como la del poeta quechua contemporáneo Odi González (*op. cit.*, de la cual también tomamos la transcripción del original) consignan variantes importantes, como se verá más adelante. Por lo pronto, interesa señalar las diferentes interpretaciones de la segunda línea: “Para el enemigo del Cuzco horrible flecha / que amanece”, según Arguedas, se convierte en “El horrible rayo del enemigo del Cuzco / Fulgura”, según Solá y López-Baralt, y en “Un resplandor horrendo amaneció / para hostigar al Cusco”, según González. Ciertamente, *Rayo* y *Fulgur* están mucho más vinculados al significado del nombre Túpac Amaru, que *amanecer*.

en todo el sentido de la expresión, sobre todo porque ambos géneros bien pudieran estar haciendo un gran comentario *sobre el nombre* Túpac Amaru (“*amaru* esplendoroso”) como Inkarrí, representado por el *k’uychi*. Recuérdese lo observado por López-Baralt (1998): en la *Degollación*, el *k’uychi* simboliza un rompimiento entre cielo y tierra, y crúcese esto con el atributo que Hocquenghem (1989: 211) le adjudica al *amaru*: el poder de “unir lo que está separado, como la tierra y el cielo”. Pero incluso si el *Apu Inka Atawallpaman* fuera de factura mucho más reciente, lo que aquí interesa es la evidente continuidad de motivos míticos, que de seguro a la vez proyectaban, y tal vez siguen proyectando una intencionalidad política<sup>157</sup>.

Escribe López Baralt (2005: 229) sobre el *yana k’uychi*:

Esta alusión a la ‘luz oscura’... es en el poema la primera señal de una naturaleza fuera de sí, desbocada, que apunta a la anomalía al vincular dos términos opuestos: el arco iris (luz) y el negro (ausencia de luz). La sorprendente imagen es en el fondo una metáfora de destrucción cultural. No sólo hay que considerar el hecho de que la naturaleza convulsiona de dolor por la muerte del Inca: desde una perspectiva andina, ...el arco iris negro —o la negación del arco solar— señala la ruptura de la relación dinámica entre el sol y la tierra, causada por la muerte de Atahualpa, el mediador. Esta ruptura ocurre en dos planos: entre el Inca y sus súbditos, y entre la tierra y el sol.

---

<sup>157</sup> Aquí se debe advertir un punto importante: de haber sido el cuadro y la elegía producidos durante la Gran Revuelta, no sólo estarían remarcando la muy anotada equivalencia y, tanto más, la fusión de Atahualpa con Túpac Amaru I (también presente en un par de láminas de Guamán Poma de Ayala), sino la aleación de estos con Túpac Amaru II. No obstante, la figura del Inca quiteño tenía por qué resultarle antipática al rebelde, dado que él se reclamaba como descendiente de un linaje cuzqueño. Muy poco sabemos o se ha intentado estudiar cuál era la versión de la historia incaica que guiaba al Amaru, salvo por la ubicua y sólida referencia a los *Comentarios reales* de Garcilaso, que, de haberle formado al respecto, lo hicieron con una imagen particularmente hostil a Atahualpa. No obstante, por comparación a Atahualpa, son mínimas las representaciones de sus enemigos y medio hermanos cuzqueños, Huáscar o Manco Inca —este último igualmente traicionado y asesinado por los castellanos, en tanto fundador del linaje de Vilcabamba al que de facto pertenecían los Túpac Amaru— como mártires arquetípicos a manos de los conquistadores y, por ende, auspiciadores del *pachacuti*. Acaso por la influencia de las versiones históricas occidentales, que veían en Atahualpa al único monarca en ejercicio al arribo de Pizarro y su hueste, y cuya ejecución signaba en consecuencia la definitiva conquista del Perú, o por el hecho de haber advertido este Inca que escaparía y volvería como serpiente *amaru*, fue más eficaz aludir a su ejecución para advertir la vuelta de los tiempos, que por ejemplo explícitamente a la saga de Vilcabamba y la captura y decapitación de Túpac Amaru I. En ese sentido, otros productos de la época, como varias tonadas recogidas hacia 1782 por el obispo Martínez Compañón (entre estas, dos que responden al nombre de “Tupamaro de Caxamarca”, siendo Cajamarca donde se aprehendió a Atahualpa, no a Túpac Amaru) bien podrían estar vinculados con el mismo tema, al tiempo elegíaco y anunciador del regreso del Inca (cf. Palmiero, 2011).

*Yana* es traducido desde muy temprano como negro, pero implica algo más que el color sustantivo. Gary Urton (1981: 109) asegura que “en la concepción quechua de la luz o de las clasificaciones de color, *yana* es concebido como ‘oscuro’, por oposición a ‘luminoso’, más que como negro opuesto a blanco”. Visto desde esta perspectiva, el *yana k’uychi* es un comentario sobre el robo de luminosidad o bien de *kamaq* al ser brillante por antonomasia: al Inca, en efecto, pero también, más puntualmente, al Túpac que es un *k’uychi-Amaru*. De hecho, si se extiende la prolongación estructural entre *k’uychi* y *amaru*, el arco puede también ser *yana amaru*. Ranulfo Caverro (2001: 281) reporta a partir de su trabajo de campo en Hatun Soras (Provincia de Sucre, Ayacucho), que *yana amaru* es uno de tres tipos de nubes maléficas que malogra los sembríos con su inclemente aguacero (a veces de la mano de *para amaru*, la nube de granizada), hecho por lo cual el *apusuyu*, especialista ritual, “corta” la nube para devolver el sol<sup>158</sup>. Como se verá más adelante, esto puede tener implicaciones trascendentales en otro contexto; pero de cara al *Apu Inka Atawallpaman*, pudiera refrendarse en estos versos, según la versión de Arguedas (1955: 12) y la transcripción que hace González (2014: 26, 28) del original:

<i>Pacha phuyus tiyaykamunña</i>	Las nubes del cielo han bajado
<i>Tutayaspa.</i>	Ennegreciéndose;
<i>Mama killas q’anparmananña</i>	La madre Luna, transida, con el rostro enfermo,
<i>Wawayaspa;</i>	Empequeñece.
<i>Tukuy imapas pakakunña</i>	Y todo y todos se esconden, desaparecen,
<i>Llakikuspa.</i>	Padeciendo.

Esta pérdida de color es tanto más dicente cuando se recuerda que es análoga, en la cosmogonía incaica, a la *nada* primordial. Al decir de Marco Curatola (1977: 75 - 76): “El ‘no-ser’, en el sistema clasificatorio quechua, es asociado al mundo subterráneo, a la luna, a la noche, a un mundo de no identificación de las cosas”. En consonancia, los cultos de crisis o mesianismos andinos desarrollan una y otra vez el motivo de volver a colorear el mundo, que con el *pachacuti* de la conquista se ha oscurecido. “Es interesante notar cómo la palabra

---

<sup>158</sup> Cf. Arguedas e Izquierdo Ríos (1970: 64): “Hoy [ca. 1945 - *adenda nuestra*], es creencia general entre los wankas que... según sea blanca o negra la figura del Amaru en el cielo presagia buen o mal año”.

*kuti* contenida en *pachakuti*, entre otros significados tenga también aquel de ‘pérdida o disminución del color’” (*loc. Cit.*)<sup>159</sup>. Pero también es elocuente lo que en estos versos le pasa a la Luna, *killa* o *qilla*: se disminuye, se enferma, pierde su *illa*, su capacidad esplendorosa<sup>160</sup>. “*Illa* quiere decir algo o alguien que no tiene par, que es único... pero además [*es*] suerte y prosperidad” (Ortiz Rescaniere, 1993: 139). En resumen, *yana k’uychi* o *yana amaru* son señales de fatalidad, mientras que *túpac amaru* —o, si la construcción fuera plausible, *túpac k’uychi*— es *illa*: color, luz, salud, unicidad, vida y fortuna.

Pudiera aventurarse que en esa trágica vuelta de la ejecución, el aro-iris ha trastocado su lugar: la parte oscura, subterránea, el *yana k’uychi* ha pasado arriba, al mundo luminoso entre el *Kay Pacha* y el *Hanan Pacha*, mientras que la parte coloreada, el *k’uychi* a secas se ha escondido en el *Uku Pacha*, a la espera de dar una nueva vuelta y restaurar el orden, devolverle al mundo su *enqa* pues ha perdido su *encanto*<sup>161</sup>.

\* \* \*

---

<sup>159</sup> Y según Gerald Taylor (2015: 19), en el quechua de la provincia de Ferreñafe la palabra para “color”, */rikçaq/*, “es también la base para expresar el concepto de ‘despertar’”.

<sup>160</sup> *Vid. infra.* y la nota 132 del presente escrito.

<sup>161</sup> Fernando Montes Ruiz (1984) caracteriza muy bien los tres conceptos que aquí nos comprometen, aunque con un propósito muy distinto. Recuerda que *yana*, en tanto raíz quechuaymara, “expresa relaciones asimétricas” (147) y complementarias, como en *yanacona* (sirviente o esclavo) o en *yanantin* (par de cosas, noción que desarrollaremos más abajo). Lo opuesto de *yana* es *chulla* (148): aquello que es único, que no tiene par —como “un guante que existe fuera del par de guantes, o una persona que utiliza un solo ojo cuando el ideal sería los dos ojos” (Harrison, 1994: 67)—, que equivale a la acepción recién ilustrada de *illa*. *Yana*, deducimos, es lo oscuro que todo lo hace ver parecido, sin orden ni jerarquía; *illa* trae la organización que es necesaria para la vida. Por eso, en virtud de su propia naturaleza *asimétrica*, *yana*, para ser *yana*, *necesita de illa*, para que haya orden (*enqa*) en toda relación: “*yana* es la pareja o complemento de uno, como lo negro es complemento de la luz” (Fajardo, 2006: 144). Cuando el *yana k’uychi* da *vuelta* y da paso al *illa k’uychi* (así lo llamamos aquí, para acentuar la idea), cuando la serpiente de arriba pasa abajo y viceversa, ocurre un *cuti* o *kuti*. “El *kuti* consiste en que los dos opuestos intercambian por turno sus respectivas posiciones topológico-jerárquicas, de modo que cada uno de ellos predomina alternativamente sobre el otro y el sistema total se invierte periódicamente” (Montes Ruiz, 1984: 142).

Ay otro género de guaca ques cierto género de culebra de diferentes hechuras. Las adoran y sirven. Tomaron los yngas principales sus apellidos. Nómbranse machacuay y amaro.

Cristóbal de Albornoz (ca. 1585), *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*.<sup>162</sup>

“Inkarrí fue apresado por el rey español; fue martirizado y decapitado. La cabeza del dios fue llevada al Cuzco. La cabeza de Inkarrí está viva y el cuerpo del dios se está reconstituyendo hacia debajo de la tierra. ...Cuando el cuerpo de Inkarrí esté completo, él volverá, y ese día se hará el juicio final”, reza la versión puquiana que recogen en 1956 Josafat Roel Pineda y Arguedas (1975: 175). “La sangre de Inkarrí está viva en el fondo de nuestra Madre Tierra. Se afirma que llegará el día que su cabeza, su sangre, su cuerpo habrán de juntarse. Ese día amanecerá en el anochecer, los reptiles volarán”, le asegura en 1972 una mayor ayacuchana a Alejandro Ortiz Rescaniere (1973: 1939). “Es un dios latente”, concluyen Arguedas y Ortiz (1967: 312). En algunas versiones de esta historia, la cabeza está en España, en otras, en Cuzco o en Lima, en el palacio presidencial. En cualquiera de las situaciones, ambos cuerpos, cabeza y tronco, uno en pos del otro, en procura de la *illa* perdida, describen una continuidad alongada, viva y subterránea que tal vez no sea sino una versión de la serpiente *amaru*, o acaso la de los dos *amarus* que se buscan en el *Uku Pacha*, produciendo sacudones mientras la compleción se consuma<sup>163</sup>.

Dice el *Apu Inka Atawallpaman*:

---

<sup>162</sup> En Albornoz (1989: 174). *Machacuay* (también *machakuay* o *machác-huay*) aparece para algunos autores coloniales como la versión pequeña del *amaru*; por ejemplo, Garcilaso (1943: II: 146) las define como “culebras menores”. No obstante, para González Holguín (1989: 466) se trata de una “culebra muy grande dragón. Hatun amaru” —*gran amaru*, literalmente—, o bien de una “culebra boua” (221). R. Tom Zuidema (1989: 268) ha advertido que para Albornoz eran conceptos intercambiables y virtualmente sinónimos.

<sup>163</sup> Reporta Ortiz Rescaniere (1973: 33) que “en la provincia de Parinacochas, Ayacucho, un campesino opinaba que el terremoto de Huaraz era signo de que Inkarrí... se estaba articulando”. Esta imagen de un ser cuya cabeza y tronco se buscan, también nos hace pensar en la obra del artista popular cuzqueño Hilario Mendivil, hoy en día muy popular y copiada hasta el cansancio para el consumo turístico en la ciudad de los Incas. ¿Es una simple coincidencia, o responden a una estructura cultural profunda esos santos, ángeles y vírgenes de cuello insólitamente alargado?

*Umallantas wit'unkuña,  
millay awqa;  
yawar mayus purisqanña  
p'alqa-p'alqa*

Su amada cabeza ya la envuelve  
El horrendo enemigo;  
Y un río de sangre camina, se extiende,  
En dos corrientes.

De nuevo, se le achaca a Atahualpa el ser decapitado y no agarrotado. Pero el gesto es comprensible y no sólo como metáfora o error histórico. Cuando arribaron los castellanos, el mundo quechua era tanto más jerárquico y hierático, y entonces como hasta ahora había un claro principio ordenador que hacía del cuerpo humano un modelo del cosmos<sup>164</sup>. Así pues, la primera y prístina personificación del *enqa* se hallaba presente en el cuerpo del soberano que luego dio en conocerse justamente como el Inca. Por lo mismo, como bien lo expresa Constance Classen (1993: 114), “este desmembramiento imaginario [*de Atahuallpa*] reflejaba el desmembramiento del cuerpo imperial que ocurría con la ejecución del Inca, ya que la naturaleza estrictamente vertical de la jerarquía incaica, con todo el poder fluyendo del Inca hacia abajo, hacía de su pérdida algo análogo a una decapitación”. No se trataba, entonces, de una licencia poética el referirse a la cabeza cercenada del soberano quiteño, sino a un juicio político, incluso si las realidades coloniales habían transformado sustancialmente el lugar de los Incas o sus *panacas* en la sociedad estamental peruana.

En esta traducción del *Apu Inka Atawallpaman*, la cabeza desmochada se envuelve y presumiblemente es sepultada, lo cual no deja de ser llamativo en tanto muchas formas materiales de *wak'a* son inhumadas como envoltorios y su eficacia depende de la consistencia del atado (cf. Brown Vega, 2016). Arnold y Hastorf (2008, *passim.*) han hecho énfasis en cómo las cabezas cortadas como trofeos de guerra, depositadas en “cajas de montaña” para

---

<sup>164</sup> No puede haber mejor ejemplo de la jerarquía incaica que la narración de Guamán Poma de Ayala (1992: 354 [381 (383)]) sobre cómo “*Atagulpa Ynga [sic.]* y los señores principales y capitanes y los demás indios ...se espantaron de que los cristianos ...no tenían[n] señor mayor, que todos parecían ermanos en el traje y hablar y conuersar, comer y bestir. Y una cara sólo le[s] pareció que tenía[n], un señor mayor de una cara prieta y dientes y ojo blanco, que éste solo hablaua mucho con todos”. Ese señor era Pizarro y su “cara” era el equivalente a decir “un modelo en miniatura del cosmos” (Classen, 1993: 137). Sobra decir, pues, que la “cara” era parte sustancial de la cabeza.



ser ofrecidas a las *wak'as*, en tal condición adquirirían la forma de *illas*, en este caso *esencia* o “‘substancia de semilla’ de aquello contenido en estas, que primero contenían su ‘espíritu’ y luego contribuían a irradiar su poder potencial” (79)<sup>165</sup>. Para Luis Millones (2008: 157),

Resulta mucho más interesante observar que tales cabezas-trofeo son acompañadas por plantas, lo que refuerza el concepto vigente en los pueblos indígenas [*andinos*] acerca de la relación entre el pasado y el futuro. Gérmenes de plantas, animales o seres humanos comparten un mismo espacio sobrenatural con los muertos. ...El universo en el que interactúan los seres humanos vivientes es diferente, pero complementario con esa otra humanidad, con la que tiene un complicado pacto de no intervención que debe ser renovado constantemente para no provocar la invasión del más allá.

A todo esto, agreguémosle la célebre narración que hizo el soldado Baltasar de Ocampo (1906: 327), testigo presencial, o eso parece, de la ejecución de Túpac Amaru I:

...al punto que se le cortó la cabeza fue puesta en una alcayata en la picota que estaua en la plaça junto donde se hizo el cadahalso, donde cada día se yva poniendo más hermosa, siendo el Ynga feo de rostro; y allí llegauan los yndios de noche á adorar la cabeza de su Ynga, hasta que una mañana salió á una ventana un Juan Sierra Surujano, y vio las idolatrías que los yndios hacían, y dió noticia dello al [*virrey*] Señor Don Francisco de Toledo, el qual mandó quitar la cabeza y que le enterrasen con el cuerpo (que no fue con menos solemnidad que la passada de su entierro [*el del resto de su cuerpo, en la capilla mayor de la catedral – adenda nuestra*]); y assí cessó este inconveniente de la adoración de los yndios á la dicha cabeza.

Que el culto cesara, es de cuestionarse. Antes bien, probablemente de aquí salió de crisálida el mito de Inkarrí. La “amada cabeza” de Atahualpa o Túpac Amaru I, acrecentada en *kallpa* con dolor y belleza, pasaba ahora, que era enterrada, a ser *illa*, semilla, *wak'a*, creciendo bajo tierra en busca del cuerpo para restaurar el *enqa* fracturado; completando con su elongación serpentiforme el *k'uychi* de abajo, para que éste por fin “volviera vuelta” y, como Pachacámac, destruyera el mundo para volverlo a componer.

Algo similar pasa en la elegía con la “dos corrientes” del “río de sangre”. Estas también pueden ir perfectamente la una hacia la otra, como una bifurcación que se vuelve a juntar tras

---

<sup>165</sup> Por su parte, Frank Salomon (2018: 220) define *illa* como encarnación de la “fuerza vital”. Como bien lo señala Milton Eyzaguirre Morales (2017) en un estudio prolijo, una función muy similar a la referida por Arnold y Hastorf de las cabezas cortadas como *illas* – *semillas* ocurría y ocurre en el mundo aymara con las *ñatitas*, restos óseos y, sobre todo, calaveras que son festejadas y obsequiadas con ofrendas especialmente el 8 de noviembre para permitir “la reproducción y la regeneración de los seres vivos” (81).

sumirse en la tierra<sup>166</sup>. Isbell (1978) remarca que en Chuschi, Ayacucho —el mismo sitio donde en 1980 irrumpió por primera vez Sendero Luminoso—, *amaru* (más específicamente *amaru yarqa*) es un canal de irrigación; o como lo explica Palomino Flores (1984: 87), “es el agua en movimiento”. Y conforme la teoría fisiológica andina, el agua y la sangre, la grasa y el semen son versiones de la misma sustancia portadora de *kallpa*<sup>167</sup>. Pero este es un río de sangre que camina, que se extiende —por qué no, que reptar. Arguedas (2004: 26) recuerda al comienzo de *Los ríos profundos* —título más que dicente— esas “canciones quechuas que repiten una frase patética constante: ‘*yawar mayu*’, río de sangre; ‘*yawar unu*’, agua sangrienta; ‘*puk-tik, yawar k’ocha*’, lago de sangre que hierve; ‘*yawar wek’e*’, lágrimas de sangre”. Y a continuación explica, como sólo él sabía hacerlo, que “los indios llaman ‘*yawar mayu*’ a esos ríos turbios, porque muestran con el sol un brillo en movimiento, semejante al de la sangre. También llaman ‘*yawar mayu*’ al tiempo violento de las danzas guerreras, al momento en que los bailarines luchan”. Puede tratarse, entonces, de *amarus* de sangre: sangrientos, ciertamente, pero asimismo consustanciales. “Brillo en movimiento, semejante al de la sangre”, que resulta afín al referido concepto de *illa* (resplandor, semilla y encarnación de fuerza vital), pero que además permite asociar *yawar mayu* con *serpiente fulgurante*<sup>168</sup>.

Se nos ocurre además que esas dos corrientes también pueden ser el primero y el segundo Amaru, el de Vilcabamba y el de Tungasuca, que se encuentran subrepticamente para cerrar el ciclo e iniciar otra vuelta, para redondear definitivamente el *k’uychi* cósmico roto por la Conquista. O al contrario (¿o por qué no simultáneamente?), que son las dos serpientes *Amaru* y *Katari*. Perseguir esta lectura cuando menos alerta sobre la desproporción con que la historiografía ha dimensionado con frecuencia a la asonada de Tinta y su caudillo quechua

---

<sup>166</sup> Las otras dos traducciones con las que cotejamos la de Arguedas (1955: 11) rezan: “Dicen que su amada cabeza ya la ha cortado / el enemigo atroz; / y que un río de sangre ya fluye / bifurcándose por todas partes” (López-Baralt, 2005: 217) y “Dicen que ya decapitaron su testa / torvos enemigos / Dicen que ya discurre un río de sangre / bifurcándose en ramales” (González, 2014: 27).

<sup>167</sup> Cf. Isbell (1978: 143), Gose (1994) y Kemper Columbus (1995, 1996).

<sup>168</sup> Ch'aska Anka Ninawaman —poetisa y antropóloga quechua de Chisikata, Cusco— hace una lectura similar de Arguedas: los ríos profundos, al encontrarse, generan “un *samay* [vid. *supra*. la nota 52], energía cada vez más poderosa, bullente y resplandeciente” (Carlos Ríos, 2015: 97 – 98).

frente a la revuelta altoperuwana y la figura de Túpac Katari. Más que ser la segunda una réplica de la primera, se trata de situaciones complementarias en todos los órdenes y no sólo eso: interpretarlas desde la cosmología andina les explica como mitades necesariamente proporcionales y opuestas. Pero no es necesario llegar a estas especulaciones para remarcar un punto primordial: cuando estas dos corrientes convergen, lo hacen por virtud de dos principios fundamentales: *yanantin* y *tinku*.

\* \* \*

*Yanantin* es definido por Domingo de Santo Tomás (2006: 424), en su *Lexicon* de 1560, como un “par de dos cosas yguales” y, un poco más tarde, el *Vocabulario de la lengua qquichua* de Diego González Holguín (1989: 364), le agrega un matiz importante, al invocar el ejemplo de “*Huc yanantin çapato. Vn par de çapatos*”. O sea, *yanantin* implica *cosas iguales pero distintas*, complementarias, simbiotes. Muchos estudios etnográficos reiteran la vigencia de este principio y demuestran que tal relación trasciende la de los meros objetos o seres pareados, para incluir a los conceptos mismos: hombre – mujer; noche – día; arriba – abajo, etc.<sup>169</sup>

*Tinku* a su vez denomina, tanto en quechua como en aymara, una avenencia en varios sentidos: “la junta de dos cosas”, según González Holguín (1989: 342 – 343), pero asimismo algo que supone “comparar” (*tincuchini*), “amojonar en su raya o límite” (*tincuquempi sayhuani*), “mi contrario en juego o fiesta” (*tincuc maciy*) o “contrarios como colores... blanco y negro” (*tincukmancin tincuk pura*). En su *Vocabulario de la lengua aymara* de 1612, Ludovico Bertonio (1984: 2<sup>da</sup> sección: 350 – 351) incluye por su parte usos como “venir a las manos, acometer pelea de ambas partes” (*tincunthaptatha*), pero igualmente, a renglón seguido, “conformarse una cosa con la otra, venir bien, ajuntarse” (*tincusitha*) e incluso “ser igual” (*tincustha*). De nuevo *iguales en la diferencia*, pero ya no sólo como un

---

<sup>169</sup> Cf. Montes Ruiz (1984: 147 y ss.), Müller y Müller (1984: 164), Platt (1986), Harrison (1994), Núñez del Prado Béjar (2008) y Webb (2012).

par de zapatos, sino puestos en una relación que bien pudiéramos denominar dialéctica: determinada por una tensión implícita y necesaria, y cuya síntesis es el producto de fuerzas opuestas por naturaleza, justo como esos pares de queros —vasos ceremoniales de madera, con frecuencia ricamente adornados en policromía— que en tiempos prehispánicos se utilizaban durante el homenaje de los curacas al Inca, cuando ambos bebían chicha en sendos cálices de análogo diseño, aunque uno fuera *un poco más grande que el otro* para indicar la asimetría de la relación y así demostrar que “jerarquía e igualdad existían simultáneamente” (Cummins, 2002: 93).

A todos estos sentidos de *tinku*, Verónica Cereceda (1988: 342) le agrega otra extensión bella y significativa que es la de *tinkuyaña*, verbo utilizado en la comunidad aymaraparlatante de Chuani, en el Valle de Ambana (La Paz), para denominar la disposición de escalas cromáticas en los tejidos y que traduce “combinar bien los colores” o “hacer que se igualen”. De su trabajo de campo, dedujo la antropóloga chilena que “el ejemplo máximo de esta combinación era, naturalmente, el arco iris, que podía ser apodado *jilir tinkututa*; es decir, ‘el degradado mayor’ o ‘el más importante’”. Por su parte, *tinkuña* es “‘encontrarse’, pero viniendo de direcciones opuestas, sea los que van y vienen en el camino, sea el agua de dos ríos” (*ibid.*)<sup>170</sup>.

“*Tinku* alude al límite donde zonas o corrientes de fuerza convergen o divergen”, precisa Claudette Kemper Columbus (1996: 145). “La importancia de *tinku* se compara con las fuerzas periféricas en propulsión, como cuando dos ríos se encuentran o cuando un río se convierte en dos”. Es decir que, para estar en plena concordancia con el concepto, más bien deben ser “corrientes de fuerza” que *simultáneamente convergen y divergen*<sup>171</sup>. Justo esta

---

<sup>170</sup> Para una revisión exhaustiva de las muchas acepciones y transformaciones de este concepto tan denso, véase a Valiente Catter (2016)

<sup>171</sup> Según Earls y Silverblatt (1978: 311), que a su vez siguen a Salvador Palomino Flores, hay dos tipos fundamentales de bifurcación en la cosmología andina: “a) *Pallqa*: [que] refiere a una ‘bifurcación’ de una cosa en dos, sin ninguna implicación de la direccionalidad [y que es] un concepto básicamente ‘estático’ y temporalmente reversible; b) *tinku* [que] también incorpora la noción de una ‘bifurcación’ pero que sólo se aplica al sentido de ‘encuentro’, o sea con una implicación de unidireccionalidad y al tiempo irreversible”. De esto es fácilmente deducible la dramática connotación de la sangre en la elegía: se trata de algo que se bifurca y fluye *irreversiblemente* hacia una síntesis renovadora. Se trata de un proceso inatajable, traumático, que sólo puede resolverse dialécticamente. De conformidad, los mismos autores —que nunca toman en cuenta al *Apu Inka Atawallpaman*— observan un poco más adelante, ahora

situación es explicada por Catherine J. Allen (2002a: 176), a partir de su inmersión en el quechuahablante Sonqo, provincia de Paucartambo, a mediados de los años 70:

Cuando los raudales convergen en espumosos remolinos para una única y más grande corriente, se dice que están *tinkuy*, y su encuentro es llamado *tinku* (o *tingu*). Los *tinkus* son lugares de poder y de peligro, llenos de fuerzas liberadas e incontrolables. Allí, los *amarus* ...pueden emerger del inframundo; allí uno puede ser vencido por el sueño para nunca despertar, y allí los hombres valientes y afortunados encuentran objetos personales de poder.

En ese sentido, los *tinkus* son igualmente *wak'as*. Pero claro está, *tinku* es también ese célebre combate ritual entre comunidades, *ayllus* o mitades de arriba y mitades de abajo, juntura — *tinku* en sí mismo— entre la danza, la competencia y la lucha, que aún hoy se practica con ese nombre en la región de Potosí y como *Chiaraje* o *Toqto* —según los sitios específicos así llamados— en el sur andino peruano, especialmente en la Provincia de Canas; batalla de una enorme inversión social en todos los órdenes, y que en Macha (Chayanta) es famosamente celebrada el 3 de mayo, día de la fiesta de la Cruz, fecha que en otros lugares de los Andes —nos consta que así ocurre en los pueblos de la frontera andina colombo-ecuatoriana— es igualmente aquella en que las guacas *alumbran*, en que se manifiestan y hay expediciones nocturnas en su busca<sup>172</sup>. El *tinku* se realiza con *warak'as* o *q'urawas*, con hondas que

---

fundamentados en su propio trabajo de campo en Sarhua (Víctor Fajardo, Ayacucho), que “la ubicación del acontecimiento en la confluencia de (...) dos ríos, llamado *Tinkuq*, simboliza el encuentro armonizante de los *ayllus* recién formados, lo cual posibilita la creación de un nuevo orden social dinámico” (314).

<sup>172</sup> Durante la celebración adelantada, en Macha, antes de que inicie el *tinku* en propiedad, se hace un sacrificio de llamas, con cuya sangre se pinta el rostro de los participantes (Medina Portilla y Cohen, 2009: 205). Ese pintarse las caras —creemos— bien pudiera implicar un conferimiento de color primordial; una reactuación de la génesis del cosmos a partir del *yana*. En otros lugares, las fechas del *tinku* pueden ser el Día de los Muertos (1 de noviembre), San Sebastián (20 de enero), Candelaria (2 de febrero), o los Carnavales. En el actual Ecuador, en el área de Pichincha e Imbabura, ocurren confrontaciones similares, aunque no con ese nombre, durante las fiestas de San Juan y San Pedro; se les conoce como *pucaras*. En estos, “mientras más muertos haya, mejor año de cosechas cabe esperar. Los parientes del difunto tratan al cadáver con maldiciones, porque es para ellos pronóstico de escasos rendimientos. Las perspectivas de ventura y abundancia son siempre del lado del bando victorioso. Si, en cambio, el juego resulta sin muerto alguno, los dos partidos tienen que contar con un mal año” (Hartmann, 1970: 132).

Spedding (2002) hace una interesante lectura de cómo la gramática del *tinku* subsiste y se prolonga en las marchas de protesta (estudiantiles, obreras, campesinas, indígenas) de nuestros tiempos, en La Paz, y Lorente Fernández (2011) hace algo equivalente con el *Chiaraje* en tanto estructura que explica la respuesta indígena y campesina frente a ciertas formas contemporáneas de violencia estatal. Remy (1991) adelanta unas consideraciones pertinentes sobre cómo este tipo de juegos fácilmente se hace proclive a ser considerado como sintomático de algún tipo de violencia atávica, en vez de reconocer su función solidaria, lúdica y, por qué no, catártica. Empero, también vale anotar que al menos una

avientan piedras potencialmente homicidas, amén de zurriagos y boleadoras, aunque también es frecuente que su clímax ocurra ya a puño limpio. La ingesta de grandes cantidades de alcohol es la norma y es de buen augurio que haya sangre derramada, pues, en el fondo, se trata de una forma mancomunada de sacrificio. “La *Pachamama* quiere sangre, quiere comer, y hay que pelear. ¡Es bonito! ¡Es fuerte! La sangre de las heridas cae a la tierra y da frutos”, le explica Jesús Quispe, un alacre lugareño de Sicuani —antiguo dominio del curaca Condorcanqui— a David Lorente Fernández (2011: 550). Algo muy parecido le dice a Inge Bolin (1998: 95) un combatiente de Chillihuani (Cusipata), explicándole que “por eso nos encontramos como opuestos y terminamos en solidaridad”. La antropóloga recapitula, casi a renglón seguido, que todo esto ocurre para que fluya el *enqa*.

“Medir fuerzas en forma competitiva tiene su repercusión o su efecto sobre la naturaleza y sobre los cultivos que están desarrollándose”, explica Hans van den Berg (1989: 65):

En el *tinku* ...el hombre utiliza tanta energía como es posible, justamente porque se encuentra frente a un verdadero enemigo. Esta demostración de valor es la culminación de todos sus esfuerzos por garantizar su subsistencia. Desde su profunda convicción, basada en su experiencia diaria, de que la tierra no da así no más, es capaz y está dispuesto hasta a derramar su sangre para favorecer el crecimiento y la maduración de las plantas. Este derramamiento de sangre es un verdadero sacrificio en el doble sentido del término: acto de abnegación por excelencia y ofrenda ...a las fuerzas de la naturaleza que pueden ayudarle a encontrar lo que necesita y anhela.

---

etnografía seria (Orlove, 1994: 135) sostiene que, en la década de 1970, era frecuente que en los combates se tomaran prisioneros y a veces se les decapitara; los cuerpos “eran abandonados para ser recuperados por sus familias en áreas remotas de los linderos entre los distritos. Los captores se quedaban con las prendas de los prisioneros (y sus caballos, si habían estado montados cuando se les había capturado), impidiéndole así a los deudos llevar a cabo una parte importante de las costumbres fúnebres locales, el lavado ritual de la ropa de la persona difunta”. Dentro de una bibliografía nutrida y aparte de otros títulos más específicamente citados aquí, cf. igualmente a Dumézil y Alencastre (1953); Gorbak, Lischetti y Muñoz (1962), Hartmann (1970), Gifford y Hoggarth (1976), Sallnow (1987), Molinié (1988), Sánchez Parga (1997: 17 y ss.), Zorn (2002), Brachetti (2005), Cama Titto (2007), Arce Sotelo (2008) y Cama Titto (2013). Sobre la fiesta del 3 de mayo y su *crucial* importancia en el Perú andino, cf. especialmente el bello estudio de Millones y Tomoeda (2011). La cruz en sí misma es un *tinku* graficado, claro está, y puede que de ahí haya tenido tanta y tan irónica aceptación entre las poblaciones nativas andinas su colocación sobre los adoratorios “paganos”, por parte de misioneros y perseguidores de idolatrías. Aunque no desarrollan exactamente este argumento, cf. Hopkins (1982), Mills (1997) y Gose (2008).

Hay así, en los *tinkus* de mayo, y en el *tinku* en general, una dialéctica fertilizante entre opuestos que, al juntar sus sangres, a veces hasta matarse, se igualan y consustancian con la tierra, con su *poder* eso es, tanto más cuando al tiempo transmiten su *fuerza* o *kallpa* al suelo, nivelándolo rítmica y estruendosamente con *apal apaltatha*: eso que Bertonio (1984) definió como “Ir de tropel” (1<sup>era</sup> sección: 284) o “Baylar muchos pisando el suelo, y temblar los ramos y otras cosas; y también la tierra por terremotos” (2<sup>da</sup> sección: 23). Al respecto, Tristan Platt (1988: 397) observa que quienes “han presenciado un *tinku* moderno, no tendrán dificultad en reconocer los efectos del zapateo guerrero, que hace temblar la tierra como si fuera por sacudida sísmica”.

Se trata, de hecho, de la liberación total de las energías humanas y divinas de las dos unidades territoriales en conflicto. ... Aquí los ejércitos parecen estar invocando el apoyo del máximo desastre que pueden infligir los poderes divinos sobre los habitantes de los Andes. (397). ...[El *tinku* es] un “juego” (*pujllay* en quechua) cuyo éxito se mide, en gran parte, por el despliegue de violencia que ostenta. Los miembros de los *churi ayllu* que comparten una sola localidad se reúnen, con chicha, alcohol, coca, música y baile, para enfrentarse en dos bandos de guerreros, todos armados con hondas, cascos con plumas, manoplas, cinturones que esconden pedazos de plomo y otras herramientas de ataque y defensa. Las mujeres apoyan a sus hombres en la batalla, recogiendo si caen, y a veces lanzándose ellas mismas contra las mujeres del bando opuesto. Paralelamente, los guerreros en descanso tocan sus instrumentos musicales para que las muchachas canten y bailen, pues durante la fiesta surgen los amoríos entre los jóvenes, y *tinku* también significa “encuentro amoroso” (392).<sup>173</sup>

Olivia Harris (2000: 147) observa que en los *ayllus* laymi, al norte de Potosí, los hombres llegan al *tinku* ya bastante borrachos “y patean la tierra bramando *soy un toro carajo* [*jturu kaniy, carajuuu!*]... Esperan que su oponente pase adelante balanceando los brazos y también bramando como un toro”. Aunque ella no lo dice, aquí es evidente que *amaru* busca *amaru* y *amaru* ataca *amaru*. Tiene que haber sangre y “salir ileso es no entender para qué es el ritual”. Pero, además, si es un *pujllay* —o *pukllay*—, como lo explica Platt, entonces al menos esta versión es una variante de los *toro pukllay* andinos, entre los que está la *yawar fiesta* —“fiesta de sangre”—, una de cuyas versiones es aquella, hoy en día muy famosa, de un cóndor

---

<sup>173</sup> También, durante la celebración de la fiesta de la Cruz en Macha, se estila un tipo de “danza agresiva, consistente en rápidas marcaciones sincronizadas”, en la que los hombres trotan organizándose coreográficamente en un motivo serpenteante, acompañados por un tipo local de charango negro laminado que es el *panti*, rasgado en la que se conoce como “afinación de *cruz*”, propia de los meses secos. Stobart (2006), que analiza la danza (89 – 90) y la afinación (93 – 100), halla en este baile algo similar al *apal apaltatha* definido por Bertonio y referenciado por Platt en el inicio de esta cita.

atado a la cerviz de un toro *auki*, salvaje o “bravo” (de nuevo *yanantin* y *tinku* al tiempo), pero entre los que también hay fiestas como aquella del *toro-mantarachi* descrita por Augusto Goicochea Luna (1966) a mediados de la década de 1960 para Huancayo, consistente en un “hombre disfrazado, con cuernos y pellejo de toro, que luce atados a ambos pitones un par de cuchillos de carnicero” (99) y al cual se le enfrentan los hombres ebrios, gritándole “¡Wacca! ¡Wacca!” (100), todo esto para festejar la misma fiesta de la Cruz de mayo<sup>174</sup>. Añade otra crónica más temprana del mismo *pukllay* pero con respecto a otra fecha (Quijada Jara, 1947: 17), que el toro se pone “más bravo” “con algunos tragos encima”. ...Siempre alcohol y bravura van de la mano.

Pero volvamos a los *tinkus* canónicos. La sangre vertida y la coreografía en general constituyen dos *yawar mayus* que se funden en uno<sup>175</sup>. Es así como no solamente en la misma

---

<sup>174</sup> La exclamación “wacca wacca” es del todo ubicua en el mundo andino y responde, escrita así o de otras maneras, a un número significativo de situaciones distintas: puede hacer parte de una letanía pastoril o canto de laboreo, puede ser una imprecación de *toro pukllay* como el mencionado arriba, puede ser —y así es muy conocido— como un baile de personajes toriles entre los quechuas y aymaras de varias regiones de Perú y Bolivia. Así, por ejemplo, Eveline Sigl (2009: 313) explica que “existe toda una ‘familia’ de danzas del lago Titicaca que tienen que ver con el personaje central del waka, por ejemplo: Waka Thuquri, Waka Waka, Waka Tintis y Waka Tinkis. Pareciera que la palabra *waka* se refiere al término español ‘vaca’, pero explícitamente denomina a la personificación del toro puesto delante del arado egipcio, que se transformó en bailarín (aymara: *thuquri*). El traje consiste en un marco alargado cubierto de cuero y cuernos de vaca. En el medio hay una abertura para el bailarín, quien al caminar rítmicamente agita el traje de un lado al otro (y a veces también hacia arriba y abajo). A pesar de que algunas fuentes relacionan las danzas Waka con la mofa del dominio español, de las corridas de toros y del ganado que se llevó a Bolivia (...), en las áreas rurales otros elementos parecen estar en el centro de la representación: la siembra con el arado y la ofrenda (*ch’alla*)”. A lo que agrega Hiroyasu Tomoeda (2013: 213), aludiendo a otro contexto andino: “La palabra ‘huaca’, que la gente utiliza para denotar el ganado vacuno, proviene de vaca en castellano; sin embargo, la palabra ‘huaca’ también ha existido originalmente en quechua, cuyo significado abarca el concepto muy amplio de lo sagrado, objetos sagrados y deidades. Cuando los campesinos bajan hasta el pueblo arreando toros y gritando ‘huaca, huaca’, quizá podrían sentir a través de la coincidencia del sonido lo sagrado del toro”. De hecho, es del todo probable que así sea, dada la importancia de la homofonía en el quechuaymara para emparentar semánticamente conceptos en apariencia muy distintos (Kemper Columbus, 1997 y 2007; *vid supra* la nota 144).

<sup>175</sup> En su admirable etnografía de Santa Bárbara de Cultra (Oruro), Thomas A. Abercrombie (1998: 393) describe un *tinku* de esta manera: “A medida que la fiesta progresa, el baile asume una forma cada vez más agresiva, y mientras todos los patrocinadores visitan la torre de la iglesia y a las autoridades, sus grupos de danza, crecidos por la adición de miembros de última hora, compiten en amplios y amenazantes círculos, con crecientes empujones cuando los dos círculos se juntan”. Son efectivamente dos bravas corrientes, dos remolinos, que se mezclan en ebullición. De manera análoga, Antoinette Molinié (1988: 49), en el marco de un análisis antropológico estructuralista más bien ortodoxo del mismo ritual, concluye que “la ejecución del enemigo crea un Otro simétrico a sí mismo; el sacrificio que constituye la muerte de la víctima reúne las dos mitades frente a una exterioridad sagrada”. Esta



ocasión se bailan danzas epónimas que involucran azotainas igualmente dolorosas y vigorizantes —que para ser eficaces, deben prodigarse con la mayor fuerza posible (Bolin, 1998: 82)<sup>176</sup>—, sino que la noción aparece en todo momento, por cierto en los cantos de desafío que entonan las mujeres, bailando en círculos y reversando abruptamente el sentido, o sea *dándole vueltas a las vueltas*:

<i>Rumi chikchi ch'umantimpas</i>	Si se escurriera el granizo de piedras
<i>wayquichay fuuulanooo</i>	hermanito fuuulanoo
<i>ch'iñi chikchin chayqaninkin</i>	dirás que es granizo menudo
<i>wayquichay fuuulanooo</i>	hermanito fuuulanoo
<i>yawar mayu phawaqtimpas</i>	así corriera río de sangre
<i>wayquichay fuuulanooo</i>	hermanito fuuulanoo
<i>qollpa maya chayqa ninki</i>	dirás que es río de sulfato
<i>wayquichay fuuulanooo</i>	hermanito fuuulanoo
<i>yawar mayu phawaqtimpas</i>	así corriera río de sangre
<i>wayquichay fuuulanooo</i>	hermanito fuuulanoo
<i>taku unullan chayqa ninki</i>	dirás que es agua teñida con tierra roja
<i>wayquichay fuuulanooo</i>	hermanito fuuulanoo <sup>177</sup>

---

abstracción explica el *tinku* y otras batallas rituales andinas como formas de canibalismo, en sintonía con los hoy en día muy influyentes planteamientos de Eduardo Viveiros de Castro sobre el canibalismo entre los wari' de la amazonia brasileña. Pero visto a esa luz, también pone de presente que, efectivamente, la función esencial del *tinku* es producir una fusión de sustancias: de “todas las sangres” en el sentido andino, que es el mismo arguediano. Son todas estas emanaciones vitales: sangre, semen, sudor, aliento, agua, etc. Por eso los *tinkus* son asimismo escenarios de intercambios de fluidos: como hay combate y danza, hay cópula, consentida o no, ya que tal parece que las violaciones son frecuentes (Zorn, 2002: 137). “En efecto, [en aymara] tinku significa también encuentro sexual” (Montes Ruiz, 1984: 136). Cf. igualmente, Hopkins (1982). Incluso Abercrombie (*loc. Cit.*) sostiene que, para cada participante, el último objetivo de la confrontación es *tomarse* la sangre de su enemigo, o sea, incorporar su fuerza.

<sup>176</sup> Cf. Ortiz Hernández (2016: 36 – 37) para varios ejemplos del Sur indocampesino colombiano en los que los azotes con ortiga, o el uso del fuste o *castigo* son considerados como terapéuticos y formativos, en tanto la *fuerza* transmitida quita los nervios, le da peso a la sangre de quien la tiene liviana —con arreglo al sistema médico propio—, disciplina el cuerpo e incluso “sirve para acostumar animales y objetos” como, por ejemplo, las ollas de barro nuevas, a las que, según comunicación de Dumer Mamián, los “*mayores de antes* acostumbraban a estrenar... golpeándolas con ramas de verbena mientras ponían a cocinar una *chara* [sopa o colada de cebada] para evitar que se hicieran *zucarronas*, es decir, enseñarles a cocinar rápido, pero no tanto como para que las sopas se derramen sobre el fogón”.

<sup>177</sup> Tomado de Cama Tito *et al.* (2003: 101). El detalle sobre las vueltas de las mujeres, lo hemos tomado de Orlove (1994: 135) según su descripción del *Ch'iaraje* (sic.) en las provincias altas de Cuzco, en 1973. En varios lugares se reportan textos similares al que hemos citado arriba para los *yawar mayus* que se cantan durante el *Chiaraje*; por cierto, parece ser que Arguedas trabajó esta estructura en un poema inédito, pero más allá de la referencia oblicua no hemos ubicado la obra en cuestión. Martin Lienhard (1998: 31) estima que son una forma de *pachakutiy tanki*, de cantos autóctonos andinos que de una manera u otra remarcan la “vuelta-del-mundo-tiempo”. La fuetera varía en cada caso, y a veces ocurre con la misma *warak'a* que se usa como látigo; por contraste, el baile es constante en la significativa combinación de dos motivos/acciones: zigzag y vuelta. El primero, naturalmente, evoca inmediatamente una serpiente o un trueno y más adelante volveremos sobre esta connotación. Pero aquí sobre todo nos interesa traer a colación una figura utilizada al paso por Arguedas (1970: II) en *Todas las sangres*, de

*Yawar mayu*, nos lo precisó Arguedas, es el “tiempo violento de las danzas guerreras”, pero es también y consecuentemente un umbral entre la vida y la muerte; el río mítico que separa el *Kay Pacha* del ingreso definitivo al más allá —al *Uku Pacha* o bien al *Hanan Pacha*— que debe ser cruzado por el alma de quien fallece, en compañía o incluso sobre el lomo de algún perro oscuro con quien antes haya compartido su vida<sup>178</sup>. Y es una *fuerza contenida*, a punto de explotar causando *lloqllas* (avalanchas) y, por ende, *pachacuti*<sup>179</sup>. En un bello estudio, Carlos Huamán (2006: 101 - 102) demuestra la importancia de este motivo en los huainos andinos y explica cómo es un signo que anuncia la renovación: *yawar mayu* es como se conoce al “primer despunte” de la *lloqlla* en el año, que baja turbia “desde los cerros, arrastrando troncos, raíces, árboles, plantas, animales y hasta hombres”, y que así “devuelve a las entrañas de la tierra todo lo que encuentra a su paso”. Es al tiempo esperanza y fatalidad, como lo indican algunas canciones que el mismo Huamán transcribe, o tanto más aquella que (de nuevo) Arguedas (1976: 123) reproduce en medio de su descripción, minuciosamente conmovedora, del carnaval de Tambobamba, allí donde nace el río Apurímac (“el poderoso que habla”, como traduce del quechua) para bajar a encontrarse con el Amazonas:

El río de sangre ha traído  
a un amante tambobambino;  
sólo su quena está flotando,  
él ha muerto,  
él ya no existe.

---

seguro deliberadamente: “Juancho le cruzó la cabeza a Cisneros con el látigo, como con una culebra viva” (45). ...Tres verdaderas culebras se le formaron en la cabeza a don Adalberto [*Cisneros*]. Sintió que crecían y le ardían, no en la cabeza, sino más adentro” (46). Azote /trueno /serpiente producen “vuelta” y siembran otros truenos / serpientes adentro, a profundidad.

<sup>178</sup> Según Allen (2002a: 44), el “alma viaja ‘al costado de Nuestro Padre’ en *hanan pacha*, el lugar parecido a una hacienda que está separado de este mundo por el río de sangre”. (La palabra *alma* la utiliza la autora en el original castellano y más abajo, en el mismo lugar, explica sus significados entre los sonqueños.) Cf. igualmente el artículo pionero de Loaiza (1956), así como a Salazar-Soler (2002: 229), Robin Azevedo (2008), Curí Noreña (2014) y Allen (2015)

<sup>179</sup> Esta idea confluye con la conclusión a la que llega Orlove (1994: 159) en su análisis del *Ch'iaraje (sic.)*, no obstante ser el resultado de un camino analítico y un sentido distintos a los nuestros: las batallas rituales andinas “demuestran por igual al público local y fuereño una fuerza que a menudo ha sido desafiada, pero nunca totalmente dominada” [*“a strength that has often been challenged, but never wholly subdued”*].

Confesaba Arguedas no haber conocido “otra canción más cruel y hermosa” (*íbid.*), y ciertamente cuando se escucha la grabación en donde él mismo la interpreta, el efecto es *devastador*. El carnaval ocurre en la misma época de los *tinkus*, “en el tiempo de la creciente, cuando el Apurímac es turbio, cuando su sonido aumenta y es áspero y verdaderamente salvaje. ...Es música bravía, guerrera, trágica y violenta como el cauce del gran río... Es un desenfreno de tristeza y de coraje” (122 – 123)<sup>180</sup>. Una *lloqlla* que habla de una *lloqlla*, que habla de una *lloqlla*. Y en *Todas las sangres* —otro título de resonancias trascendentales—, la avalancha del *yawar mayu* se torna en violencia, en riesgo de muerte.

Don Lucas entendió. En los ojos de don Bruno había un río de sangre: el “*yawar mayu*” del que hablaban los indios. El río iba a desbordarse sobre él con más poder que una creciente repentina del furibundo río que pasaba por un abismo, quinientos metros debajo de los cañaverales de su hacienda. (Arguedas, 1970: II: 239).

Y un río de sangre, tantas horas contenido en el pecho de don Bruno, se desbordó. Ya había arrasado a quienes debía arrasar; ahora tenía que salir al mundo o matarlo, por dentro. (243)

El desenlace llega aquí con el río que se vuelve un bramido colectivo, un “ruido” que no es otro que el desborde de los indios: “grandes torrentes que sacudían el subsuelo, como que si las montañas empezaran a caminar” (259). “Me han enfriado estos indios...”, dice don Adalberto Cisneros, cholo terrateniente que es el peor de todos, contemplando la avalancha desde una cima; “Creo que me han enfriado para siempre” (260). Frío, malaire, *yelo* de muerto que al final surte en este sacrílego el mismo efecto del *solimán*.

Pero esto no es solo Arguedas; el lince andahuaylino lo único que hizo fue desarrollar una idea casi omnipresente en el indocampesinado serrano<sup>181</sup>. No es de extrañar, pues, que la

---

<sup>180</sup> Otros varios ejemplos de *yawar mayu*, que en algunas ocasiones llegan a tildar al río de “asesino”, se encuentran en la espléndida colección de cantos quechuas recogidos por Montoya, Montoya y Montoya (1987: 43 – 44 y, en esp., 317 y ss.). Pero también, de manera del todo elocuente, la misma condición de *yawar mayu* se lo achacó, sin apelar al quechua, un buscador de fortuna del occidente de Boyacá, zona de esmeraldas y guacas, don Helí Valero (2008), cuando con tino retrató al río Minero como “matagente”.

<sup>181</sup> Bien puede ser el *yawar mayu* la alegoría que mejor represente a toda la obra y la empresa arguedianas. No sólo la figura es conspicua, sino que virtualmente toda su producción etnográfica, literaria y folclórica describe, metafórica o realmente, ríos profundos, subterráneos o “inmensos, cargados con las primeras lluvias; ríos de las proximidades de la selva que marchan también lentos, bajo

figura rebrote en el contexto de otros nuevos y contemporáneos *pachacutis*. Así, por ejemplo, lo percibe Jorge Pato Pantoja (2013: 44) al explicar cómo estalló en 1999 la “guerra del agua” en Cochabamba, cuando las comunidades indo-campesinas enfrentaron al gobierno de Hugo Banzer en su intento por privatizar el servicio, episodio importante en la preparación del camino hacia la presidencia del entonces congresista Evo Morales:

El *yawar mayu* ...es un movimiento que comienza sutilmente pero que poco a poco se va acrecentando hasta convertirse en una potencia destructiva – vivificadora. La violencia del río de sangre ablanda los objetos que sumerge y purga las corrupciones del ambiente, inaugurando un nuevo tiempo. Los movimientos de liberación en Bolivia pueden entenderse como la manifestación social del *yawar mayu*, de esa fuerza transparente acumulada que se desborda devastando con el mundo establecido.

“Su amada cabeza ya la envuelve / El horrendo enemigo; / Y un río de sangre camina, se extiende, / En dos corrientes”. Hay entonces, en estos versos del *Apu Inka Atawallpaman*, y en el poema en general, mucha más profundidad que la que pudiera pensarse en una primera lectura. Ambos *yawar mayus* convergen por *tinkuy* o en *tinku*, pero también lo hacen por *tupay*, su sinónimo quechua que lo es tanto de “encuentro” como de la fiesta, el juego o la batalla ritual que hemos examinado. Adam Herring (2015: 193; n. 70) comenta que a veces, en el periodo colonial, este mismo concepto se transcribía como *tupaq* o *thupa*, así que hasta podría pensarse que *túpac* / *tupaq* / *thupa amaru* / *katari* comunicara una idea muy en la línea de una concurrencia de *amarus* / *yawar mayus*.

O igual y sin ir tan lejos, podríamos leer ambos *yawar mayus* de la elegía —que afloran como “primeros despuntes” de la cabeza del Inca decapitado— como dos corrientes de vida y de

---

el sol pesado en que resaltan todos los polvos y lodos, los animales muertos y árboles que arrastran, indeteniblemente” (Arguedas, 1974: 176), “que cargan los jugos formados en las cumbres y abismos por los insectos, el sol, la luna y la música” (2011: 114). Para Arguedas, la cultura indocampesina de los Andes Centrales es *yawar mayu*: vida que cobra muerte, muerte que cobra vida, *kallpa* siempre. En otro lugar medita: “Las clases sociales tienen también un fundamento cultural especialmente grave en el Perú andino; cuando ellas luchan, y lo hacen bárbaramente, la lucha no es sólo impulsada por el interés económico; otras fuerzas espirituales profundas y violentas enardecen a los bandos; los agitan con implacable fuerza, con incesante e ineludible exigencia” (Arguedas, 2012b: 273).

regeneración que al tiempo lo son de aniquilación: son cataclismos que devuelven al mundo de aquí la *kallpa* de los muertos bajo tierra<sup>182</sup>.

<i>Qaqapas ch'ilan apunmanta</i>	Y los precipicios de rocas tiemblan por su Amo
<i>Wankhakupspan;</i>	Canciones fúnebres entonando,
<i>Mayupas qaparin phutiymanta</i>	El río brama con el poder de su dolor
<i>Hunt'akuspan.</i>	Su caudal levantado.

En el mundo andino los muertos son vida durmiente; *mallku* o *mallki* es tanto el antepasado sagrado y momificado como la semilla y el retoño en agricultura. Está bajo tierra en la espera de que las condiciones sean propicias para prender, para despertar<sup>183</sup>. Recuérdese el corolario

---

<sup>182</sup> Esto sucede, por ejemplo, hacia el final de *El cantar de Agapito Robles*, la penúltima novela de la ya referida pentalogía de Manuel Scorza (1984: 228 - 229) [cf. la nota 49], cuando los comuneros de Yanacocha recuperan, al cabo de 152 años de lucha constante, el inconmensurable terreno de la hacienda de Huarautambo: “En segundos, el río Huarautambo engordó: pasó arrastrando troncos, botes despedazados, animales que no huyeron a tiempo, guardias civiles ahogados. Días más tarde, pasarían los muertos de otro tiempo”. También según la versión kallawayá recogida por Bastien (1978b: 95), “los muertos viajan por canales acuáticos subterráneos hasta la cabeza de la montaña (*uma pacha*), desde donde pueden levantarse hacia la tierra de los vivos”. Es decir, despuntan como *yawar mayu* y caen en *lloqlla*. Cabe señalar, por otra parte, cómo en Sendero Luminoso, grupo armado esencialmente antitupamarista, emergieron con frecuencia, y prolijamente, figuras del discurso que delataban un inconsciente cultural afín a esta simbología. La muchas veces reportada demanda a sus militantes de “cruzar el río de sangre” (Gorriti, 2008: 184 y ss.) no era solamente una declaración altisonante, sino algo que en el pensamiento de un sector importante del campesinado indígena implicaba simultáneamente —al menos en un primer momento— sacrificio propiciatorio, viaje al mundo de los *mallkus* (de los antiguos, de las momias), retorno de estos al mundo de los vivos (florecimiento) y avalancha implacable. Que los ideólogos *mistis* (mestizos), universitarios y eminentemente incrédulos y recelosos del animismo autóctono, fueran quienes en principio acuñaran y dieran vuelo a tales consignas, indica cómo incluso ellos participaban, tal vez sin quererlo, de estas estructuras mentales profundas.

<sup>183</sup> Cf. Classen (1993, *pássim.*), Sharon (2004: 63) y García Escudero (2010, *pássim.*). De hecho, una forma de *wak'a* en el incario eran los árboles plantados, también denominados *mallki*, por oposición a los silvestres (Sherbondy, 1986). Un habitante de Macha, provincia de Chayanta, departamento de Potosí, le dijo a Tristan Platt (2010: 301) que *mallki* son “aquellas plantas que arrojan otras plantas”.

En ese mismo orden de ideas, existe una situación que se nos antoja del todo reveladora, aunque no la hemos encontrado referida así en lugar alguno. La palabra quechuaymara *villca* (o *willka*) tiene cuando menos seis connotaciones: 1) es un “ídolo” o más genéricamente una *wak'a* (Torres Rubio [1603: s.n.], Cobo [1956: 149], Bertonio [1984: 352], Santo Tomás [2006: 653]; según Szemiński [1991: 39], “willka describe en el mundo hanan [*de arriba*] lo mismo que waka en el mundo hurin [*de abajo*]”); 2) es un *árbol* (*Anadenanthera colubrina*) cuya corteza epónima tiene propiedades purgantes o de conocimiento chamánico, similares a la del yopo con el que se halla emparentada la especie (Torres Rubio [*loc. cit.*], Bertonio [*loc. cit.*], González Holguín [1989: 352], López-Austin y Millones [2008: 142]; cf. Brosseder

---

[2014: 223]); 3) es “el sol como antiguamente dezían” (Bertonio [*loc. cit.*]); 4) es un “cacique muy principal” (Ávila en Anónimo, 2011: 469); 5) es un término de parentesco: a) *ayllu* (Santo Tomás [*loc. cit.*]), b) “familia ..., generación..., linaje... nación de gentes” [Santo Tomás, *loc. cit.*] o c) “nieta o nieto” (González Holguín [1989: 600]; cf. Conrad y Demarest [1984: 102, 105]), d) de lo cual Salomon (en Anónimo, 1991: 46) deduce que puede tratarse de “alguien que ha entrado en la sociedad de las *wak’as* por sus logros o por matrimonio”. (Santo Tomás [*loc. cit.*] también incluye 6) una curiosa acepción como “bomba para sacar agua..., jeringar con jeringa”, cuya interpretación aquí no nos interesa, pero de la cual Zuidema [1964: 73] hace una interesante inferencia.)

Es decir, *villca* comporta un *árbol-wak’a*, que probablemente implica un parentesco solar con el Inca/Cuzco [*vid. supra.*, nota 53]. Recuérdese entonces que Vilcabamba fue la zona de refugio nororiental a la que se replegó Manco Inca después de 1536, donde se mantuvo el incario en resistencia hasta el abatimiento de Túpac Amaru I, en 1572. *Willka pampa* literalmente connota “valle de las *villcas*”, lo cual ha sido traducido alternativamente como “valle de los árboles *villca*” o “valle sagrado”. Pero con independencia de estos significados, creemos que hay una dimensión más trascendental en el concepto mismo. El *árbol-wak’a* implica la semilla y el tiempo propicio para que ésta despunte y fructifique, que es justamente lo que pareciera estar detrás de esta retirada táctica. A lo que se suma la importancia de las explicaciones dendrogónicas en las sociedades andinas. Así, por ejemplo, en el *Manuscrito de Huarochirí* se explica que los hijos de Pariacaca “nacieron del fruto del árbol” (Anónimo, 2011: 293), “de la fruta de un árbol” (Anónimo, 2008: 53) o “de la semilla de una planta silvestre” (Anónimo, 1991: 70), que era la quinua. Pero es en la *Relación* indígena de Santa Cruz Pachacuti (1995) que se sugiere la conjunción de ambos temas: por una parte, en el folio 8v dibuja dos “árbol *mallqui*” y narra cómo Manco Cápac “hizo que colgasen de los dos árboles [*Maras toco y Sútic toco*] frutas y pepitas de oro” porque estos significaban “que los incas que procedieron eran y fueron como frutas y que los dos árboles habían de ser tronco y raíz de los incas”(21); y más adelante, narra cómo el capitán Huilcaquire (o Villcaquire) “hace que lo enterrasen junto a un árbol de madera y cavasen el tronco de la madera para meter todo su cuerpo en ella y les dice [*a la gente de Pachacuti Inca –adenda nuestra*] que el grano que echare el árbol sería medicina (llamado *huilca*) que echaría todos los malos humores y cóleras de las personas” (61).

Por demás, resulta del todo frecuente la referencia a árboles genealógicos como soporte en los reclamos y pleitos entablados por caciques o curacas ante las cortes coloniales peruanas (Rowe, 1976: 20) y, sobre todo, está el conocido caso de otro pretendiente colonial a Inca, el corregidor de Ibarra don Alonso Arenas y Florencia Inga, ya referido en el capítulo anterior. Él argumentaba su causa soportado en cierto “lienço pintado” que cargaba por doquier y se aseguraba de enseñar a los curacas de su provincia, en el que “naçia un arbol con ocho rramas y en la primera que era la de guascar [*Huáscar Inca, muerto en 1533 –adenda nuestra*] ...estava pintado don Alonso” (en Espinosa, 2015: 36) (Cf. Burga, 1988: 396 – 397). También el propio Túpac Amaru II apelaba a esta idea cuando firmaba como “*de la Sangre Real, y tronco principal*”.

Estamos seguros de que todo esto, el *árbol-wak’a* como garante del tiempo que habrá de ser recobrado, como reservorio de la vida latente de los pueblos indígenas andinos, lo tenía muy claro José María Arguedas (1970), quien en *Todas las sangres* hizo de Rendón Willka, comunero libre de Lahuyamarca, la encarnación de la flema, la paciencia y la “solemnidad encubridora” (II: 205) de “esa nación metida dentro de otra” (II: 178) que terminará por alzarse en *yawar mayu* [*vid. supra.*]. Tanto así, que cuando a Rendón lo fusilan, empieza a escucharse “un sonido de grandes torrentes que sacudían el subsuelo, como que si las montañas empezaran a caminar” (II: 259) y, como ya lo anotamos arriba, concluye el gran terrateniente, Don Adalberto, diciendo, casi en delirio: “Me han enfriado estos indios amaestrados por el Rendón. Creo que me han enfriado para siempre” (II: 260), como si de una mortal emanación de solimán se tratara.

de Arguedas y Ortiz: Inkarrí “es un dios latente”. Esto de seguro tiene relación con lo que en varias ocasiones escuchamos decir en Aldana (Nariño), que los “antiguos” se fueron *adentro*, que se metieron en la tierra, sentados “con sus tesoros” —como si fueran momias, como una forma de guaca—, aguardando que llegara el día de la desaparición de los españoles<sup>184</sup>. En Aldana no se habla quechua, pero la población indocampesina cuenta con una herramienta tradicional de trabajo agrícola conocida como *cute* (presente también en los Andes peruanos, donde responde al afín *kuti*) que justo se utiliza para —como lo dice su nombre en quechua y aymara— darle vuelta a la tierra y así aflojarla, o sea, ni más ni menos que para hacer un pequeño *pachacuti* con cada vuelco, pasando lo de abajo arriba y viceversa, disponiendo así el lecho óptimo para que broten las semillas o los tubérculos madre de papa u olloco<sup>185</sup>. Al voltear la tierra, los *mallkis* cobran vida. Volviendo al ámbito cuzqueño, bien pudiera decirse que allí un río de sangre termina su riego. No es coincidencia que, en las épocas de cosecha, también ocurren los *tinkus* de *Chiaraje* y *Toqto*. Mientras tanto, en Aldana y hacia la zona del Cumbal, las guacas alumbran en la víspera de la Fiesta de la Cruz<sup>186</sup>.

---

<sup>184</sup> Compárese esto con lo que el *wamaniru* de Auquilla le cuenta a Abdón Yaranga Valderrama en 1972, haciendo referencia a la reintegración del Inkarrí: “Para que pueda regenerar todo su cuerpo es necesario que pasen cuatro mil años. ...Cuando el ciclo ...se complete ...saldrán cuatro soles, esos astros quemarán completamente a todos los misti, a todos los peruanos, a todos los españoles, a esos blancos rateros. Los rayos solares no respetarán a nada ni a nadie, ni al policía, ni al presidente, ni a Velasco Alvarado, en fin a nadie. ...Nosotros, sus hijos, a los hombres como nosotros nos enviará a otra parte del mundo donde habrá que esperar. En el interior de nuestros Wamani hay casas y campos de cultivo con tierras productivas, con frutas, con hermosos maizales, con buen ganado, a este lugar nos ha de enviar. Es allí donde habrá que esperar hasta el fin del holocausto. Una vez que hayan sido exterminados los misti y los peruanos, regresaremos...” (en Szemiński, 1984: 145 – 146). Puesto de otra manera, se irán al interior profundo de la montaña, a esperar la señal para emerger y, con seguridad, despuntar como *yawar mayu*.

<sup>185</sup> Cf. Clavijo Salas (2012) sobre el *cute* y su imbricación en la cosmología de los pastos nariñenses. Por su parte, Julia Meyerson (1990) describe con prolijidad y belleza el uso del *kuti* en Paccaritambo (Provincia de Paruro, Departamento de Cusco). Otro término para semilla en quechuaymara es *muyu*, al tiempo que en ambas lenguas *muyu* es “equivalente a ‘redondo’, ‘circular’, etc., que también entra a formar verbos que denotan movimiento circular o en espiral, entre ellos, los verbos aymaras ‘girar’, ‘revolver’ y ‘dar vueltas’” (Astvaldsson, 1997: 162). La gestación también es entendida como el trabajo agrícola que hace la madre en su interior, durante nueve o diez meses, luego de que el hombre le ha depositado su *muyu* (Van Vleet, 2008: 59). Cf. asimismo el bello artículo de Sánchez Garrafa (2011: 23): “La denominación *manqa* (adentro o abajo) que se da a los alimentos en aymara, particularmente a los tubérculos, concuerda con esta idea sobre el espacio subterráneo propio de la papa. De ahí que el mundo de adentro sea conocido como *manqha pacha*, esto es ‘mundo de abajo’ o ‘mundo de los alimentos’”.

<sup>186</sup> Hay efectivamente una marcada relación entre los preliminares de la siembra o las postrimerías de la cosecha, y las batallas rituales entre mitades. Diane Hopkins (1982) analiza con detalle un *tinku* celebrado el 4 de marzo de 1772, a poco de iniciarse los trabajos de siembra y durante las Carnestolendas

\* \* \*

*Mais le roi d'Espagne est un seigneur endetté qui tient la plata guardada  
dans les Andes sans vouloir la tirer au jour.*

Alexander von Humboldt (9 de septiembre de 1802), comentando la explotación  
argentífera del cerro grande de Hualgayoc, en Cajamarca<sup>187</sup>

*Dear shadow alive and well  
How can the body die?  
You tell me everything  
Anything true*

Robin Pecknold (2008), *Tiger Mountain Peasant Song*<sup>188</sup>

A fin de cuentas, *todo* el motor de la Gran Revuelta pudiera verse a la luz de la lógica de las *wak'as*. La relación con éstas, aquello que las hace protectoras o bien temibles, depende de

---

en Langui, en la antigua Provincia de Canas y Canchis que hoy en día es el Departamento de Cusco. El reporte pervivió en un expediente policial, dado que la celebración concluyó con la muerte de una joven. Su interpretación, similar a la nuestra en ese sentido, hace énfasis en la incitación a la fertilidad como la función primaria, aunque no única, de la batalla. Pero aquí interesa referenciarla asimismo, porque indica la demostrable antigüedad de la práctica y, tanto más, su vigencia en el entorno cultural inmediato de la insurrección de Tinta.

<sup>187</sup> “Pero el rey de España es un señor endeudado que tiene la plata guardada en los Andes sin querer sacarla a la luz”, en Humboldt (1986: 265). El texto original fue compuesto en francés y contiene el irónico inserto en castellano.

<sup>188</sup> “Sombra querida viva y bien, / ¿cómo puede el cuerpo morir? / Tú me dices todo, / cualquier cosa verdadera”. Fleet Foxes, *Fleet Foxes*. Sub Pop -Bella Union, corte 4.



la atención prestada a la ofrenda que periódica, *religiosamente* debe ofrecérseles. Una ofrenda descuidada, mal hecha, incompleta o simplemente dejada de hacer era y es causa de represalias terribles, semejantes, por razones más bien obvias, a aquellas que toman las *wak'as* cuando son profanadas. O cuando no hay aparentes castigos, bien puede ser que las mismas *wak'as* se rebelen ellas mismas. Recuérdese no más el célebre y todavía enigmático *taki onqoy*, “enfermedad del canto o de la danza”, culto de crisis acontecido hacia 1570 con epicentro en Ayacucho, en el que se decía que las *wak'as* habían decidido alzarse en protesta por haber dejado de ser atendidas, volando así por los aires y tomando control de los cuerpos de cientos de indios de ambos sexos, haciéndoles sacudirse o bailar hasta la extenuación total o la misma muerte, predicando —o eso decía el cura doctrinero Cristóbal de Molina (2010: 96)— “que agora dava la buelta el mundo”, que “ya bolví el tiempo del Ynga” y llamándoles a renegar de su bautizo, a no comer “cosas de Castilla, ni usando d’ellas en comer ni en vestir, ni entrar en las yglesias, ni reçar ni [acudir] al llamamiento de los padres curas, ni llamarse nombre de cristiano. Y que d’esta manera bolverían en amor de las *guacas*”. Aunque mucho se disputa sobre la real naturaleza y envergadura del movimiento, y hoy en día incluso se ha aventurado que obedeciera sobre todo al interés de ciertos perseguidores de idolatrías por producir pánico, mostrarse necesarios y hacer carrera para acometer sus propias “empresas de huaca” (o sea, expediciones para saquearlas como tesoros), la causa del trauma colectivo por el desaire a los antepasados y demás manifestaciones del Poder del mundo no sólo es creíble sino consistente con otros fenómenos semejantes, en otras culturas y tiempos, con los que no parece habersele comparado<sup>189</sup>.

---

<sup>189</sup> Sobre el *taki onqoy*, véase, dentro de una creciente y ya numerosa bibliografía, a Curatola (1977), Curatola (1987), Curatola (1989), Millones (1990), Ramos (1993), Stern (1993), Cavero (2001), de la Torre López (2004), Duviols (2008), Millones (2007), Urbano (2009), Roy (2010), Villegas (2011) y Burman (2012). En particular, nos parece —y estamos trabajando en ello, en el presente— que resulta del todo estimulante e instructivo, para terciar en debates que a veces se restringen excesivamente a la interpretación histórica sin dimensionarla antropológica o etnológicamente, comparar este culto de crisis con las *Ghost dances* o “danzas de espíritus” de las sociedades amerindias de las grandes planicies estadounidenses, en las últimas décadas del siglo XIX, especialmente la de los oglala que condujo a la horrida masacre de Wounded Knee, en 1890. Muy recientemente, Nathan Wachtel (2019) ha dado un feliz paso en este sentido, aunque no se ha detenido en propiamente identificar y analizar a fondo las dicientes semejanzas entrambos fenómenos.

Pero hay que ser claros: aunque muy poco sabemos por comparación del *taki onqoy*, evidentemente se trató de un tipo de situación del todo distinta a la Gran Revuelta, salvo por un parecido fundamental. En ambas circunstancias, el acicate directo parece haber sido la inicua reciprocidad. En el caso del movimiento del siglo XVI, se trató de la inatención a las *wak'as* y cómo esto conllevó a una crisis mayúscula de sentido. En el de la Gran Revuelta, implicó el canje inequitativo y tramposo de bienes superfluos por una fuerza de trabajo (forma fundamental de *kallpa*) abusada y llevada casi al filo del colapso. Y con un aditamento adicional: en tanto el Reparto implicaba la venta forzada, al crédito, de objetos no sólo no solicitados, sino que entrañaban una *obligación* —o un *amarre*, que es a lo que equivale el mismo término en su descomposición etimológica—, todo el sistema terminaba siendo afín un gran trabajo de brujería.

La brujería puede resumirse como la búsqueda de eliminar la voluntad en una persona o una colectividad; atar esa voluntad —de ahí el ubicuo uso de la palabra “amarre”—, subyugarla, castigarla y a la postre matarla: frecuentemente se dice “secarla”, lo cual tiene consonancias perturbadoras con el efecto que surte el solimán en quien profana una guaca. Con esto, no sólo viene la esclavitud mental y afectiva, sino el progresivo deterioro físico y material, pues la anulación de la voluntad comporta la falta de cuidado de sí y del entorno vital<sup>190</sup>. Y una de las formas prototípicas como opera, es mediante la entrega o “siembra” de dones equívocos, de regalos envenenados. Dones como la manzana de Blanca Nieves, por ejemplo; algo que parece una cosa, pero que en verdad es otra, maldita y maléfica. Si seguimos las líneas generales de la clásica interpretación de Marcel Mauss (2009), el don implica, *obliga* a ser devuelto, para, en su turno, ser reciprocado con otro don. En el don hay una fuerza (un *hau*, según el término polinésico con el que Mauss quiso ilustrar el punto) que es a su vez el espíritu de la cosa dada y el de quien la da; espíritu que, de quedarse en quien la recibe, le contamina, le envenena; que al contrario propugna por salir y regresar al dador. De hecho, Mauss observaba cómo la raíz germánica para regalo y veneno era la misma. Por eso, el *hau*

---

<sup>190</sup> Hasta aquí, esta elaboración corresponde fundamentalmente a la cosecha propia, fruto de varios años de investigar sobre el fenómeno en Bogotá y acompañar trabajos al respecto sobre cómo sucede en otros lugares de Colombia.

clama por retornar a su dador y, en ese sentido, toda reciprocación y todo agradecimiento son formas de descontaminación. Muy por el contrario, el regalo brujesco está hecho para no poder ser devuelto, en tanto al parecer una cosa y en verdad ser otra, no es posible decodificarlo para devolverlo, a menos de que se entre en la misma lógica de dones equívocos o se perdona la agresión. El *hau* de quien lo da, va con la evidente intención de quedarse ahí, de envenenar y manipular la voluntad del receptor desde dentro; por eso, el acto es una “siembra” y se suele hablar de “engusar”.

Si esto pareciera abstracto en extremo y casi un despropósito argumental, piénsese no más en el papel de los dones equívocos en las “conquistas”, por parte de Occidente, de muchos pueblos sobre la faz de la tierra (...y probablemente de esos pueblos sobre otros)<sup>191</sup>. Lo que inicialmente se presenta como un obsequio desinteresado, como un gesto de buena voluntad, termina siendo aquello que “amarra” a tal sociedad, obligándole de facto a producir un bien deseado para el “conquistador”: oro, caucho, marfil, coca, etc. Luego del primer regalo (un hacha de hierro, un machete, un arma de fuego, lo que se quiera que sea suficientemente atractivo), viene la época del regateo y luego de ésta viene la del endeude, con la que virtualmente llegan la esclavización y el potencial exterminio. Al cabo de la proliferación de bienes que antes no se necesitaban, pero que ahora se han hecho imprescindibles, la sociedad se ha contaminado y termina destinando la gran mayoría de su tiempo y fuerza para pagar una deuda perpetua.

---

<sup>191</sup> “No acepte nada de una mujer: ni vino, ni café, ni nada de comer”, le advierten al joven Carlo Levi (2005: 21) unos médicos de Gagliano, en la antigua Lucania italiana, en su profundo *Cristo se detuvo en Éboli*. “No le quepa duda de que le pondrían un filtro”. En infinidad de lugares y contextos, el embrujo — el *amarre*, el *riego*, el *engusane* o bien la *seca*; el *trabajo*, en suma— surte efecto mediante la aceptación desprevenida de un don intervenido, contaminado y contaminante. (Como *kallpa* también equivale a trabajo, nótese la perversión de todo esto, de cara al razonamiento que venimos adelantando; cf. la nota 23 en este trabajo.) Por demás, resulta claro cuánto de esto es anejo a la seducción, incluso cuando es voluntaria y bien intencionada: no en vano los dones cumplen un papel primordial en la corte amorosa y no es raro escuchar que el objeto de la atracción “hechice”, “encante”, “fascine”, “embruje”. Por lo mismo, iguales principios, aunque sensiblemente menos felices en su propósito y resultado, operan en la otra noción de “conquista”, ya no la amorosa sino la política, económica y cultural de pueblos enteros. Un estupendo análisis de cómo opera ese sistema de dones ocultos en una comunidad cerrada, marcada por la envidia y la violencia, se encuentra en Bolaños (2019).

Podrá decirse que ése es el curso habitual del capitalismo y, en efecto, éste opera de una manera muy cercana a como lo hace la brujería. Los bienes de consumo lo son también de deseo, embrujan; son las mercancías en las que Marx tuvo el genio de percibir un eterno fetichismo en torno a su secreto. Pero de cara al punto que aquí nos concierne, no sólo se trata de mercancías, sino tanto más de *bienes dañados*. Eso era fundamentalmente el reparto: la imposición a consumir, como refería una denuncia contemporánea, “géneros de malísima calidad podridos e inútiles” (en Golte, 2016: 131); cosas como “anteojos, polvos azules, barajas, libritos para la instrucción del egercicio de infantería, ...que lejos de servirles de utilidad, eran gravosos y perjudiciales” (Anónimo, 1836: 4).

El mismo Túpac Amaru II, o quienquiera que hubiera escrito en su nombre y siguiendo su voluntad, expuso el sistema con elocuencia:

Este maldito y viciado reparto nos ha puesto en este estado de morir tan deplorable con su inmenso exceso. Allá á los principios por carecer nuestras provincias de jéneros de Castilla y de la tierra, por la escasez de los beneficios conducentes, permitió S. M. á los correjidores una cierta cuantía con nombre de tarifa para cada capital, y que se aprovecharan sus respectivos naturales, tomándolos voluntarios, lo preciso para su aliño en el precio del lugar; y por que habia diferencia en sus valuaciones, se asentó precio determinado, para que no hubiese socapa en quanto á las reales alcabalas. Esta valuación primera la han continuado hasta ahora, quando de muchos tiempos á esta parte tenemos las cosas muy baratas. De suerte que los géneros de Castilla que han cojido por monton, y lo mas ordinario, que están á dos ó tres pesos, nos amontonan con violencia por diez ó doce pesos: el cuchillo de marca menor que cuesta un real, nos dan por un peso [*i.e., con una ganancia del 87.5% —adenda nuestra*]: la libra de fierro mas ruin á peso: la bayeta de la tierra de cualquiera color que sea, no pasa de dos reales, y ellos nos la dan á peso. Fuera de esto nos botan alfileres, agujas de Cambray, polvos azules, barajas, anteojos, estampitas, y otras ridiculeces como estas. A los que somos algo acomodados, nos botan fondos, terciopelos, medias de seda, encajes, hevillas, ruan en lugar de olanes y cambrayes, como si nosotros los indios usáramos estas modas españolas, y luego en unos precios exorbitantes, que quando llevamos á vender, no volvemos á recojer la veintena parte de lo que hemos de pagar al fin: al fin si nos dieran tiempo y treguas para su cumplimiento, fuera soportable en alguna manera este trabajo; porque luego que nos acaban de repartir, aseguran nuestras personas, mujeres, hijos y ganados, privándonos de la libertad para el manejo. De este modo desamparamos nuestras casas, familias, mujeres é hijos, y obligadas de necesidad se hacen prostitutas; de donde nacen los divorcios, amancebamientos públicos, destruccion de nuestras familias y pueblos, por andar nosotros desertados, y luego se atrasan nuestros reales tributos, porque no hay de donde ni como podamos satisfacer.<sup>192</sup>

---

<sup>192</sup> “Carta de Túpac - Amaru Dirijida al visitador d. Jose Antonio Areche antes de haber sido hecho prisionero ...Tinta y marzo 5 de 1781” (NCDIP: 3: 719). Ahora bien, por como sabemos que se vestían el Amaru y otros curacas de su entorno, era evidente que sí se servían con generosidad de “esas modas españolas” y de cuanto bien de lujo, importado o contrabandeado, estuviera a su alcance. Al fin y al cabo, estas prendas y ornamentos eran indicadores no sólo de acomodación material sino de estatus.

El tenor tenía por qué ser lastimero y autoapologético, pero daba en el clavo. Se trataba de un sistema “maldito y viciado”; maldito de *maldecir* que en el Diccionario de la Real Academia de 1780 era definido como “Imprecación con que se desea y pide que venga algún daño, mal ó perjuicio á otro”; viciado que en la misma fuente connotaba corrompido, adulterado, falsificado, que perdió valor, de sentido torcido. Brujería pura y dura.

Y un poco más adelante, de nuevo con un vuelo retórico del todo eficaz y con una notable capacidad para muñir con metáforas abrumadoras, modelaba a los corregidores con atributos brujescos o incluso vampíricos:

Los correjidores nos apuran con sus repartos hasta dejarnos lamer tierra (...) Son los correjidores tan químicos, que en vez de hacer del oro sangre que nos mantenga, hacen de nuestra sangre sustento de su vanidad. Viéndose, pues, su difícil cumplimiento, nos oprimen en los obrajes, chorrillos y cañaverales, cocales, minas y cárceles en nuestros pueblos, sin darnos libertad en el mejor tiempo de nuestro trabajo: nos recojen como a brutos y ensartados nos entregan á las haciendas para labores, sin mas socorro que nuestros propios bienes, y á veces sin nada.<sup>193</sup>

Ya en el capítulo 5 daremos cuenta de la interpretación de Jan Szemiński, conforme la cual los españoles eran para los rebeldes una forma de *pishtacos*, sacamantecas o vampiros andinos, hipótesis cuando menos plausible. Pero por lo pronto, vale contemplar el problema en términos de la enajenación de fuerza. El primo paterno del Inca y quien fuera su sucesor a la cabeza de sus huestes, Diego Cristóbal Túpac Amaru, se refería en otra comunicación a cómo el reparto había sido, de hecho, un mecanismo de “repartir por fuerza contra toda voluntad y razón”<sup>194</sup>, o sea, de usar la fuerza para anular la voluntad y extraer la fuerza del receptor del don contaminado. También el Inca tenía algo que decir al respecto, en su misiva de marras, refiriéndose a las mitas de Potosí y Huancavelica, mal e innecesariamente adaptadas, desde tiempos del virrey Toledo, como trabajo forzado de facto, a partir del mucho más racional sistema de absorción del plustrabajo de los *ayllus* en tiempos incaicos. Ahora,

---

<sup>193</sup> *Íbid.*: 720.

<sup>194</sup> “Informe de Diego Cristóbal Túpac Amaru [*al inspector general José del Valle*]... Azángaro y Octubre 18 de 1781” (NCDIP: 4: 333)

decía, estas representaban un viaje lleno de rigores y maltratos, sin pago, en el que la población trasladada era compelida a extraer plata y mercurio en condiciones de abuso total, de tal forma que a poco estaban de ser condenas a muerte. Los indios, decía, “apenas se restituyen á sus pueblos, y al mes, poco mas ó menos, rinden la vida con vómito de sangre”<sup>195</sup>.

Enrique Tandeter (1981) elabora una magistral síntesis del problema para Potosí tardocolonial:

[L]a mita constituye un ejemplo peculiar de renta en trabajo en el que no solo la manutención y reproducción de la fuerza de trabajo, sino aun su reconstitución, corrían a cargo de las comunidades de origen. Eso se efectivizaba mediante el transporte a Potosí por parte de los migrantes de los víveres y vestidos que consumirían durante su ausencia, la que se prolongaría entre doce y catorce meses, según la distancia que separaba sus pueblos de su destino. En algunos casos, cuando la distancia lo permitía, grupos de mitayos se ausentaban de Potosí para volver a sus pueblos a buscar avíos suplementarios. (531)

[C]ada mitayo recibía en promedio 65 pesos 3 1/2 reales por año, es decir, 10 reales por cada una de las 52 semanas del año. Las características señaladas del proceso de trabajo imponían algunas erogaciones monetarias, ya que tareas y faenas implicaban frecuentemente la contratación por el mitayo de asistentes o '*yanapacus*'. Un solo turno de ayuda en el Cerro costaba no menos de 4 reales, mientras que cada cajón de amalgama que hubiera que transportar de un lugar a otro del ingenio debía ser pagado a 2 reales de los que el empresario solo compensaba uno. Los *yanapacus* eran así un drenaje monetario constante y significativo. Como el empresario solo proveía velas para alumbrar el trabajo en el interior de las minas durante los turnos 'legales', los trabajadores debían comprar de su propio peculio las necesarias para los turnos restantes. Se estimaba que 25.073 pesos 7 1/2 reales eran gastados por año por los mitayos por esta razón, cifra que equivale al 16 por ciento de la masa salarial total, carga que, por supuesto, recaía solo sobre los mitayos de las minas. Las velas daban lugar a otras irregularidades, pues existía la costumbre de la 'visita', consistente en la entrega por parte del indio al empresario del algodón o lana necesarios para obtener aquellas, además de la práctica fraudulenta de proveer a los mitayos con velas de medida menor que la habitual. (532)

La mayor parte de los salarios de los mitayos estaban ya comprometidos por anticipado para el pago de los efectos provistos por la pulpería del mismo ingenio. Se trataba de hojas de coca o bebidas alcohólicas (chicha, aguardiente) que les eran entregadas a precios que duplicaban los prevalecientes en la ciudad, ya de por sí un mercado de precios muy elevados. Los bajos salarios hacían que el mitayo dependiera de la pulpería que le adelantaba las mercancías. El empresario no manejaba la pulpería sino que, generalmente, arrendaba el derecho de instalar una a los 'mineros', supervisores que al tener entre sus funciones el reclutamiento de los trabajadores libres y el pago semanal a trabajadores, tanto forzados como libres, podían hacer que aquella rindiera una ganancia máxima. (533)

---

<sup>195</sup> “Carta de Túpac – Amaru Dirijida al visitador d. Jose Antonio Areche antes de haber sido hecho prisionero ...Tinta y marzo 5 de 1781” (NCDIP: 3: 721)

Tal vez sobre agregar que en el fondo subsistía el mismo principio del reparto, ya no a punta de bienes innecesarios sino —más aberrante aún— de bienes entre básicos y atenuantes del hambre, la fatiga, la enfermedad y la postración.

Retornemos, pues, a las quejas del Amaru. Como se señaló anteriormente, ya desde la ejecución de Arriaga su programa político trascendía la mera denuncia contra el reparto e incluía la demanda que “no hubiere alcabala, aduanas, ni mina de Potosí”<sup>196</sup>. Pero, de cara a lo que aquí sostenemos, la alusión a estas instituciones o a la explotación del Cerro Rico no era solamente en obediencia a requerimientos económicos. Aparte de que todos estos implicaban una exacción del todo asimétrica de la *kallpa* humana, lugares como Potosí eran poderosas *wak'as* en sí mismas, éste no sólo como el antiguo volcán que fue —como un *amaru* en las profundidades, henchido de fuerza latente, transformadora y terrible, siempre amenazante con despertar y traer *pachacuti* con *lloqlla*— sino como *illahuasi*, santuario y depósito de *illas*. E *illa*, explica Thérèse Bouysse-Cassagne (2004: 66) “no solo designaba productos o personas que tenían formas singulares, sino también a los que se distinguían por un brillo o un color diferente: «resplandecían, relumbraban, relucían o alumbraban» [parafraseando a González Holguín, en 1608, para la voz Yllarini —adenda nuestra] y este era el caso de los minerales. Contenían realmente una parte de la luz del relámpago (*illapa*) o del Sol que los había engendrado”.

Las «mamas o llallahuas, illas o conopas» de la mina eran los bloques de mineral más grandes o correspondían a un tipo muy especial de mineralización. Tenían un poder de atracción y de fecundación del mineral superior a los demás. Eran *wakas* porque en virtud de su poder de atracción del mineral: «decían que estando allí aquella guaca o lágrimas del sol todo el oro de la tierra se venía a juntar con el» [según Bartolomé de Segovia (2019: 161) —adenda nuestra]. Al igual que las papas grandes o el maíz de buen tamaño o de forma y color peculiar, estas *mamas* eran consideradas como sagradas. Se las conservaba para asegurar el crecimiento de la futura cosecha minera y eran consideradas, efectivamente, como un tesoro que convenía guardar; las personas que poseían estas «illas» eran consideradas como venturosas<sup>197</sup>. (*ibid.*)

---

<sup>196</sup> Testimonio del genovés Santiago Bolaños, habitante de Tinta, recogido en enero de 1781 (en NCDIP: 3: 592 - 593).

<sup>197</sup> La cita que parafrasea Bouysse-Cassagne en este aparte y que hemos adjudicado parentéticamente a Bartolomé de Segovia, clérigo seglar y capellán de Diego de Almagro, hasta hace poco solía arrogársele, como lo hizo ella, a Cristóbal de Molina, apodado “el chileno” o “el almagrista” para diferenciarlo de su homónimo, el perseguidor de idolatrías. Seguimos acá la nueva y convincente atribución adelantada recientemente por Pilar Roselló F. de Moya (2019).

Justo por ser el ámbito de las *mamas* y en virtud, tanto de una coincidencia homofónica entre el castellano y el quechua, como del hecho que en este último la paronimia y la homofonía establezcan nuevos significados y conglomerados de sentido que son la síntesis, y acaso el *tinku*, de los términos relacionados, Potosí se hizo por igual el lugar de una gran *mama* y de una gran *mamá*, la Virgen del Cerro que, como ya vimos al inicio, tan célebremente se vería representada en varios cuadros del siglo XVIII como el montículo mismo, así adorado a plenitud. Tal cual la Madre paradigmática se fundía con la *mama illa*<sup>198</sup>. Pero además, muy probablemente para los tiempos de la Gran Revuelta existiera alguna entidad tutelar de las entrañas del Cerro, así como dos siglos antes se reportaba el culto a Cápac Ique, el “Rico Señor” en puquina quechuizado, al que los misioneros confundieron con el Supay: el demonio, aunque en realidad el término *supay* comportara la idea de presencia inmanente o “sombra” de los muertos o antepasados<sup>199</sup>. Sabemos que *después*, ya en tiempos republicanos, vino el celeberrimo Tío de la mina, dueño de las riquezas del interior y quien, mediante la continua recepción de ofrendas, regula hasta nuestros días no sólo la producción sino la suerte y el mismo destino de la vida de los trabajadores en los socavones; “diablo” que alternativamente se ha visto como una variante o derivación de Tunupa —deidad aymara asociada a la creación y al rayo— o Pachacámac mezclado con el Supay colonial<sup>200</sup>. En todo caso, parece ser, y en eso insiste Bouysse-Cassaigne, que nunca cesaron los *taki* (bailes y cantos)<sup>201</sup> y las grandes ingestas de alcohol a la entrada de la mina, antes de iniciar las labores

---

<sup>198</sup> “*Mama* es quechua antiguo y moderno; en la cultura andina, se refiere a todo lo que es eterno, de gran importancia ceremonial y práctica” (Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo: 1998: 312).

<sup>199</sup> Cf. Taylor (2000: 19 – 34), Bouysse-Cassaigne (2004) y Platt y Quisbert (2010).

<sup>200</sup> Orche y Amaré (2011: 527) demuestran juiciosamente que “No existen citas expresas a la existencia del Tío de la mina ni de ceremoniales llevados a la práctica expresamente en su honor en crónicas, descripciones, relaciones, expedientes judiciales, etc., durante los períodos incaico y colonial”, aunque no invalidan que el motivo mítico ya tuviera alguna otra encarnación antes de la República. En cualquier caso —y esta relación no la hemos visto evidenciada en ninguna parte—, una de las definiciones coloniales de *mama* era justamente “tía, hermana de madre” (Santo Tomás, 2006: 295). Conforme la obligada complementariedad andina, no sería extraño que a la “tía” *mama illa* / Virgen del Cerro fuera el equivalente exterior del Tío interior. Cf. Nash (1979), Montes Ruiz (1984: 244 y ss.), Fernández-Juárez (2000), Absi (2003), Bonilla (2006), Rodríguez García (2007), Gisbert (2010), Salazar-Soler (2010) y Fernández-Juárez (2013).

<sup>201</sup> *Taqui, Taki, thaki* o *thakhi*, no sólo implicaba o aún implica baile o canto en aymara, sino, incluso más habitualmente, “camino”, “senda”, así como andarlos en trabajo o en peregrinación (Abercrombie, 1992: 392). Pudiera ser que, de nuevo, de alguna manera surtiera efecto alguna forma de paronomasia entre el



de los mitayos; tan obstinada fue la práctica, que hasta las mismas autoridades coloniales capitularon ante su vigencia e incluso las estimularon tácitamente, suponiendo que espoleaban el ánimo de los trabajadores.

De cualquier manera, seres como Cápac Ique, la Virgen del Cerro o el Tío, lo que hacían y hacen es *regular el don*: recibir confianza, devoción, coca, tabaco, dinero, alcohol, sangre de llama, etc., para devolverlos con su Fuerza, para dar Vida, para generar abundancia, para conferir *kallpa*. “Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros. Por esta razón debemos brindar estos rituales al espíritu de las montañas de modo que continúe mostrándonos sus vetas de metal para que podamos vivir”, le dice en 1970 un minero de Oruro a June Nash (2008: 9), explicación que dio pie para un clásico etnográfico de la minería andina. Esa es la lógica fundamental de la *wak'a* y aquello que se rompía con el abuso colonial. Por eso resultaba tan agudo el razonamiento de Túpac Amaru II en su carta: los corregidores, “en vez de hacer del oro sangre” (la fuerza reproductora de abundancia; *kallpa* y hasta *enqa*), hacían de la sangre indígena el “sustento de su vanidad”: esto es, la absorbían y se quedaban con ella para su propio encumbramiento, en grotesca oposición a la humildad que era y es disposición fundamental para relacionarse con las *wak'as*. Mientras ellos ingerían la sustancia vital de manera egoísta, vampírica, a los indios se les condenaba en cambio a vomitarla, a expelerla con violencia y perderla con la vida misma. De seguro, el Amaru aludía aquí a la tuberculosis producida por la exposición continua a la humedad de los socavones, de la mano con la incesante sudoración, la subalimentación y la fatiga extrema. Esta era, de hecho, otra forma de “mal de la mina”, al lado de la silicosis (neumoconiosis producida por la inhalación del polvo de sílice) y el hidragirismo (intoxicación con los vapores de mercurio). “El polvo del Cerro Rico —reporta Ander Izaguirre (2017: 22)— se mete en los ojos, se mete entre las muelas, se mete en los pulmones y tiene mucho arsénico, que es cancerígeno, y tiene cadmio, zinc, cromo y plomo, que se acumulan en la sangre, que

---

*taki* y los *thaki* o *thakhi* aspirados, que redundara en que la “peregrinación de trabajo” que era, o se suponía debía ser, la mita originaria, concluyera con bailes y cantos propiciatorios. Conforme el análisis adelantado por Gruszczyńska-Ziółkowska (1987) sobre tres distintos *taquies* en sendas comunidades bolivianas aymaraparlantes, en cada caso subyacía que estaban dedicados al trueno y esto resultaría del todo consistente con la actividad minera.

envenenan poco a poco, aceleran enfermedades, agotan el cuerpo”. Lo mismo que el Solimán. Y, por demás, ¿no tiene este polvo una perturbadora semejanza con aquel que describen Guamán Poma y el Inca Garcilaso que envió la Virgen contra los indios para subyugarlos cuando opusieron resistencia a la llegada de los castellanos, y que tanto se asemeja a la emanación que expelen las manos en los cuadros de la Virgen del Cerro?<sup>202</sup>

Se producía así, con la emesis de sangre, otra *lloqlla* perversa como aquella representada en la *Degollación de D<sup>n</sup> Juan Atahuallpa en Cajamarca*, donde el tronco acéfalo del Inca se asemejaba a otro volcán en erupción, cuyo *yawar mayu* pasaría bajo la tierra a buscar venganza.

Otro pariente del Inca, su cuñado Miguel Bastidas, también supo caracterizar muy bien el talante profanador del reparto. Los corregidores, escribía, “por fuerza daban ...*géneros superfluos y en precios sumamente sublimes*”<sup>203</sup>. Si desplegamos la figura en toda su amplitud, de nuevo sirviéndonos para ello del contemporáneo diccionario de 1780, un mundo se revela, toda una teoría.

Por géneros se entendían “Las mercancías, así de textiles, como de drogas, con las cuales se trata y comercia”. Desde luego, el reparto imponía el consumo de textiles mucho más que de drogas, pero su inclusión es sugestiva, no sólo porque en nuestra época la referencia insinúa una adicción potencialmente mortífera y anuladora de la voluntad, sino porque entonces “droga” también se definía como “Embuste, mentira disfrazada y artificiosa, pretexto engañosamente fingido y compuesto”. Comerciar con trampas, pudiera decirse.

Y estaba que estos géneros eran *superfluos*: “Lo que sobra, redundante, ó está demás”. Cosas innecesarias, cuyo consumo fácilmente pudiera causar una sobredosis (tener de más algo que ya se tiene puede generar un efecto adverso y potencialmente mortal) y que por ser del todo prescindibles hacían de la deuda algo tanto más odioso. (Cuando doce años más tarde, en Francia, Joseph Fouché, *représentant en misión* de la Convención pasó por el Allier francés

---

<sup>202</sup> Véase la nota 6, en la Introducción de este trabajo.

<sup>203</sup> “Informe” de Miguel Bastidas a José de Reseguín, “Azángaro, y octubre 18 de 1781” (en DHSTA: 119). Cf. Marchena (2013). Itálicas nuestras.

predicando el evangelio del Terror, hizo hincapié en que la verdadera revolución debía acabar con todo aquello que fuera superfluo, es decir, con las comodidades y ganancias hechas a costa de la opresión al Tercer Estado.)

Pero además de superfluos, tales géneros a los que refería Miguel Bastidas se ofrecían a “precios sumamente sublimes”. Se les estimaba demasiado; con ironía remarcaba el caudillo que se les vendía a costos excesivos: “Grande[s], excelso[s], glorioso[s], eminente[s], ó alto[s]” conforme el diccionario. Ahora bien, ya en esa época, aunque no necesariamente en ese contexto, había empezado a fraguarse una idea de *lo sublime* mucho más perturbadora (cf. nuestra Introducción), que incorporaba el elemento terrible, subyugador e irreprimible de las fuerzas naturales; del temblor, del rayo, de la avalancha, de la erupción volcánica, de la belleza en la destrucción y la muerte. En los corregidores, bien podía encontrarse la sublimidad del mal.<sup>204</sup> Y esto sin tomar en cuenta el vuelco del término hacia la segunda acepción de *sublimar*: “Entre los químicos vale extraer de los mixtos las partes mas sutiles y volátiles, elevarlas y separarlas de las crasas por medio del fuego”. Esos mismos “químicos” que, según Túpac Amaru II, eran los corregidores cuando transmutaban sangre ajena en oro sólo para sí, igual lo hacían sublimando mercurio al cabo de la amalgamación que atraía la plata, siguiendo el mismo principio de las *mamas* que llamaban a los demás minerales, pero pervirtiéndolo. Y ese mercurio sublimado tenía otro nombre en tiempos de la Gran Revuelta y desde hacía cuando menos tres siglos atrás: solimán. La condena por profanar la *wak'a* no era otra que morir por envenenamiento “sumamente sublime”, como también solía ocurrir a quienes por vanidad excesiva abusaban de las pomadas y afeites compuestas con solimán<sup>205</sup>. Morían trampeados en ello. Subyugados por ello. Enviciados con ello.

---

<sup>204</sup> En otro lugar (Páramo Bonilla, 2008) y con respecto a otro proceso extractivo, el del caucho en el Putumayo, a costa de la esclavización y el exterminio de decenas de miles de indígenas, acuñamos la figura de la “sublimidad del mal” para oponerla a la muy socorrida, y muy poco entendida, de la “banalidad del mal” de Hanna Arendt. La primera comporta una capitulación a ultranza a la antilógica del terror, en despecho de cualquier racionalidad económica, política o ideológica, que es lo que la segunda implica en principio. La “sublimidad del mal” se regodea en la atrocidad, en la degradación y, efectivamente, en sustentar la vanidad con sangre.

<sup>205</sup> Una reciente teoría interpreta el *Taki Onqoy* como el resultado de intoxicación por exposición al mercurio, “que tiene como signos característicos la disartria (‘enfermedad del canto’) y la ataxia (‘enfermedad del baile’). (...) Esta misma enfermedad luego fue conocida entre los españoles como ‘enfermedad de la mina’, ‘enfermedad de Huancavelica’ o ‘enfermedad de los azogados’, pues presentan

...“Por fuerza daban ...géneros superfluos y en precios sumamente sublimes”. Difícil demostrar que Bastidas o su hermano político quisieran desentramar todo este universo de embrujamiento, sacrilegio y desorden en sus giros de frase, pero todo es coherente con los desastrosos efectos que el reparto, la mita, las alcabalas, las aduanas y otros desmanes tributarios o exactivos habían producido entre la población indígena y mestiza pobre, como tan claramente lo demostró Jürgen Golte (2016). A estas figuras literarias, tan felices en su contundencia, tan tristes en su realidad, también las determinaban corrientes profundas. En el supramundo, en el mundo y en el inframundo, como el *k'uychi*, como el *amaru*, como el *yawar mayu*.

En todos habitaba y todos tenían que ver con el Rayo, que también es Relámpago y Trueno.

---

el mismo proceso fisiopatológico, la misma expresión clínica e historia natural de la enfermedad. (...) En todos los casos se verifica que la respiratoria fue la principal vía de acceso de los vapores mercuriales al organismo, confirmándose que cualquiera que fuese la expresión cultural que adopte la enfermedad, el proceso fisiopatológico es el mismo. Este intercambio del aliento humano con los vapores mercuriales por la vía respiratoria fue interpretado culturalmente como el mecanismo de adquisición del ‘poder de los cerros’” (Santa María, 2017: 342). La deducción es interesante y parece bastante razonable, incluso si se prescinde de priorizar la interpretación materialista sobre la simbólica cultural. La enorme disonancia que produjo el *Taki Onqoy* —si es que este fue lo que Cristóbal de Molina y otros autores coloniales sostuvieron— fue efectivamente el producto de un intercambio asimétrico entre el aliento humano (*kallpa*) y los vapores mercuriales (solimán) que signaba la desatención y el perjurio con la *mama wak'a*.



#### 4. Trueno (Perú, Charcas, 1780 - 1783)

*Von seinem Namen lebten seine Ahnen. Und die Natur war rachsüchtig – er kannte sie! (...) Wie lange brauchte der Tote noch, um sich zu rächen?*

Joseph Roth (1936), *Die hundert Tage*.<sup>206</sup>

*Inka reykuna chayta rawaj kanku!  
Kunan tiempopi  
astawan kallpayoj kutimunku.*

*Mundo santokun:  
Castigo, castigo, wañuy penata kachamuychis*

Oraciones del kallawayaya Manuel Bergara en su mesa negra,  
junto a la peña del rayo, 1983<sup>207</sup>

Se le tiene muchos nombres a este fenómeno tales como el destello que no avisa, relámpago sorpresa o trueno en seco, pero en resumidas cuentas es cuando de un momento a otro y sin ningún aviso cae un rayo muy fuerte que sorprende a todos.

Juana Valentina Sosa (2020), describiendo una tormenta entre  
Puente Nacional y Jesús María, Santander.

Как гром среди ясного неба  
Expresión popular rusa.<sup>208</sup>

---

<sup>206</sup> “En su nombre vivían sus ancestros. Y la Naturaleza era vengativa —él lo sabía. (...) ¿Cuánto tiempo tomaría a los muertos consumir su venganza?”. El original proviene de Roth (1994b: 694 – 695).

<sup>207</sup> “Los reyes Incas, ¡ellos sabían hacerla! En cambio hoy en día vuelven y aparecen siempre con más fuerza. Santos y santos del mundo: ¡envíen un castigo, un castigo, un castigo de muerte!” Ambas versiones en Rösing (2008a: 76).

<sup>208</sup> “Como trueno en medio de la claridad del día”; o sea, que toma completamente por sorpresa.

Todo esto pareciera habernos llevado muy lejos de la Gran Revuelta, pero como si se tratara de trasegar en la espiral del tiempo andino, alejarnos nos acerca a una versión igual pero distinta del mismo asunto; a todo eso que *túpac amaru* contiene como noción.

Por eso “volvamos vuelta”: retornemos al *k'uychi* y su elocuente simbolismo. En varios vasos ceremoniales, o *queros*, coloniales, el arcoíris aparece claramente asociado con un “dragón” o “basilisco”, que no puede ser otro que el *amaru / katari*. Dada la connotación ritual de estos recipientes, habitualmente utilizados en libaciones de índole propiciatorio y multiplicador, tal relación de seguro implicaba una de fertilidad y complemento; pero asimismo pudiera significar el *k'uychi* que anuncia al *amaru*, o las dos mitades, la supraterrestre y la infraterrestre del aro-iris, respectivamente. Piezas como las dos que se ilustran enseguida, han sido el objeto de atentas interpretaciones que aquí no son del caso resumir, y que refieren a otros momentos y otros personajes de la historia del mundo andino. Convincientes como son estas exégesis, suelen deducir que el “dragón” se representó así en respuesta a los esquemas simbólicos europeos<sup>209</sup>. Pero esto, aunque razonable, deja de lado otras consideraciones. El *amaru / katari* como dragón es sin duda un ser temible —por ejemplo, en la descripción hecha a comienzos del siglo XVII por Giovanni Anello Oliva—<sup>210</sup>. No

---

<sup>209</sup> Vid. *supra*, la nota 97. Cf., p.e., Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo (1998), Gentile (2001), Falcón Huayta (2006) y Briceno (2011). En ese sentido, Lizárraga Ibáñez (2010) adelanta una discusión más afín a nuestro punto de vista, que reconoce móviles culturales profundos en la asunción de la iconografía occidental.

<sup>210</sup> Cf. Cummins (2002: 96 y ss.) que interpreta que los *queros* que muestran “basiliscos” (como el de arriba, a la derecha), corresponden con ese tipo de vaso que Bertonio (1984: 2<sup>da</sup> sección: 290) denominó en su diccionario de 1612 *catari quero*, el cual representaría aquello que González Holguín (1989: 206) incluyó en su vocabulario de 1608 bajo el lema *llacsac catari*: “Biuora como basilisco que mata, o desmaya con la vista y turba”. Pero también recuerda Cummins (96 – 97) que el mismo jesuita define *llacsani* o *llacsarconi* como “Pasar a otro hazerle turbar de miedo, o cortarle, o desmayarle, o elarle la sangre como el que vee un leon cerca, o serpiente”, y que el *Arte y vocabulario* anónimo de 1586 define *llacsani* y *llacsaycuni* como “vencer o sujetar”, respectivamente, del mismo modo que con estas palabras quechuas traduce del castellano “oprimir y oprimido”. Por su parte, González (*loc. Cit.*) traduce *llacsapayani* como “amedrentar muy demasiado”, *llacssak tapiya* como “cosa temerosa de la otra vida” y *llacssaytucuni* como “desfallecer quedar atajado, o desmayar, o turbarse despauorido, o de alguna vision fantasma, o miedo repentino”. Así pues, *llacsac katari* es un reptil que vence, que oprime, que fulmina con la mirada (recuérdese que del basilisco clásico su *mirada* y *aliento* son letales) y que es manifestación “temerosa de la otra vida”. Cf. Lizárraga Ibáñez (2010: 116 y ss.). ...Puede que sea una mera coincidencia, pero ese “Pasar a otro hazerle turbar de miedo, o cortarle, o desmayarle, o elarle la sangre” no deja de

obstante, pudiera significar otras cosas al mismo tiempo, incluso de opuesto talante. ¿Podría, por ejemplo, tener la conspicua unión de motivos, del arcoíris y el dragón, un carácter protector y a la vez admonitorio? ¿No se trataba, a fin de cuentas, de un *amaru / k'uychi* que, con cada trago, al alzarse el vaso, *daba vuelta*, como ocurría cuando había borrachera? ¿O tal vez el anuncio más explícito de un ser estructuralmente similar a Inkarrí, si no de él mismo? ¿Después de todo, no predicaba un vaticinio del arribo de Inkarrí, que cuando su cabeza, su sangre y su cuerpo se junten, “*los reptiles volarán*”?



**Figuras 26 y 27**

*Izquierda:* Quero campaniforme de fecha estimada entre finales del s. XVI y principios del s. XVII, recogido en 1925, en Chillwa (Distrito de Pampachiri, Provincia de Andahuaylas, Departamento de Apurímac). (Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú; ref. MO-10395)

*Derecha:* “Quero con ser mitológico andino y banda de tokapus. Siglo XVIII”  
(sic. Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo, 1998: 82)  
Museo Inka, Universidad Nacional de San Antonio Abad, Cusco.

---

recordar que Guamán Poma de Ayala (1992: 1008 [1096 / 1106]) se refirió al paso a una culebra llamada “solimán” que le fue incautada y quemada al presunto hechicero Diego Suyca, de Santiago de Suntunto, por el corregidor Martín de Mendoza. Una serpiente así llamada ciertamente podría generar ese efecto.



Hay en estos objetos —o de eso estamos convencidos— una enunciación distinta del mismo mensaje que marida los cuadros de la *Degollación de D<sup>n</sup> Juan Atahuallpa en Cajamarca* con el *Apu Inka Atawallpaman*. Sin que importe demasiado si son previos, contemporáneos o posteriores a la Gran Revuelta, o coetáneos entre sí, mantienen vivo el anuncio del retorno del Inca en forma de *amaru* que, como ya lo observamos, ocurrirá como un *yawar mayu*, que a su vez devendrá en *lloqlla*, en *guaico*<sup>211</sup>. Ya autores como Jorge Flores Ochoa (1990: 33) han planteado que “las pinturas de los *qero* prueban la existencia de un arte de resistencia *inka*, como parte de un movimiento étnico incanista de mayor amplitud, que se inició en el siglo XVI y logró su mayor desarrollo en el siglo XVIII, en que decae debido a la represión violenta que siguió al levantamiento de Thupa Amaro II”. No lo dice Flores, pero antoja la posibilidad de que, en consecuencia, también pudieran haber viajado *queros* con mensajes “cifrados” —cifrados para quien no los entendiera— en las alforjas de las más de trescientas mulas que José Gabriel Condorcanqui enviaba con mercancías entre Tinta y Potosí<sup>212</sup>. En

---

<sup>211</sup> El quechuismo *guaico* ha ingresado a la lengua castellana conforme su voz peruana, la cual el DRAE de nuestros días define como: “Masa enorme de lodo y peñas que las lluvias torrenciales desprenden de las alturas de los Andes y que, al caer en los ríos, ocasionan su desbordamiento.” Una avalancha, en suma. No obstante, por lo menos en el Sur andino de Colombia, por *guaico* también se denomina el curso de ciertos ríos que descienden hacia las tierras bajas y calientes, así como la región y la hoya que estos definen. Del *guaico* vienen los productos de tierra caliente: la miel, la panela, la mayoría de frutas y, tal vez lo más importante, el *chupil* o *chancuco*, que es el fuerte destilado etílico artesanal, genuina “agua ardiente” que es fundamental para la vida festiva y las prácticas médicas de las comunidades de las tierras altas. (Asimismo, en buena parte de los Andes centrales, el otro bien esencial que proviene de abajo es la coca, tanto más estructurante de *todos* los ámbitos de la vida material y espiritual.) Lo *guaicoso* es, pues, en esta región cultural, lo chispeante, lo alegre, lo revoltoso, pero, asimismo, y por lo mismo, lo que viene cargado de fuerza y es potencialmente violento, que al tiempo es destructor y genitor. Así, por ejemplo, Mamián (1996: 42) observa que *guaico* también “es el nombre con el cual se designa la parte media del hombre (masculino y femenino), precisamente aquella donde están ubicados los órganos genitales”. Si esto se entevera con la habitual asociación que existe en el mundo andino entre la chicha de maíz —característico bien de las tierras altas dado a cambio de aquello que viene de abajo— y el semen, no sólo se entendería que la eyaculación masculina es una forma de *guaico*, amén de otras expulsiones corporales que expondremos enseguida, sino que tomaría un sentido adicional el rito de libación con chicha, entre los curacas y el Inca o sus representaciones, en todos los dominios del Tawantinsuyu: con la entrega de esta bebida emitida desde arriba, y por ende cargada con propiedades solares, se signaba una reiterada fertilización de los dominios, una continua emanación de *enq’a*. La mejor reflexión sobre la noción de *guaico* en el Sur andino colombiano la adelanta Laura Santos (2020): en la sierra, explica, se entienden como “productos *guaicosos*” “aquellos que no solamente vienen del *guaico*, sino que *generan* *guaico*” (60).

<sup>212</sup> Cf. Martínez C. y Martínez S. (2013): “El uso de estructuras narrativas orales en la construcción de los relatos visuales en los *queros* plantea que estos eran más que la belleza de las escenas que decoraban sus superficies, mostrándonos que tenían igualmente una importante función comunicativa y que, por ello, deben ser entendidos también como textos que funcionaron dentro de la sociedad colonial andina”. Cf.,

cualquier caso, es un hecho que la reiterada presencia del arcoíris en queros de distintas épocas iba en altísima frecuencia asociada a la representación del soberano quechua o al curacazgo, sobre todo a partir de la consolidación del poder colonial<sup>213</sup>.

Pero lo que aquí más llama la atención, es la *funcionalidad ritual y comunicativa* de estos recipientes, o sea, lo que advertían y acaso todavía advierten al ser empleados en la ingesta de chicha, equivalente a lo que hoy en día son las generosas tomas, aún de chicha, pero también de distintos tipos de tragos, muchos de estos de destilación artesanal y tremendamente poderosos en su capacidad de embriagar<sup>214</sup>. Estos queros vierten su contenido

---

asimismo, a Martínez, Díaz, Tocornal y Arévalo (2014: 91): “el andino no solo era un mundo de lo oral, sino también de lo visual, de lo musical, de lo táctil, de los colores y los movimientos, de los olores, en fin, un mundo multisensorial y extremadamente sofisticado en sus lenguajes y sus sistemas de registro y comunicación”.

<sup>213</sup> Cf. Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo (1998: 222 y ss.). Hay una polémica entre Thomas Cummins y Catherine Allen sobre el *k'uychi* en lo queros, que resulta muy relevante para los presentes fines. Arguye el primero (Cummins, 2002) que en la colonia ya decantada, el motivo del arco iris se ha “vuelto un signo generalizado del estatus del curaca” (491 – 492). El arco iris se halla ya “subsumido en la heráldica española”, por lo que más bien ha sido “devuelto a la nobleza nativa como don del Rey. La apariencia de esta divisa heráldica pintada en los queros, marca la más elemental penetración de los intereses coloniales españoles en lo que pareciera ser un objeto simbólico totalmente nativo (318)”. El arte de los queros en la era hispánica es, pues, “un arte de supervivencia y negación” (en Allen, 2002b: 187). Pero, razona Allen (*loc. cit.*), el que este emblema esté justamente relacionado con el poder de los curacas, puede al contrario implicar un doble y contradictorio significado. Ciertamente los curacas son entonces los encargados de recoger los impuestos para la autoridad colonial, para de paso agrandar su fortuna con ello (de seguro José Gabriel Condorcanqui no es una excepción en este aspecto), pero asimismo la eficacia de su poder está soportado en el aprovechamiento de instituciones ya arraigadas en tiempos prehispánicos, tales como las celebraciones colectivas en las que tomar trago resulta obligado, de tal suerte que la Corona procura neutralizar el poder curacal, que puede volverse excesivo en cualquier momento, restringiendo y hasta prohibiendo el consumo de bebidas embriagantes. En otras palabras —que obedecen más a nuestra interpretación que a una indicación explícita de la autora—, *la fuerza del curaca es para estos fines equivalente y proporcional a la del trago*. Por ende, a la hora de tomar chicha en un quero con el *k'uychi* pintado, el acto se vuelve ambivalente, claro reflejo de que “cada situación colonial implica resistencia y acomodación simultáneamente”. El motivo es a la vez un elemento fundamental del simbolismo incaico que se preserva, una ratificación del poder colonial y “un recordatorio del potencial revolucionario del curaca. ...[N]o sólo es un signo de autoridad, sino parte de un complejo simbólico que expresa ideas sobre la naturaleza y los orígenes del poder” (*ibid.*). El mensaje se reitera, creemos, cuando al *k'uychi* se le agrega un *amaru*.

<sup>214</sup> Moraima Montibeller Ardiles (2008: 97) precisa que hoy en día “el quero ha sido reemplazado por los actuales vasos de vidrio conocidos como caporales; sin embargo, en la parafernalia ritual de los sacerdotes andinos —*altomisayoc* y *paccos*— aún es posible encontrar queros de madera que se emplean en los brindis con los *apus* y la *Pachamama*, como parte de las ceremonias propiciatorias agrícolas y ganaderas”. No parece que se hayan vuelto a fabricar queros con representaciones elaboradas y menos aún policromas o bien incisas, salvo con fines turísticos (la otra literatura ya referida lo reitera positivamente), de tal suerte que estos utilizados en los rituales andinos son supérstites de tiempos

como *guaico / lloqlla / yawar mayu* en el interior de quien bebe, con efectos proporcionalmente similares a los de sus equivalentes telúricos, al tiempo que los motivos pintados en su superficie, físicamente se voltean mientras esto sucede. Como esto pudiera parecer una observación forzada, no está de más señalar que, en las culturas andinas, en el cuerpo ocurre en pequeño lo que en la tierra ocurre en grande. Esa analogía, explica Robert Randall (1993: 84), “es inherente en la misma lengua, ya que en quechua la palabra para cabeza, *uma*, es la misma que la de las cumbres de los cerros de donde sale agua a los ríos (a la vez que la palabra aymara para ‘agua’ es también *uma*). Además el interior del cuerpo se llama *ukhu*, mientras el interior de la tierra es *ukhu pacha*”<sup>215</sup>. Puesto de otra manera, eso que desde nuestra perspectiva solemos llamar “magia imitativa” —como obtener el riego nutricio de la tierra mediante el riego nutricio del cuerpo—, en las sociedades de influencia quechuaymara indica el orden mecánico del mundo. (Dicho sea al paso, ¿cómo interpretar, obedeciendo a esta otra lógica, unas líneas como “Su amada cabeza ya la envuelve / El horrendo enemigo; / Y un río de sangre camina, se extiende, / En dos corrientes”? ...¿No evoca e invoca al mismo tiempo la altura de un cerro tutelar —un *apu wamani*— cubierta por una nube hostil —¿una *yana amaru*?— que despunta en un *tinku* de *yawar mayu*?)

En virtud de ese mismo principio, la ebriedad personal equivale a la embriaguez de la tierra. Tiempo de afloramiento de cosas profundas.

Ahora bien, es fácil que se nos escape, cuando le contemplamos desde nuestra cultura, la trascendental importancia de ciertas formas de *estar borracho* en las sociedades andinas, que, al contrario, en nuestro mundo percibimos desdeñosa e indistintamente como propias de los indios, como una marca de su veleidad y atraso. En nuestra cultura, explica Denise Arnold

---

considerablemente antiguos en la escala de tiempo histórica, occidental. Empero, justamente remarcamos conscientemente su funcionalidad en presente, dado que el momento y la naturaleza del rito, de la ingesta y acaso de la aspersión de la bebida son los de *recobrar el pasado*, es decir, actualizar el tiempo y las situaciones consignadas en las figuras del quero, y, tanto más, *proyectar el futuro*, que viene a ser esencialmente lo mismo. Para seguir con nuestro ejemplo e hipótesis, cada vez que ocurre una libación, el *amaru* emerge, el *k'uychi* se manifiesta, un *pachacuti* ocurre.

<sup>215</sup> Cf. Bastien (1978b) y Classen (1993). Asegura Saignes (1993a: 17) que “en un mundo [*como el andino*] obsesionado por la circulación hidráulica entre el cielo y la tierra, garante de la renovación cíclica de la fertilidad general, tomar o echar estas bebidas [*chicha, trago, cerveza, etc. —adendas nuestras*] en ciertos momentos y lugares del ciclo del agua debe estimular las cantidades, direcciones y periodicidad de estos flujos”.

(1992: 32), “beber es frecuentemente un aspecto secundario de la vida, una ocasión para ahogar las penas e intentar olvidar los infortunios”.

Por el contrario, en los Andes un aspecto importante del acto de beber tiene que ver con la memoria. Sobre todo tiene relación con la memoria de los orígenes. Tanto es así que el arte de tomar se convierte en un arte de la memoria, una tarea compartida de recordar, mediante la ingestión de alcohol, la fuente original de cualquier elemento que se haya elegido del universo andino, y luego replicar con palabras ebrias su viaje ontológico en el espacio y el tiempo, paso a paso, hasta su ubicación actual. Ellos dicen: “Ahora tomaremos para esto. Ahora tomaremos para eso”.

González Holguín (1989) define distintos tipos de borrachera en quechua, todos determinados por la partícula *macha*, que connota la acción: *machay huaci* (“borrachera por la casa o lugar”), *hatun machay* (“borrachera solemne”), *machacayani* (“borracho estar mucho tiempo”), *machaycachani* (“andar de una borrachera en otra, o emborracharse muchas veces”), *machachini* (“emborrachar a otro”), etc. Lo mismo reporta Bertonio (1984) para el aymara: *machatha* (“emborracharse”), *macha hihuatha* (“borracho perdido sin juicio”), *machau* (“lugar donde se emborrachan”), etc. Empero, como lo observa Randall (1993: 92), y no será difícil entenderlo, algo va de lo que González Holguín tradujo de *hatun machay*, “borrachera solemne”, a *huañuy tamachani sonccoychinccancan cama vpiyani, o sonccocta chinchichicuspa*: “beber hasta perder el juicio”, que es lo que genéricamente se llamaría estar *t’iyusqa*. Lo ideal es permanecer *machasqa*: apenas y largamente “borracho”, lo cual “implica una lucidez que no se logra cuando uno está *sinkasqa* [apenas tomado —adenda nuestra] y que se pierde una vez que esté *t’iyusqa*”. Narra el mismo Randall que un compadre suyo de Huilloc (Ollantaytambo) en alguna ocasión le dijo que “el hombre *machasqa* habla bonito, estando en su memoria” (*‘chay runa machasqa allinta parlan, yuyayninpi kasqan’*)<sup>216</sup>. De esto deduce el autor, muy convincentemente, que “estar en memoria” es estar en *hatun machay*, en “borrachera solemne”, condición que en tiempos prehispánicos “se aplicaba a los ritos funerarios durante los cuales los hombres, ‘estando en su memoria’, contaban los hechos de los muertos hablando ‘bonito’” (*ibid.*).

---

<sup>216</sup> A Céline Geoffroy (2021: 149) también le dicen en Qhoari y Arani, Cochabamba, que “los borrachos se acuerdan de todas las cosas ...cuando están en *khuskan machasqa* [ebriedad moderada]”, “es cuando uno pierde el miedo, uno habla más pero no pierde la memoria, uno se acuerda de todo lo que hizo”.

Su práctica después de la conquista... significaba un acto subversivo en cuanto que el mundo de los muertos fuera precisamente el mundo de los inkas, conocido como *ñawpa pacha* (el tiempo y mundo de los antiguos). ...Si la conquista era un *pachakuti* en que se volteaba el mundo dejando a los españoles en el poder, pues dejó a los inkas del *ñawpa pacha* en el mundo de abajo, de los muertos. Ese mundo pertenece a la noche, y el hecho de velar sin dormir, emborrachándose, significa soñar despierto y hacer regresar al mundo pasado —o sea, poner el “mundo al revés”; lo cual es, después de la conquista, retornarlo a su orden original (104)<sup>217</sup>.

A Catherine Allen (2002b: 193) le dijeron en Sonqo algo similar a lo que escuchamos en Aldana: que los Incas del pasado “*Chinqapusqanku ukhuman*”, “se han ido al interior”. Pero, precisa la autora, ese “irse” o “meterse” está consignado con el marcador de tiempo *-sqa*, que denota acciones ocurridas sin que el enunciante esté presente (acciones pasadas, míticas) o cuando se halla bajo un estado alterado de consciencia, ebrio o dormido. Colige la etnógrafa que, en consecuencia, cuando alguien toma alcohol, progresivamente es poseído por uno de esos Incas pretéritos, que le hace su portavoz desde el “interior”; todo lo que el borracho haga mientras esté en ese estado, verdaderamente lo hace el Inca que también fue y entonces vuelve a ser él.

El alicoramamiento es propio de la fiesta, como en los *tinkus* en los que el trago es preceptivo y surte en el cuerpo el mismo efecto que la sangre surte en la tierra. También es fundamental durante la ejecución de distintas ceremonias nocturnas, como, de entre muchos ejemplos, aquellas de las vísperas del *Señalakuy* o *Tayta Shanti*, que es la fiesta de la marcación del ganado auspiciada por el apóstol Santiago<sup>218</sup>. O por supuesto, el recurso al trago (aguardiente o *chupil*) resulta primordial en la *velación de los gentiles*, o sea, en la búsqueda de las guacas durante la alborada del 3 de mayo en Aldana y los resguardos y municipios circunvecinos.

---

<sup>217</sup> Los conceptos de *ñawpa* en quechua o *nayra* en aymara implican a la vez “pasado” y “adelante”, y están en relación con *ñawi* / *nayra*, que en ambos casos significa “ojos”. “Etimológicamente, tenemos entonces la siguiente constelación: *Ñawpa pacha/nayra pacha* (‘pasado’) significa ‘tiempo de adelante’ o ‘tiempo de los ojos’; *qhapa/qhipa pacha* (‘futuro’) significa ‘tiempo de atrás’ o ‘tiempo de la espalda’” (Estermann, 2009: 201). La diáfana racionalidad tras esta situación descansa en la certidumbre de que lo que los ojos ven siempre está adelante, pero como está adelante es conocido y por ende pertenece al pasado, o sea, es lo que se recuerda. El futuro, en cambio, es desconocido; se halla a nuestras espaldas y no podemos verle; está “atrás”.

<sup>218</sup> Cf. Fuenzalida Vollmar (1980) y Arroyo Aguilar (2012).

En ambas ocasiones, las bebidas alcohólicas no solamente sirven para calentar el cuerpo y guarnecerlo de un frío inclemente, para dar alientos y propiciar la solidaridad mediante la comunión del licor, sino para disponer un estado anímico característico, de una epifánica duermevela que facilita la percepción e interpretación de las señales de la tierra. Y, claro, son a la vez don y profiláctico: compensan a la tierra por la extracción y neutralizan el solimán o “malaire” que emana la guaca. Tomar, asperjar y orinar al lado o sobre la guaca, es fuerza a cambio de fuerza<sup>219</sup>.

Pero de igual manera, hay un lado inherentemente violento, furibundo, de la ingesta de licor. “Cuando se tiene encima bastante alcohol uno no tiene miedo”, le explican a Penelope Harvey (1993: 121) en Ocongate, provincia de Quispicanchi, departamento de Cusco, en la misma región donde doscientos años antes se prendió la revuelta del Amaru. A unos setenta y pico quilómetros de allá, hacia el noroccidente, en la comunidad de Sacaca, provincia de Calca, en el mismo departamento, Gerardo Castillo Guzmán (2015: 89 – 90) encuentra que la *machasqa* fácilmente abre la puerta a la agresividad: conforme se van emborrachando, “las mismas personas que ...se disculpaban por no poder hablarnos correctamente en castellano, se burlan de nosotros en quechua. El mismo idioma que primero causa vergüenza usarlo, luego se convierte en arma”. Y esos “antiguos” que “se han ido al interior” de la persona chumada, fácilmente pueden transmutar en *supay*: la sombra del muerto o un efectivo demonio. De su campo en el valle alto de Cochabamba, Céline Geoffroy (2017: 61) encuentra que “aquel que está ebrio se acerca a fuerzas oscuras, aquellas del *Ukhupacha*, el mundo del

---

<sup>219</sup> Cf. Butler (2006), Ortiz Hernández (2011, 2016) y Geoffroy (2021: 181 y ss.). Escribe Randall (1993: 84), para el caso de Huilloc, que “la orina masculina es asociada con el semen (ya que procede del mismo sitio) y las lluvias fertilizantes; y el acto de beber cantidades de chicha y orinar es la repetición microcósmica del reciclaje de aguas en el macrocosmos. Como dicen los curanderos andinos según Salazar-Soler..., ‘la orina de un hombre sano es el trago del cuerpo’”. (*vid. supra.*, la nota 209) Por su parte, Durston (2007: 256) señala cómo en la cosmovisión incaica, los manantiales que nacían en las montañas eran considerados como “orina de las *wak’as*”. Varios ejemplos de esto mismo se encuentran en varios procesos contra idolatría recogidos por Polia Meconi (1999). En Chinchero, Provincia de Urubamba, a Jesús Contreras Hernández (1985: 83) le aseguran que “hay que tomar trago para tener fuerza para trabajar”. Y ambos asuntos convergen en el testimonio, ya no de un habitante de los Andes profundos, sino de un arriero paisa, don Guillermo Isaza, de Montebello, Antioquia, quien explica “cómo sacar una guaca sin espanto”: “Hay que perseguir las luces... Mejor si uno se toma aliguito (*sic*), para que no lo hele el espanto (...) uno va detrás de él y donde pare, ahí mismo hay que echar pala, si es Jueves Santo hay que orinar la tierra pa’ quitarle la sal” (en Arboleda, 2007).

interior, de lo desconocido. Al penetrar los cuerpos, los diablos transforman a la persona hasta convertirla en uno de ellos”. La misma antropóloga encuentra que esto es semejante a lo aventurado por Pascale Absi (2003) para los mineros de Potosí, quienes buscarían metamorfosearse paulatinamente en demonios de las entrañas de la tierra para, en esa calidad, sellar su pacto con el Tío. Esos antiguos o *supays* brotan y se hacen sentir con venganza<sup>220</sup>.

Frente a todo esto, un *quero* con el *k'uychi* y el *amaru* pintados puede entenderse como una incitación a esos Incas *supays*, bravos, temerarios e “idos al interior”, y a las *wak'as* —ambos en espera del nuevo *pachacuti*—, a emerger y levantarse. Aunque con los datos existentes resulta imposible comprobarlo para el caso concreto de la Gran Revuelta, al menos sí hay indicios claros sobre la conspicua ebriedad de los alzados: son recurrentes las referencias a los “indios borrachos” en la documentación, sobre todo cuando aluden a la fase katarista. Luego de sofocada la conflagración del Amaru, el obispo Moscoso advertía en una carta sobre el papel que de seguro había jugado en su ignición la abundancia de emblemas, retratos y adminículos alusivos a los antiguos linajes incaicos, “trages e insignias” con los que la población indígena preservaba “aquella memoria” y la reactuaba en fiestas solemnes, importantísimas, como la procesión del Corpus Christi en Cuzco. Energúmeno exponía:

Son los indios una especie de racionales en quienes hace mas impresión lo que ven que lo que se les dice. Tienen a los ojos las imagenes de sus ascendientes, los escudos...con que ennoblecen los reyes a sus abuelos, y es consiguiente presten adoración a los que consideran autores de sus honores, y se inclinen a aquellos de quienes les viene esta dicha, y de aqui una memoria tan viva a sus estatutos que ya desearian se renovasen aquellos imaginados siglos de oro en que apetecen vivir y disfrutar. Tal fuerza les hace meditar á todas horas esos prototypos de su veneración que les subvierte totalmente a la fidelidad.<sup>221</sup>

Resulta interesante que el mitrado se refiera a la memoria como “fuerza”, pues las *wak'as* son también lugares de memoria, sacramentos del pacto con la *pacha*. Y en el párrafo consecutivo, el mismo Moscoso alega que, ya habiendo ilustrado sobradamente el asunto,

---

<sup>220</sup> Gaspari (2016) evidencia que, paralelo a la persecución de idolatrías en los Andes centrales, durante los siglos XVI y XVII, hubo una genuina persecución a la ingesta ritual de bebidas embriagantes entre la población indígena, en especial por parte de los jesuitas.

<sup>221</sup> “A.G.I. Cuzco, 29. Carta de Juan Moscoso, Obispo de Cuzco al visitador general don José Antonio Areche. Abril 13 de 1781”, en TAYLI: 272 – 273. La ortografía es la original.

prefiere no referirse a “la permitida embriaguez, vicio que entre ellos no se prohibía, y que hoy es el mayor aliciente de sus fiestas”. Randall (1993: 105) amarra con genio la implicación de esta advertencia:

Dentro de una cultura oprimida, en la cual el concepto de la historia es cíclico, la memoria en sí vuelve a ser subversiva; y es el hombre *machasqa* quien “está en su memoria”. Así podemos decir que el mismo acto de beber, volteando el vaso cabeza abajo, representa otro *pachakuti*. Y lo que bebe, lo que “apetece”, son los “siglos de oro” de los inkas (que pueden ser, al mismo tiempo, el futuro).

Con respecto a un *pachacuti* mucho más temprano, Abdón Yaranga Valderrama (1978: 167 – 168) exhumó una comunicación de 1564 sobre un grupo de indios de Vilcashuamán que se había levantado preso de cierta enfermedad de influjo estelar al que llamaban *Cuyllur Onqoy*; reportaba la carta que estos decían “en lengua general *pacha ticramunca pacha cutimunca* y que todas las guacas y guamani y ydolos destruidos por los cristianos después de la llegada del marqués Piçarro avían rresucitado y se metían en el cuerpo de los indios... Estas dichas guacas estaban en pie de guerra para dar batalla, vencelle y dar muerte a dios nuestro señor y ...las gentes de Castilla”. Jan Szemiński (1992: 174) traduce *pacha ticramunca pacha cutimunca* como “el mundo aquí se volteará, el mundo aquí volverá”, y en otro lugar (1993: 213) explica que *pacha trikramunqa* implica que “*pacha* [entera o una parte de ella] se volteará mostrando afuera lo que está adentro, y escondiendo lo que está aquí. La parte escondida es el futuro, el mundo de abajo y de los antepasados, que se manifestará aquí. Los vivos [una parte de ellos] desaparecerán y los muertos volverán a aparecer”. Por complemento, *pacha kutimunqa* connota que “una *pacha* o su parte volverá desde allá, donde no estamos”. Son ciertamente fórmulas de más de doscientos años antes de la Gran Revuelta, pero por lo mismo remarcan la antigüedad de la expectativa. No es de extrañar, pues, que ideas similares las siga encontrando Xavier Albó (1994 y 2007), subyaciendo a las comparsas de “diablos” danzantes en el actual y muy famoso Carnaval de Oruro. Hoy en día, estos diablos son llamados *supay* o *supaya*, como en general se hace para aludir a los demonios o incluso *al* Demonio desde tiempos coloniales. Pero, como lo ha demostrado Gerald Taylor (2000), *supay* era un concepto que originalmente, en tiempos prehispánicos y temprano coloniales, se ponía en relación con los muertos *mallku*, con el culto y la atención a estos, y



especialmente con su sombra: su emanación consustancial y a la vez su “alma”, para decirlo con arreglo a las categorías cristianas, en este caso su “alma oscura” y, por ello, inherente al *ukhu pacha*. Fueron los misioneros y persecutores de idolatrías quienes obraron la transformación lexical e ideológica de culto a los muertos a culto al Demonio, de *ukhu pacha* a Infierno y, por contera, de *supay* a diablo<sup>222</sup>. Por eso, los diablos del carnaval todavía son, en cierto sentido, muertos encubiertos; aymaras en este caso, pero equivalentes al Inca “ido al interior”. Cuando ocurre la diablada, escribe Albó (1994: 223), “es como una liberación simbólica de la conquista... y una esperanza de que este mundo actual, que ahora está al revés y sin el debido equilibrio, algún día se dará la vuelta y, en un nuevo *kuti* o *pacha kuti*, lo que ahora está abajo oprimido y adentro —clandestino— volverá arriba de manera patente, ‘hecho millones’”, como se dice que dijo Túpac Katari que regresaría, en el momento de su suplicio.

*Ukhu pacha* es literalmente mundo (tiempo / espacio) de adentro y de abajo. La emergencia de los *supayas* en Carnaval es, entonces, cuando lo de adentro pasa afuera y lo de abajo pasa arriba: *pacha tikramunqa*. No puede ser coincidencia que al menos una relación, escrita a poco de ocurridos los sucesos, sostenga que en Oruro, en pleno curso de la insurrección de febrero de 1781 —levantamiento fundamentalmente criollo, en este caso, pero en el que los indios vieron una extensión de la Gran Revuelta—, “asomó un Indio ... embiado por el infame Tupaj Amaru”, asegurando que el Inca “por Carnestolendas entrava a La Paz”<sup>223</sup>. Y es que ese carnaval, el andino, amén de comportar la idea genérica de “mundo al revés”, exagera el regreso de los muertos *supays* con trago y baile, las dos formas canónicas de *vuelta*.

Pudiera identificarse una gramática carnavalesca, de *ese* tipo particular de carnaval, en el desenvolvimiento de la Gran Revuelta. Más adelante, algunos ejemplos admiten ser interpretados en esa clave. Pero, sobre todo, se trata de un suceso como el “carnaval de

---

<sup>222</sup> Cf. Harris (1982) y Estenssoro (2003). Regina Harrison (1994: 175 – 176) encuentra una acepción distinta y complementaria de *supay*, en su etnografía del canto quichua en Ecuador: es poder germinativo, femenino. Siguiendo esta indicación, resulta conceptualmente análogo a *mallku*.

<sup>223</sup> “Relación histórica [anónima] de los sucesos de la rebelión de José Gabriel Tupac-Amaru en el Perú, en el año de 1780”, citada en Lewin (1957: 575 – 576). Cf. Robins (1997:168): “los falsos rumores que abundaron en la Villa [de Oruro], sobre la caída de Potosí, La Paz y La Plata en manos de los rebeldes, contribuyeron al sentimiento indio de que la llegada de una nueva sociedad era inminente”.

Tambobamba” que describe y canta José María Arguedas: de un río de sangre que aflora y trae consigo a los muertos. Cuando esto ocurre, el arcoíris negro regresa a la tierra de abajo y vuelve a emerger el *k’uychi*. Regresa el color, el mundo recobra *enqa*. Despierta el Inca.

\* \* \*

All night sheetlightning quaked sourceless to the west beyond the  
midnight thunderheads, ...the mountains on the sudden skyline stark and  
black and livid like a land of some other order out there whose true  
geology was not stone but fear.

Cormac McCarthy (2010: 49), *Blood Meridian* <sup>224</sup>

Yo he sido cogido por Dios. El rayo penetró en mi cuerpo; por esta razón  
no tengo miedo de nada. Ni siquiera el rayo fue capaz de matarme.  
...Dios me golpeó y me quemó la cabeza. Después volví en mí. Si Dios no  
nos mata cuando viene, es un buen signo. Soy amado por Dios porque  
no me mató.

Silverio Sosa, *yatiri* de Chucuito, en entrevista con Harry Tschopik, Jr.  
(1968: 195), hacia 1940

En el *Hanan Pacha*, el *k’uychi* se *desdobla* a su vez en otra forma de conceptualización  
ofídica que es la de *illapa*, el rayo-trueno-relámpago propiciador de *pachacutis* (equivalente  
al *Libiac* o al *Pariacaca* de Huarochirí, o al *Thunupa* o *Pisiqaqa* aymara). Así, por ejemplo,  
en el célebre esquema elaborado hacia 1620 por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui  
Salcamayhua en su *Relación de antigüedades desde Reyno del Piru*, que dice reproducir un

---

<sup>224</sup> “Toda la noche fucilazos sin origen visible temblaron en el oeste más allá de las masas de cúmulos,  
...las montañas en el repentino horizonte negras y vívidas y ceñudas como un paisaje de orden distinto  
cuya verdadera geología no era la piedra sino el miedo” (McCarthy, 2016: 65).

cosmograma originalmente situado en el “altar mayor” del Qurikancha (el Templo del Sol cusqueño), *k'uychi* e *illapa* están puestos uno junto al otro, bajo las cosas del sol.

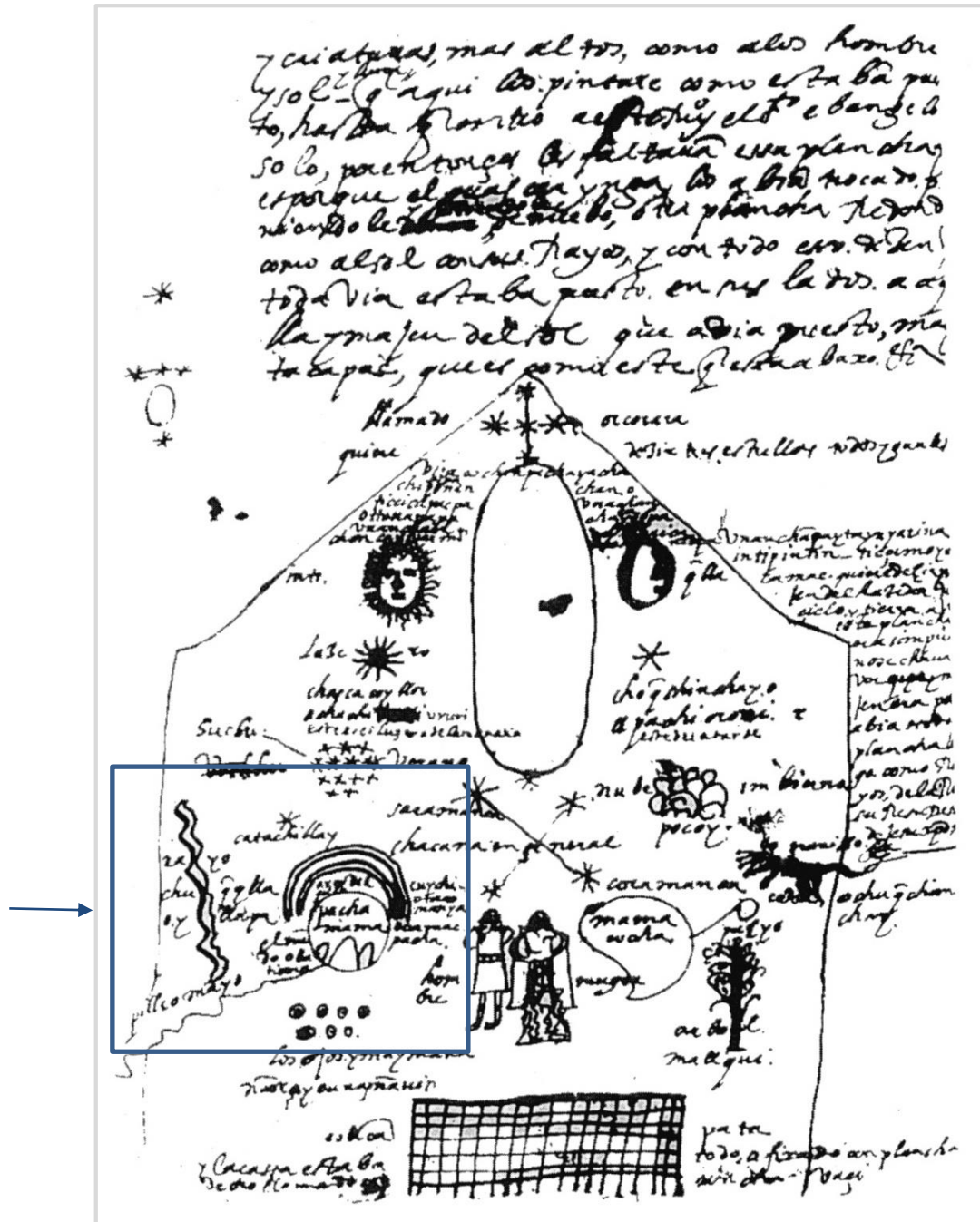


Figura 28  
 Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (ca. 1620):  
 Cosmograma  
 Relación de antigüedades desde Reyno del Piru, f. 13v

Pero luego *Illapa*, con una I o una Y mayúscula que lo vuelve una deidad característica, pasa a fundirse — muy rápidamente, por lo que parece— con la figura del patrono de la Conquista, Santiago Matamoros, que, al cabo del sitio de Cuzco, en 1537, torna a su vez en Santiago Mataindios. En esta transmutación ha incidido una poderosa mezcla de factores: los castellanos habitualmente invocan al apóstol antes de entrar en combate, hecho que va acompañado por el estrepitoso uso de la pólvora, de lo que deriva su asociación con el trueno; pero también está la reportada presencia del apóstol guerrero durante el largo asedio a la fortaleza de Sacsayhuamán, milagro que muchas crónicas aseveran que vuelca en su contra la suerte de los defensores<sup>225</sup>.

Y resulta que durante la Gran Revuelta los insurgentes le declararon la guerra a Santiago, o eso reportaba una petición cofradil de 1786:

...en la proccima rebelión sucitada por el injusto infame traídor Josef Gabriel Tupa Amaro y sus trágicos sequaces, por tradición verídica, ...los mismos rebeldes an confesado le vieron [*a Santiago —adenda nuestra*] entre las tropas que fueron a reprimirlos y corregirlos. A cuya causa en las iglesias y capillas donde encontraron los simulacros de este nuestro portentoso mezenas llegaron al sacrílego arrojio de amarrarle las manos y tenerlo como en prisión porque su ignorancia o idolatría les preocupaba la razón para creer, que así no faboresería a los fieles y leales vasallos de un monarca justo y benigno cuios dominios reales defendían.<sup>226</sup>

---

<sup>225</sup> Cf. Gómez-Montero (2014), aparte de los títulos referidos en la nota 246. El obligado grito de guerra al que apelaban los conquistadores en el Nuevo Mundo era “¡Santiago y a ellos!”. Un clásico ejemplo de su proferimiento ocurrió durante la captura de Atahualpa en Cajamarca, en 1533. Se ha aseverado que la popularidad y el rápido arraigo entre la población indígena del culto a Santiago fue para esconder sincréticamente al culto a Illapa. Empero, puede que haya otros caminos para llegar al mismo lugar, pues al fin y al cabo el apóstol original —que hasta donde se sabe, *no* era guerrero— portaba por nombre, con su hermano Juan, el de Boanerges [*Βοανεργής*], “los hijos del trueno” (Mc., 3: 17). Tal vez sólo hubiera en esto una coincidencia estructural, pero también fuera harto posible que la concurrencia del grito y los disparos de los españoles indicara que *para ellos*, los conquistadores, Santiago *era* el trueno; que la equivalencia y encarnación no fueron tanto hechas por los amerindios como aprendidas de los castellanos.

<sup>226</sup> “Fundación de la Hermandad y Cofradía de Señor Santiago. En la Ciudad del Cusco, veinte de marzo de mil setecientos ochenta y seis.”, Archivo Departamental de Cusco, Protocolo notarial, José Agustín Chacon y Becerra. Prot. 76. 1786- 1788. f. 51. Citado en Amado Gonzáles (2008: 69). David Cahill se ha servido de otra versión ubicada en el Archivo General de Indias y la ha transcrito incompleta en varias ocasiones, con la misma edición suya del texto (p.e., Cahill 1999a: 23; 2000: 112; 2003a: 25), sin que verdaderamente éste autor o quienes le han citado se hayan propuesto explicar en ninguno de estos lugares lo extraño y relevante del dato. Desafortunadamente, no parece subsistir un recuento de la dicha aparición del apóstol, en batalla.

Creemos que esta es una pista importante para interpretar a profundidad las connotaciones del nombre Túpac Amaru y la lógica cultural de sus actos y de su forma de aterrorizar, tanto más porque no parece haberse perseguido anteriormente. ¿Por qué esa guerra del Amaru contra Santiago?

Podemos arrancar suponiendo que este procedimiento cuando menos obedecía a dos circunstancias: en primer lugar, implicaba tratar a las imágenes del *equites Christi* como una *wak'a* de los españoles, con la *kallpa* de ellos, de tal suerte que, maniatándola, se neutralizaba su fuerza agresiva. (Ya los documentos relativos al Taki Onqoy de la década de 1570 dejaban claro que los quechuas reconocían que los invasores también tenían huacas.) Y en relación con esto, Carmen Escalante Gutiérrez (2017: 195 – 196) observó algo importante sobre la compleja relación del Inca rebelde con los distintos grupos políticos indígenas del área cuzqueña, aliados o bien enemigos:

Los descendientes de los Incas que pertenecían a las casas reales de la ciudad del Cusco y que participaban en la institución de los 24 Electores, eran muy celosos en no abrir esa institución a los caciques de provincias, sintiéndose ellos de sangre pura por las relaciones matrimoniales que establecían entre las Casas Reales. Este intercambio de mujeres que practicaban entre las Casas Reales hacía más estrechos los lazos de parentesco entre ellos. José Gabriel Thupa Amaru Ynga nunca perteneció a esta institución, nunca fue Alférez Real y nunca portó la bandera de San Santiago en la procesión del Alférez Real de Indios Nobles, de tal modo que los cusqueños no lo consideraban representante legítimo de los descendientes de Incas del Cusco. En cambio, en las provincias altas del Cusco sí lo recibían con las ceremonias y rituales adjudicadas a su rango de Inca. Probablemente, el que no haya tocado la bandera de Santiago, y que no haya sido Alférez Real, le daba el reconocimiento de Inca en otras comunidades de quechuas del bajo y alto Perú.

Tiene por qué tomarse en serio esta deducción de Escalante; entiende el problema de la transmisión de fuerzas. Ella y su esposo, Ricardo Valderrama, conocen como pocos la cultura profunda de los Andes indocampesinos y tienen a cuestas toda una vida de campo etnográfico con varios pueblos quechuahablantes. *Saben cómo se comportan las wak'as.*

La fiesta de Santiago apóstol, el 25 de julio, era con la del Corpus Christi la más importante del Perú colonial. Con esta no sólo se conmemoraba la victoria de Sacsayhuamán, sino la intercesión de la Virgen, junto con Santiago, al liberar a los españoles guarnecidos en el

Sunturwasi (galpón) del fuego prendido por la gente de Manco Inca, el 5 de mayo de 1536, que con ello iniciaba su fallida rebelión. La ceremonia tenía por epicentro la iglesia del Triunfo, construida entre 1729 y 1732 con donaciones hechas por los descendientes de Cristóbal Paullo Inca, el hijo de Huayna Capac que hizo de gobernante títere en reemplazo de Manco (Amado Gonzáles, 2008: 65). Tocar la bandera de Santiago habría implicado, pues, una contaminación: haberse dejado habitar por la *wak'a* de los vencedores, haberse secado. Los veinticuatro Electores de Cuzco se hallaban bajo el patronazgo del apóstol guerrero; en el estandarte que portaba el Alférez Real, estaban claramente representadas “las armas de Castilla encima de las de la ciudad, y de la otra, la imagen del Señor Santiago”<sup>227</sup>. En un universo cultural en el que aún debía pervivir, siquiera inconscientemente, la idea de que el *kamaq* de los curacas provenía de la fuerza recibida de sus *wak'as* y los emblemas que las representaban, bien fueran ancestros petrificados (*wankas*) o mumificados (*mallki*), la insignia tenía por qué connotar la adscripción a un nuevo y paralelo linaje, que era aquel de los conquistadores, máxime cuando así, el día de su fiesta, conmemoraban las victorias en los que les había asistido el santo. En ese sentido, los miembros de esta comisión que, en cualquier caso, despreciaba al curaca Condorcanqui, debían parecerle a él y a los otros poderíos indígenas circunvecinos unos vencidos, henchidos de *kallpa* ajena<sup>228</sup>.

Pero igual de posible resulta que la guerra contra el santo se hubiera hecho porque *ese* Santiago —que en el panteón andino suele fundirse con las imágenes de San Bartolomé y San Miguel Arcángel— acaso fuera concebido como el enemigo fundamental del *amaru*. Al menos eso se puede deducir, partiendo de esta leyenda recogida por Arturo Jiménez Borja (1973: 47) en el valle del río Mantaro, provincia de Huancayo, a finales de la década de 1930:

En Paccha, Quicha y Chambara, cuando el cielo comienza a oscurecer y amenaza tempestad, dicen los campesinos que se abren los cerros y sale Amaru. Los vientos se juntan y entre todos halan al demonio.

Silba contenta la helada. El demonio tiene forma de culebra y sube, sube a los cielos. A cada salto, Amaru vomita granizo.

---

<sup>227</sup> “Ordenanzas de la Ciudad de Cuzco” (1572), Título V: “De lo que toca al Cabildo y de sus obligaciones” (en FEC, 1920: 78).

<sup>228</sup> Cf. Cahill (2003a: 22 y ss.) para una interpretación distinta, aunque bien hecha y plausible, de esta fiesta.

Santiago Apóstol entonces monta su caballo como nieve y galopa sobre las nubes. El caballo se ve clarito cómo corre sobre el cielo. En Alata, San Blas, Angasmayo y Llacuari, Santiago tiene una hermosa carabina y con ella lanza balas de oro.

La serpiente se escurre por entre las nubes seguida del Apóstol. Nadie ha visto los pedazos del demonio. La tierra en silencio se abre y se los traga.<sup>229</sup>

Otra vez ocurre la asociación entre *amaru* y nubes negras, *yana amaru* y *para amaru*. Pero aquí *amaru* e *illapa* se enfrentan, batallan entre sí y danzan en el aire, describiendo un *tinku* celeste. Curiosa pero elocuentemente, a Amaru se le achaca un rol negativo y destructor, mientras que Santiago / Illapa cumple la función de entidad tutelar indocampesina. No obstante, de ya haber existido, durante la Gran Revuelta, una figuración indígena análoga a esta de Huancayo, tampoco es forzoso interpretar tal pugna cósmica como una entre Dios / Santiago contra Amaru / Demonio. Como se ha señalado en muchas ocasiones, las polaridades morales, así comprendidas, eran y son mucho más propias del Occidente conquistador que del mundo cultural de los indios andinos, que entendían y entienden más la relación de tales opuestos como una de balance y complemento, con arreglo al ya expuesto concepto y principio de *yanantin*. Habría entonces que discernir de otra manera la naturaleza de esta contradicción, pues, al contrario, no sólo está del todo claro que el Inca se veía como el legítimo ejecutor de la voluntad de Dios Padre, sino que, en su calidad de *amaru*, de seguro tenía por qué saberse emparentado con el *k'uychi* y por igual con el rayo, que al tiempo era “serpiente fulgurante” e “hijo del trueno”, como el apóstol guerrero.

La relación entre el arcoíris y el trueno-relámpago-rayo era efectivamente fraterna y consustancial en el panteón incaico: ambos eran hijos del sol —como parece darlo a entender el cosmograma de Pachacuti Yamqui— y estaban directamente relacionados con el poder político del Inca y su dimensión contaminante<sup>230</sup>. Su contigüidad se hacía manifiesta en la

---

<sup>229</sup> Esta oposición ya estaba, en cualquier caso, claramente descrita en el “Capítulo 16” (conforme la edición contemporánea canónica) del *Manuscrito de Huarochirí* (Anónimo, 2011: 335 – 337), recopilado, o eso se supone, por el jesuita extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, hacia principios del siglo XVII. Aquí Pariacaca se enfrenta con sus rayos al *amaru* de dos cabezas, clavándole un bastón de oro y así convirtiéndolo en *huanca*, en una piedra tutelar.

<sup>230</sup> Así sintetiza Jan Szemiński (1993: 196) la dimensión simbólica del Inca, a la luz de las crónicas coloniales: “ordenador del mundo humano, hijo del Sol y de la Luna en el mundo de arriba, hijo de Wana Kawri waka en el mundo de abajo [el arcoíris, la wak'a tutelar del Inca y el cerro protector de Cuzco; vid.

descripción hecha por el Inca Garcilaso (1943: I: 175) del Qurikancha, que sabemos que tuvo a su disposición el Amaru. Se indicaba allí que el tercero de sus aposentos “era dedicado al relámpago, trueno y rayo: ...que diciendo ¿viste la *illapa*, entendían por el relámpago; si dezían ¿oíste la *illapa*?, entendían por el trueno; y cuando dezían la *illapa* cayó en tal parte, o hizo tal daño, entendían por el rayo”, y que la habitación siguiente estaba consagrada “al arco del cielo; porque alcançaron que procedía del Sol, y por ende lo tomaron los Reyes Incas por divisa y blasón, porque se jatavan descendir del Sol. [L]lamaban al arco *cuichu*, y, con tenerle en esta veneración, cuando le veían en el aire cerravan la boca y ponían la mano delante, porque dezían que si le descubrían los dientes los gastava y empodrecía”<sup>231</sup>. En su conjunto, *illapa* y *k’uychi* describían el poder total y tremendo del jerarca solar: fulguraba la vista, ensordecía con estruendo, estremecía con su tacto e infundía un temeroso silencio. Pudiera suponerse, entonces, en un primer nivel, que la pugna —el *tinku*— era entre hermanos complementarios y opuestos, Amaru / *k’uychi* contra Santiago / *illapa*, muy en concordancia con el modelo cosmogónico y político quechua (Millones, 1987; Pease, 1991). Pero pensamos que el asunto es todavía más complejo: que Túpac Amaru era *k’uychi* pero también era *illapa*, el trueno-relámpago-rayo quechua que incapacitaba a su contraparte española. Más nos dice esta alternativa.

Ya mencionamos que el nombre Túpac Amaru —“serpiente fulgurante”— también puede ser entendido como rayo o relámpago, y es difícil de creer que el Inca rebelde no tuviera consciencia de esa implicación. Por lo mismo, el Inca podía hallar importancia en el hecho de que, como se ha reconocido en cientos de ocasiones, los *yatiris* y *misayuq* —voceros de las *wak’as*, o bien de los *wamanis*— solían y aún suelen ser escogidos para este oficio por el rayo, porque son “tocados” y “elegidos” por él, es decir, porque han “renacido”, como el Inca o hasta el Inkarrí, después de haber sido violentamente sacudidos por una o más descargas

---

*supra* —*adenda nuestra*], hermano y descendiente del rayo *Illapa* y de la serpiente, *Amaru*, dueño de las cuatro partes del mundo, el alimentador y el protector de los pobres”.

<sup>231</sup> Guamán Poma de Ayala (1992: 236), cuya rendición en cambio es muy improbable que la haya conocido el Amaru, también alude a un aposento “en el templo de Curi Cancha”, en el que “entrauan el uiento del soplo [*o sea wayra* —*adenda nuestra*; cf. nota 142] y salía un arco que ellos les llaman *cuychi*”.



del cielo<sup>232</sup>. Y bien pudiera ser consciente, además, de que una de las representaciones nativas del trueno era similar a aquella descrita por el padre Cobo (1956: 160) hacia 1630, según la cual “era un hombre que estaba en el cielo formado de estrellas, con una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda; y que el estallido della causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua.” Es decir, alguien muy parecido a ese “humilde joven con el palo y la honda”, el pastor David según la carta enviada por el rebelde al Visitador Areche, que había “libertado al infeliz pueblo de Israel del poder de Goliath” y con el que gustaba de compararse<sup>233</sup>.

---

<sup>232</sup> Para varios ejemplos, inclusive algunos precolombinos, cf. Tschopik (1968: 192 – 201), Rösing (1990), Sharon (2004) y Ricard Lanata (2007: 152). Según Flores y Echazú Böschemeier (2017: 174 – 175), *illäpu* —el mismo *illapa* con distinta transliteración— es una palabra compuesta, en la que “*illa* connota energía [y] *apu* hace referencia a mayor jerarquía”, por lo que puede entenderse “como energía de la más alta jerarquía. En este contexto, recibir el impacto del rayo equivale a recibir una energía benigna que genera sabiduría, cosa que es considerada una experiencia central para llegar a ser *yatiri* o *kallawaya*”, o sea, sabedores aymara o puquinahablantes, respectivamente. “El toque del rayo —agregan más adelante— es un doloroso presente: otorga el poder de hablar con las huacas, que constituyen seres inanimados como rocas, montañas o cruces de caminos. Las hojas de coca por su vez, son consideradas huacas” (176). A su vez, Polia Meconi (1996b: 93) observa sobre el *altomisayoq* quechua del departamento del Cuzco —“especialista adivino y terapeuta del más alto grado jerárquico”— que no es infrecuente que se le considere como “iniciado por tres rayos que lo fulguraron: el primero parte a la mitad su cuerpo; el segundo hace que las dos mitades «se miren»; el tercero reúne las dos mitades obrando una verdadera resurrección o palingenesis en que la persona «matada» y regenerada por el fuego del cielo, adquiere poderes terapéuticos y oraculares”. Ángela Mamani, curandera habitante de la comunidad de Quico, en la Provincia de Paucartambo, Departamento de Cuzco, le narró al jesuita Bruno Schlegelberger (2013: 213) cómo los *apus* la escogieron para su oficio: “El rayo me había cogido en la loma de Urcos, en la loma de Kuri. Siempre el rayo me cogió, es así lo que ha puesto el rayo son nuestras mesas y demás. ...En este tiempo me encontraba en pena, entonces empecé a caminar. Al pie de Mama Rit'i [*el cerro tutelar —adenda nuestra*] me bañé con agua de serpiente, después me ahumé con incienso, con azúcar blanco”. Esa “agua de serpiente” es *amaru unu*, aquella que mana directamente del ojo en las alturas, semejante entonces al *yawar mayu*. Por otra parte, no está de más observar que tanto en la historia de la lucha entre Santiago y Amaru, como en aquella entre Pariacaca y el *amaru*, en el manuscrito de Huarochirí, que mencionamos al pie [n. 227], el *amaru* no muere. En el primer caso, “se escurre por entre las nubes” y “la tierra se abre y se [*lo*] traga”, en el segundo se transforma en *huanca*. Es decir, queda la posibilidad de que regrese distinto, habiendo sido tocado por el rayo, o bien que se haya transformado en un ente protector.

<sup>233</sup> Hay que precisar, en cualquier caso, que la obra de Cobo sólo vino a ser publicada en el siglo XX, luego del hallazgo, en 1893, del manuscrito incompleto de su *Historia del Nuevo Mundo* en Sevilla; sin embargo, referencias similares aparecen en Acosta, Betanzos y Cieza. Puede que la honda como emblema fuera más importante de lo que hasta ahora se ha interpretado; no sólo era el arma más común en los ejércitos rebeldes del Amaru y el Katari, sino que evidentemente refería como atributo a dos figuras importantes: como arma sorpresiva de los débiles e invisibles, en el caso del bíblico David, pero también como arma representativa de los Incas de antaño, y en particular de Pachacútec (*pachacuti*) Inca, el gran organizador

Pero también es plausible que *illapa* y *amaru de hecho fueran lo mismo*. La clave se halla en una entidad sagrada que aparece tanto en el registro etnográfico contemporáneo como presumiblemente y de manera asaz conspicua en la iconografía prehispánica, no sólo incaica sino Chavín, Paracas, Nazca, Moche y Tiahuanaco, así como en el cosmograma de Pachacuti Yamqui Salcamayhua: un gato volador al cual se da en llamar Qoa, cuando menos en Maucallacta, provincia de Condesuyos, departamento de Arequipa, donde así lo encontró nombrado y explicado Federico Kauffmann Roig (1988) y a partir de lo cual este antropólogo e historiador emprendió una pesquisa fascinante. Kauffmann explica que este ser es “un felino sobrenatural que se desplaza por los aires, por entre brumas y nubes, cerca a los puquios (o manantiales), lanzando rayos por los ojos produciendo truenos y desplegando el arco iris; sus orines se convierten en lluvia. ...Qoa es, por su condición de donante de la lluvia, un ente sobrenatural a todas luces benéfico, pero es temido por cuanto también suele producir acciones destructivas, como escupir granizo o matar con sus rayos”. No es difícil, pues, encontrar en este agente a *illapa* y a *k’uychi* al tiempo. Pero la asociación sigue: Kauffmann adelanta una demostración elegante y plausible de que este felino es la verdadera identidad, no sólo del *Illapa* incaico —que considera sospechosamente antropomorfizado por los cronistas religiosos—, sino del demiurgo Viracocha que, como ya lo expusimos en el capítulo anterior, puede no ser otro que Pachacámac, el “alma del mundo”, productor de temblores, o bien Huanacauri, el arco iris<sup>234</sup>. A lo que se suma lo encontrado en los años 50 del siglo pasado por José María Arguedas (1975: 38 – 39) en su nativa Puquio, provincia de

---

y afianzador del Tawantinsuyu, conforme, por ejemplo, el retrato que de éste elaboró Guamán Poma (1992: [109]: 88 – 89), donde “Tiraua a su enemigo con una honda, con su piedra de oro con la mano derecha y con la izquierda con su rrodela se guardaua”. Tal asociación entre la honda y el noveno Inca era habitual en la iconografía de los siglos XVI y XVII (cf. la interesante nota de Pacheco Ibarra [2010], así como a Martínez Sagredo, Ojalvo Pressac y Díaz Durán [2011]). Por demás, esa representación astral de Illapa se mantiene hasta nuestros días, tal y como lo reporta Giuseppe Ciancia (2018), a partir de su trabajo de campo en Chuquisaca, entre 2008 y 2009. Allí encontró que en la clasificación astronómica propia existen las constelaciones de El Llamero o El Hondero y de La Warak’a (o sea, La Honda) —ambas compuestas por lo grosso modo equivaldría a Escorpión—, las cuales se hacen presentes en el firmamento coincidiendo con el tiempo de las lluvias fuertes.

<sup>234</sup> Cf. Barraza Lescano (2012). Otros nombres con los que se le conoce son Qowa, Ccoa o K’owa. Referencias etnográficas a este ser se reportan cuando menos desde los años 40 del siglo pasado, casi siempre en explícita asociación con el *amaru*, pero no con la proliferación de detalles que trabaja Kauffmann. Cf. Earls y Silverblatt (1978: 322). Para otros aspectos de la connotación felínica, Cf. Polia Meconi (1999: 91; nota 6) y Limón Olvera (2017).

Lucanas, departamento de Ayacucho, que Kauffmann en cambio no menciona, pero que cierra el círculo: a Arguedas le cuenta don Mateo Garriazo, “el más sabio indio viejo” del lugar, que “el Amaru no es serpiente; es solamente como un gato, como un perro. Él orina la lluvia y esparce con su rabo”. Como ya lo habíamos señalado previamente, estamos seguros de que *amaru* es una categoría plástica, fluida —una fuerza-sustancia, de hecho—, que no sólo encarna en serpientes y toros —aunque en estos lo hace con particular notoriedad—, sino en otros seres: en cerdos, en jaguares, en pollos, en perros o en gatos.

Carmen Salazar-Soler (2006: 187) refiere un ejemplo huancavelicano en donde el Amaru, serpiente de dos cabezas, “puede manifestarse bajo la forma de un fuerte granizo” y “también puede presentarse como una tormenta”, aun cuando al tiempo se le invoca “durante los rituales agrarios para pedirle protección contra los rayos, lluvias violentas, el granizo y las heladas”.

De seguirse esta lógica, el combate celeste entre Santiago y Amaru pudiera operar por efecto simpático.

Y por demás, está un mito, bastante referenciado en la literatura etnohistórica, sobre “dos seres ...que recorren los tres mundos”, recogido en 1955 por Luis E. Valcárcel (1959: 140 – 141) en la zona del río Ucayali:

Uno es *Yaku Mama* y el otro es *Sacha Mama*. Ambos están representados por dos grandes sierpes o culebras con la diferencia de que *Sacha Mama* es una serpiente de dos cabezas (anfisbena). Primero están en el Mundo de adentro en lo que coinciden con muchos otros mitos de otras culturas en que la sierpe es siempre un ser subterráneo porque se observa que tiene su guarida en agujeros subterráneos. Cuando suben estas culebras al Mundo de aquí, o sea a la superficie de la tierra, una de ellas, *Yaku Mama*, reptar y al arrastrarse por la tierra se convierte en gran río. (*Uka Yali* y *Yaku Mama*, significan más o menos lo mismo: madre de los ríos). ...Al pasar al Mundo de arriba *Yaku Mama* se transforma en el rayo y *Sacha Mama* en el arco iris. El arco iris es una deidad que fecundiza la tierra, que da color a todas las plantas y seres en general. Es el signo de la fertilidad o fecundidad de los seres vivos y de la tierra misma. En tanto que el Rayo es dios de las aguas que caen sobre la tierra en forma de lluvia, en la tempestad que es anunciada por el relámpago con su luz y por el trueno con su sonido. Cuando están en lo alto, el Rayo se llama *Illapa* y el Arco Iris *Koichi* [sic.].

Evidentemente, aquí hay una idea hasta cierto punto distinta, puesto que *Yaku Mama* / *Illapa* y *Sacha Mama* / *Koichi* son presentadas como dos entidades separadas, aunque conjuntas en ambos mundos extremos, el “de adentro” y el “de arriba”. No obstante, en muchos otros

lugares aparece la indistinta asociación del *amaru* serpiente con el *k'uychi* y con *illapa* (p.e., en Sharon [2004]; García Escudero [2010]; Staller y Stross [2013]).

No puede haber duda, en cualquier caso, de que el problema de Illapa/Santiago contra Amaru no es uno de oposición estructural unívoca. Más bien ocurre que, incluso si en el fondo son lo mismo, ambos tienen un semejante opuesto que es su “lado oscuro”, su *sombra*. Una suerte de *doppelgänger* andino: una copia en negativo, a la vez antagónica y complementaria, cuya personificación maléfica debe ser combatida y reducida, so pena de que arruine las instancias de la vida. Hay un Santiago “bueno” y uno “malo”, y lo mismo ocurre con el Amaru<sup>235</sup>. El Santiago bueno ataca al Amaru malo; el Amaru bueno hace lo propio con el Santiago malo. Ricardo Palma (1957: 1430) ya había consignado con finura una situación similar hacia 1860, al parecer basado en un reporte contemporáneo del viajero Juan Gastelú:

Los indígenas creen firmemente en los espíritus malignos. Las tempestades son producidas por un demonio denominado Santiago, que, como el santo patrón de España, anda por los aires montado en caballo blanco, el que echa chispas de fuego. A él invocan los brujos para sus maleficios. ...En oposición al Santiago del mal, reconocen un Santiago del bien, protector de sementeras y ganados, al cual representan también a caballo blandiendo un alfanje, para ahuyentar los espíritus dañinos.

Las personificaciones “malas” son propias de la brujería y las que conjuran y utilizan los *maleros* o *layqas*, esos “curanderos al revés” (Polia Meconi, 1996b: 118), que son a los *misayuyq* y *yatiris* lo que estas entidades oscuras son a su contraparte luminosa. Ambos sabedores y expertos rituales, los de beneficio o los de maleficio, trabajan con sombras. Como lo ha observado la literatura etnográfica (p.e.: Polia Meconi, 1996; Fernández Juárez, 2004; Ricard Lanata, 2007), en el curanderismo andino la *sombra* (así, en castellano) de las personas y las cosas equivale a su *animu* o su *encanto*, que son derivaciones conceptuales de *camaquen*, ese principio organizador o fuerza vital y que es afín a *enqa*<sup>236</sup>. También recuérdese que *eso* era lo que originalmente connotaba *supay*: la sombra de la muerte, la vida que imbuía a la momia, antes de que los misioneros lo entendieran e impusieran como el

---

<sup>235</sup> Para encontrar al *amaru* malo no hay que buscar más lejos que en Guamán Poma, para quien invariablemente se trataba de un ser vil, feroz, temible y asociado al demonio judeocristiano.

<sup>236</sup> Véanse el capítulo anterior y el excelente trabajo de La Riva González (2005).

Demonio. Pero, en este sistema, la sombra como extensión de cualquier ser o cosa es al tiempo su prolongación sustancial y algo que cobra una vida paralela, que a veces busca ser lo opuesto de su origen o se halla sujeta a ser viciada para hacer mal. A partir de su trabajo con tres maestros curanderos en la sierra de Piura, provincia de Huancabamba, Miguel Cervantes Rodríguez (1999: 251) concluyó que la pérdida de sombra “implica un ‘trastorno del cerebro’, un comportamiento errático semejante al de un loco, es decir, que la persona interactúa de manera peligrosa frente al grupo social, pierde la noción del tiempo, habla incoherencias y puede ser hiperactiva y agresiva, por lo que muchas veces es necesario amarrarla”. Justo como se hacía con las figuras de Santiago durante la Revuelta. Y, en efecto, la sombra escapada del Santiago “bueno” es el Santiago “loco”, el que hace lo opuesto y se le invoca para trabajos oscuros.

Ese “Santiago loco” existe cuando menos en el departamento de Apurímac de nuestros días. Es nocturno, contaminante, peligroso y se llama *wak'a Santiago*. Es *wak'a* por lo desequilibrado, monstruoso, o, como lo definen Valderrama y Escalante (1992: 253), por lo “maléfico, loco, malévolo, diabólico”. Su rival es *P'unchaw Santiago*, “Santiago de día”. Según Kuon Arce y Flores Ochoa (1993: 245):

El «Santiago de Día» se asocia con la derecha y [*wak'a Santiago*] con la izquierda. Aquél es casi positivo, en cambio al de la izquierda se le describe de rostro desagradable, con picaduras de viruela, ojos lagañosos y enrojecidos, con aire de alcohólico trasnochado. Cabalga sin montura en un caballo esquelético de pelo hirsuto, cojo de patas torcidas. Se le teme porque es vengativo, «es malvado». La gente trata de mantener buenas relaciones con él, por lo que le ofrecen ceremonias y «pagos» especiales. Cuando alguien muere alcanzado por un rayo se dice que «Santiago lo ha quemado». Hay pinturas e imágenes de Santiago en las que aparece empuñando la espada con la mano izquierda. Son las representaciones de este Santiago.

Da para pensar este Santiago zurdo, oscuro y rencoroso. Admitiría aventurar que justo así, en ese avatar, se compadece con *el* Santiago santo, *wak'a* de los españoles, ese que es temido por los indígenas, mezquino, voraz y que no da nada a cambio, salvo no hacer daño cuando se alimenta, pues, aunque se hayan tratado “de mantener buenas relaciones con él, por lo que le ofrecen ceremonias y «pagos» especiales” —en trabajo, en sangre, en vida—, en últimas resulta “maléfico, loco, malévolo, diabólico” y hay que amarrarlo para que no arruine la vida,

máxime a la hora en que la Vida (*enqa, kallpa, camac*) ha brotado en *yawar mayu*<sup>237</sup>. Y quién lo amarraría sino su opuesto complementario, *P'unchaw Santiago*, que no es otro que el *amaru* “bueno”.

Pero no sólo existe esta dupla<sup>238</sup>. Un corpus nutrido de etnografías adelantadas en varias épocas y contextos demuestra que la oposición entre Santiagos asume muy variadas formas. Esa ubicuidad del concepto-persona *Illapa / Santiago* es hartó reveladora<sup>239</sup>. Así, por

---

<sup>237</sup> A Escalante y Valderrama (1992: 23) un comunero de Cotabambas les narró cómo, para curarle de una enfermedad casi mortal, había que preparar un *alkansu* (una ofrenda) “a su Santiago. A los llaqtayuq [*sabedores / curanderos o gente nativa del lugar, pero también las wak'as locales y sus oficiantes –adenda nuestra*] tienen que poner su comida... Todas esas comidas déngle en nombre del enfermo. Los hechizos hagan nombre del enfermo, para los de la otra vida, para Wak'a Santiago. De lo contrario con su locura suelta al cóndor o a cualquier otro demonio”.

<sup>238</sup> La oposición, aunque aparentemente encarnada en una sola entidad, ya existía en la cosmología andina prehispánica y tempranocolonial. En un buen estudio deparado al trascendental papel jugado por el culto a Illapa en el Tawantinsuyu, Ariadna Baulenas i Pubill (2016: 67) observa que en tiempos del incario este “es una divinidad dual, en tanto que perjudicial y benefactora al mismo tiempo y una expresión de *yanantin*, en tanto que une dos opuestos complementarios en un espacio de *tinkuy* o punto de encuentro entre dos planos distintos”, a saber, aquel entre el *Hanan Pacha* y el *Kay Pacha*. “Si tenemos en cuenta la trayectoria vertical que define a la mayoría de los rayos, la vinculación se hace más explícita. Podemos hablar de una unión de dos complementarios” (*ibid.*), de lo que por supuesto es deducible su simultánea figuración como el ente *fertilizador* por antonomasia y como incuestionable agente de muerte. La continuidad de la idea la expone Ina Rösing (2008b: 361) al respecto de quién es Santiago para la “curación gris” andina: “Santiago tiene mucho poder. Santiago tiene poder blanco: es él quien le da a una persona la vocación de médico o de médica. Y Santiago tiene poder negro: él puede enviar castigo, enfermedad y muerte”.

<sup>239</sup> Algunas etnografías sobre sociedades andinas en Colombia, indias o campesinas, han adelantado la idea de que éstas piensan en función de *cosas-concepto*: “las abstracciones se expresan con formas concretas, con cosas-conceptos; por ejemplo, el tiempo es un caracol que camina, como dicen los guambianos [*los misak-misak del suroccidente colombiano*]. Tales cosas-conceptos están constituidas por elementos materiales concretos que existen en la vida cotidiana” (Vasco [2002: 463]; cf. igualmente a Suárez Guava [2009]). Por nuestra parte, hemos aventurado en otro lugar que esto tiene una extensión hacia la gente; puntualmente hemos hecho la elaboración hacia la figuración de los guaqueros y esmeralderos del Occidente de Boyacá como “hombres guaca”, esto es, habitados y hechos trascendentes —consagrados, ungidos o malditos— por una guaca (Páramo Bonilla, 2011a). Tomoeda (2013: 171) hace el mismo punto al referirse a los “humanos-illa” (*vid. infra*). En ese mismo orden de ideas, podemos hablar entonces de personas-concepto o conceptos-persona, y el caso particular de *Illapa / Santiago* lo demuestra bien: hay transitividad entre el fenómeno atmosférico (relámpago-rayo-trueno), el sitio donde impacta y que contiene su fuerza (las huacas conocidas como *Illapa ushnu*) y las personas que, por estar allí, adquieren igualmente ese poder temible o benéfico y en consecuencia *son* el fenómeno mismo. Lo cual equivale a decir que en la cosmología andina *Illapa / Santiago* es al mismo tiempo una entidad abstracta (deidad, santo, *wak'a*), un lugar sagrado —de ofrenda y cuidado a la entidad/lugar (*wak'a* de nuevo), en aras de tenerlo a favor y no en contra— y asimismo quienes encarnan a la entidad y median con ésta en tales lugares, pero que también extienden su poder hacia otras instancias, de manera curativa o dañina. Cf. Staller y Stross (2013: 26 - 115) para una ilustración pormenorizada de esta situación —

ejemplo, sabemos por Victoriano Tarapaki Astu, *yachyniyuq runa* (“hombre sabio”) y abigeo de un ayllu apurimeño de Cotabambas, cuyo testimonio en *runasimi* fue recogido magistralmente en 1974 por Carmen Escalante y Ricardo Valderrama (1992), que su padre murió abatido por un rayo, “con la bala de Santiago” (52).

Santiago, al lugar que cae lo quema con su huella. Es la bala de Santiago que se mete en uno o en el ganado. Si te topas con el lugar en que cayó o sin darte cuenta lo cruzas, inmediatamente te levanta y te compromete en cualquiera cosa. Caes enfermo, o tus pies o cualquiera de tus miembros se paralizan, o te vuelves cojo. Así que hayas pasado por su lado, de inmediato te levanta. Con [una] levantada mi mujer casi muere enferma del estómago. Todas esas cosas nos pasó por causa de que el arreglo con Santiago no estuvo en su término (52, 54).

Los que han muerto cogidos por Santiago, no se van al Qurpuna [*el mundo de los muertos — adenda nuestra*]. Se convierten en soldados de Santiago y andan bajo sus órdenes. Convertidos en chiqchi [*granizo*], vienen a llevarse los cultivos, a llevarse los hombres. Así como los mistis [*los “blancos”*] ricos tienen sus domésticos, así son los domésticos de Santiago. Van a todas partes bajo sus órdenes. Levantan los cultivos, llevan a los hombres. Por eso el Santiago-allchaq [*el huesero — sanador de huesos— que media con Santiago*] le ofrece alcanzo [*ofrendas vegetales y animales*] sólo sobre piedras. Porque el que llega es Santiago en persona.

Ya después nos enteramos lo que debimos saber: Si fue Lluq’i Santiago o Wak’a Santiago, o acaso Qhipa Santiago. De cuál de ellos sería el daño. Porque el Santiago-allchaq no determinó. Por eso nos ha jodido como estamos, nos ha anulado a nosotros. (53).

Varias situaciones saltan a la vista en este recuento, que sirven para pensar el problema — para pensarlo, además, si estamos dispuestos a suponer una estructura cultural profunda que haga posible interpretar la mentalidad andina del siglo XVIII a la luz de aquella de los siglos XX o XXI. (“La representación del trueno [*en los Andes*] no ha cambiado mucho entre el siglo XVI y el siglo XX”, sostienen Szemiński y Ziółkowski [2015: 389] en una publicación reciente.) *Illapa / Santiago* goza aquí de propiedades afines al *k’uychi*: enferma y es temible igual que aquel, por lo que hay que tratarlo en sus términos, como ocurre con las *wak’as*. También es capaz de producir emanaciones mortíferas<sup>240</sup>. En su etnografía adelantada en

---

que en cualquier caso no sigue nuestro sendero analítico— y a Rösing (1990 y 2006) para el puntual y emblemático caso de los kallawayá bolivianos, verdaderos hombres-trueno.

<sup>240</sup> Cf. Gisbert (2008: 77) y Gutiérrez Estévez (1988). Y de manera que también puede ser relevante, en el *Manuscrito de Huarochirí* justo ocurre que cuando Pariacaca, el rayo, habla, de su boca brota “una especie de vapor azulado” (Anónimo, 2011: 289) y algo similar ocurre con su hijo Macahuisa, el rayo-lluvia-avalancha conquistador de las *wak’as*, de cuya boca sale “humo en vez de aliento” (373). Cf. López-Austin y Millones (2008: 171).

Chillihuani (Cusipata), en el Valle de Vilcanota, justo en la región histórica del levantamiento de Túpac Amaru II y en lo que antaño constituían sus predios como curaca, Inge Bolin (1998: 49) transcribe —desafortunadamente sólo en inglés— lo dicho por el curandero Modesto Quispe:

Con un solo rayo, treinta a cincuenta animales [*llamas o alpacas – adenda nuestra*] pueden morir. Frecuentemente no muestran ninguna herida porque el rayo afecta sus pulmones. Un animal que Qhaqya ha matado emite un olor fuerte a metal quemado *que contiene antimonio* ...y de ninguna manera puede ese animal ser comido. Debe ser enterrado en el lugar donde fue fulminado. Quienes lo entierren deben proteger sus bocas. Si no obedecen esta regla, morirán con una tos terrible [*cursivas nuestras*].

Recuérdese que el antimonio se conoce por igual como emanación del *k'uychi* o de las *wak'as*, o, a manera de mercurio sublimado, o solimán, como maldición de la mina; de ahí que sea tan sugestiva la idea de que induzca a una tos espantosa. Igualmente, Gilles Rivière (2004: 279) informa que, en el altiplano boliviano aymaraparlante, durante la fiesta de Santiago “se observa la *lumasa*. Este término hace referencia a indicadores animales, vegetales y climáticos, al menos aquellos que están próximos (escarcha, bruma, determinados vientos, la humedad del suelo, los vapores que emanan del suelo)”. Muy parecida resulta esa *lumasa* —que es tanto el fenómeno como el sistema de pronosticarlo— a distintas formas de *malaire* y solimán; exudaciones de la tierra y manifestaciones de su poder, al fin y al cabo.

El *chiquchi* o *chikchi*, el granizo que funge como ejército de Santiago en la versión de Victoriano Tarapaki Astu, es a su vez explicado en la espléndida autobiografía del *chacarero-runa* Gregorio Condori Mamani, también recogida por Escalante y Valderrama (1977: 37, 39):

...en el *chikchi* andan tres hermanos, que siempre están juntos. El primero es Bernaku, quien es el más bullanguero de todos, que está andando siempre para arriba y para abajo, sólo, haciendo bulla, reventando. Eso es el *illapa*, él sólo amenaza. El segundo es Elaku, es algo bueno. Dicen que, cuando se le insulta con las oraciones de San Ciprián y cuando se le hace aspersiones con kerosene y agua bendita, se escapa, porque el kerosene y el agua bendita llegan quemando a sus ojos, como ají. El último hermano es el *Chanaku*; es el más loco de todos, pues no respeta nada, ...cuando entra a una chacra se roba todo: las papas, las habas; se lleva todos los cultivos. Se lleva el espíritu.



Explica Gregorio que era responsabilidad del *arariwa*, el tradicional cuidador de los sembríos, “combatir a hondazos al *chikchi*. Cuando el *chikchi* mandaba un hondazo con el rayo, el *arariwa* tenía que contestarle con otro hondazo” (*ibid.*). Otra forma de *tinku*.

Y hay que advertir algo importante: para muchos pueblos indocampesinos de los Andes, Santiago, como aquí el *chikchi*, es un ladrón y patrono de ladrones. De los abigeos; de los que *devuelven*, o eso se supone, las cosas o seres ajenos a quienes las necesitan o en derecho deberían tenerlas. En Wirapampa, provincia de Cotabambas, departamento de Apurímac, Valderrama (1988: 109) encontró que “Los ladrones están libres, Santiago los favorece”, hecho que es constatado por los testimonios que recoge. “¿Acaso los blancos no les robaron su tierra a los indios?”, le preguntan los comuneros, justificándose. ...“Sólo nos estamos cobrando”.

Además, el Patrón Santiago fue el mayor ladrón que llegó después de los Inkas y está en la iglesia. Antes de los españoles robar era feo, era malo, se cortaba la mano del ladrón. Taitacha Santiago cambió eso. Nosotros seguimos a Taita Santiago, lindo patrón. En el pueblo todos tienen sus oraciones para robar. ... El *kinsa ñeqen* [el “tercero”, *especialista ritual – adenda nuestra*] reza el Ave María al revés y llevan consigo una *layqasqas*, brujerías, para que los perros se duerman cuando van a robar y “contagien” a los dueños su sueño pesado. Ellos diferencian el robo del asalto que a veces camina con la muerte. El robo no sólo es una ley de la costumbre. También cumple una función social, dicen. Por ejemplo, al avaro o al antisocial se le castiga con el robo, y éste acto es aprobado por la comunidad.

Veinte años después, Axel Schäfer (2016: 360) encontró lo mismo en varias comunas ayacuchanas. Dos miembros de la asociación de Santiago de Laupay le explican:

El ganado que ahora tenemos, es decir vacas, caballos y ovejas, cabras ...antes eran de España. Para nosotros lo robó el patrón Santiago. Pero con su caballo [blanco] solo había llevado los blancos. Para cruzar el mar extendió su manta, como puente servía. Por eso llego goteando y San Juan el dueño del ganado siguió tras el rastro. Cuando Santiago llegó a esa zona lo recibieron con fiesta y tinkaron al ganado [*i.e.*, *lo reunieron mediante un tinku – adenda nuestra*]. La chicha [derramada] dejó los animales con manchas y diferentes colores. Entonces, cuando llegó San Juan ya no encontraba [su ganado blanco]. Desesperado se quedó en Llaqua.

No obstante, en Llaqua ocurre lo mismo: a Schäfer le cuentan que “El Lloque [*Santiago*] defiende en procesos fuertes, sobre todo a los abigeos. Les ayuda a salir de problemas. Cuando un hijo se va a la cárcel, el padre pide al Santo y a pocos días este sale” (*ibid.*). Y en

Aqopata escucha decir que “los abigeos se encomiendan al Santiago, porque él mismo es ladrón” (*ibid.*). Por todas partes, pareciera, surge la relación Santiago – ganado o, mejor, *Santiago – toro*. Santiago – *amaru*, mejor dicho.

También, como *illa* arquetípico, el Santo en sus versiones benévolas es un propiciador de abundancia, un protector de los pobres y los desvalidos, un justiciero y transmutor de los que, al contrario, nada comparten y todo se lo quedan. La figura aparece así de clara en un notable relato (“Miguel Wayapa”) recogido por el padre Jorge A. Lira hacia finales de los años 40 del siglo pasado en la región del alto Vilcanota, en el pueblo de Maraganí, provincia de Canchis, departamento del Cusco, y traducida al castellano por el amigo José María Arguedas (2012a: 227). Aquí “nuestro señor Santiago” se le aparece a un campesino angustiado porque debe asumir el alferado de la siguiente fiesta patronal y es demasiado pobre para cumplir a cabalidad con el cargo; a la postre, le troca el contenido de sus humildes sacos en un número interminable de monedas, con las que el hombre subvenciona la fiesta y se hace “poderoso por haber celebrado la gran fecha del pueblo”. Paralelamente, el santo salva a un usurero implacable, que a “quienes le debían los hacía trabajar gratuitamente, so pretexto de réditos”. Un ser con “el corazón vil y perverso” al que, luego de pagar una condena en el infierno y lograr escapar de él, Santiago sentado le orienta sobre cómo obtener redención. Lo resucita y le manda a hacer penitencia, a dejarse picar de un moscardón que le devolverá el alma, a repartir sus riquezas entre los pobres y a vivir por el resto de sus días solo, sin su mujer, en un costado del camposanto. El Santiago de esta historia es un nivelador; de hecho, es una forma de *tupaq* (*vid supra*, cap. 3).

No sobraría insistir en que estos no son “mitos”, en el sentido que sean supercherías o explicaciones metafóricas o irracionales. Al contrario, obedecen a una lógica del mundo (a un genuino *mythos*, eso es) en el que la tierra en sus distintas esferas —inferior, media y superior— se expresa complejamente, demuestra tener sentimientos, voluntad e intelecto a la par que los *runas* (la gente) con los que se comunica y que igualmente son su extensión<sup>241</sup>.

---

<sup>241</sup> Cf. Ricard Lanata (2007: 82): “El pensamiento indígena [*andino*] no reserva la noción del *animu* [esencia-en-acto, ...motor que impulsa cada uno a su realización (448)] a los objetos de la naturaleza denominada «animada», es decir orgánica. La dualidad alma / *animu* no recubre una dualidad inorgánico / orgánico. Por el contrario, aquello que es manifiesto en el ritual chamánico, es que los principales

Así pues, estos y otros testimonios dan cuenta de procedimientos agrícolas habituales, aún bastante vigentes todo a lo largo de los Andes<sup>242</sup>. También aparece, en lo explicado por Gregorio Condori Mamani, una dicente equivalencia estructural entre los tres hermanos *chikchi* y los *Lluq'i Santiago*, *Wak'a Santiago* y *Qhipa Santiago* del recuento de Victoriano Tarapaki. Estos son definidos por Escalante y Valderrama (1992) —acabamos de verlo con *Wak'a Santiago*— como tres personificaciones del rayo, esencialmente malévolas, asociadas con el más allá y la izquierda<sup>243</sup>. Pero sabemos, y ellos mismos lo consignan, que hay más

---

interlocutores del chamán (los *apu*, cierto tipo de muertos que se llaman *machu*, o *machula*, y de los cuales no quedan sino las osamentas) pertenecen al campo de lo que llamaríamos «la naturaleza inanimada».

<sup>242</sup> La actualización del arma de Santiago, “su hermosa carabina” según la leyenda huancaína y las “balas” que aniquilan al padre de Victoriano Tarapaki, ponen de presente una relación que por fuerza mayor es asimétrica; que implica que, en últimas, la honda de *Illapa* es mucho más poderosa que la del *arariwa*. Hace no mucho, Lucila Bugallo (2009: 183) halló una referencia similar a la del *yachyniyuq runa* en la Puna de Jujuy, en Argentina: “del rayo son sus balas dicen (...) quema”, de lo que la investigadora concluyó que “el rayo aparece entonces como entidad ambivalente que mata o ‘agarra’ y a la que se debe respetar. Entonces el rayo si no mata, otorga parte de su poder, transforma a la persona tocada”. En Huaquirca, Apurímac, Peter Gose (1994: 220) encontró que tales balas son pepitas de oro que advierten a los pastores de la zona, que, a mayor atención en los sacrificios y pagamentos en honor de *Santiago el Rayo*, mayor incremento en el ganado y la prosperidad. El *Apu*, deidad del cerro que en este caso es el mismo rayo / Santiago, manifiesta así su poder de *wak'a*. No obstante, la interpretación más habitual es que estas “balas” son pequeños meteoritos que, dada la considerable altura andina, no alcanzan a romperse al entrar en la atmósfera terrestre. Baulenas i Pubill (2016: 47 – 48) aduce que tales lluvias de meteoritos son: *Piscis Astrinids* (16 de julio al 9 de agosto, con máxima intensidad el 28 de julio), *South Delta Aquarids* (12 de julio a 19 de agosto; máximo: 29 de julio), *Alpha Capricornis* (3 de julio al 16 de agosto; máximo: 31 de julio) o *Perseids* (17 de julio al 26 de agosto; máximo 13 de agosto), todas, claro, coincidentes, en su probabilidad de ocurrir, con la fiesta de Santiago el 25 de julio. Y esto, a su vez, se entrelaza con el motivo del *pachacuti*. De conformidad, Rodolfo Sánchez Garrafa (2014: 174) observa que: “En el mundo andino, la aparición de cometas y la caída de meteoritos ha sido tradicionalmente asociada a acontecimientos nefastos, tales como la muerte de un gran señor o del propio inka. Por impredecibles e inesperados, estos fenómenos fueron interpretados como sucesos ominosos ..., esto es como una señal o advertencia de grandes trastornos naturales y sociales”. A su vez, Pablo Cruz y Floria Téreygeol (2014: 35) señalan que “el proyectil lanzado por Illapa..., una esfera de oro nombrada por [fray Martín de] Murúa como *Chuqui-rumin* —piedra de oro resplandeciente—, actuaba en su impacto como un agente fecundador en la generación de las vetas minerales. Cronistas como Guamán Poman señalaron que Illapa era por otro nombre llamado *Curi Caccha*, el cual puede ser traducido como ‘resplandor de oro’, en una clara alusión al proyectil metálico por él lanzado. Por su parte, [Juan de] Betanzos nos dice que *Caccha* ‘es el nombre del ídolo de las batallas’. Este nombre, que en lengua puquina designaba más bien el ‘fuego del cielo’, se encontraba asociado con los volcanes.” (Cursivas originales. Para hacer esta cita más legible, hemos eliminado las varias referencias bibliográficas contenidas.)

<sup>243</sup> La misma trinidad fue descrita por Juan V. Nuñez del Prado (1970: 96 – 97) para la comunidad de Qotobamba en Písac, Provincia de Calca. Sin embargo, aunque evidentemente tienen aquí las mismas funciones y atributos (“Los dos primeros no eran tan malos, pero del que debía guardarse era del [tercero], el más feroz de todos”), en esta ocasión uno de ellos, el primero en ser enunciado, es *Chijchi* en propiedad; le siguen *Rit'i* (nieve) y el temible *Qhaqya*, que no es otro que el rayo y la enfermedad o “mal viento” que éste produce (Cáceres Chalco, 2014). La escisión tripartita de *Illapa* parece ser de raigambre

Santiagos: que por ejemplo está el también ya referido *P'unchaw Santiago*, “deidad identificada con el día, con el naciente, igualmente siniestra” (252) —aunque en aras del argumento la hemos supuesto diestra, siguiendo a Kuon Arce y Flores Ochoa—, o que, con respecto a la celebración de *t'inkas* (aspersiones rituales de chicha, en acto de pago), en la misma comunidad se invoca a “todos los Santiagos: *Quepa, Ppaña, Chawpi, Lloque, Wak'a Santiago*” (Escalante y Valderrama, 1976: 180) y que, cosa notable, “son considerados como soldados o peones de *Inkarrí*” (179). Recuérdese lo que afirma Victoriano: “Los que

---

prehispánica (Bolin [1988: 46 y ss.]; MacCormack [1991]), y puede ser aquella que, sin especificar cómo se llama cada atributo, refiere Garcilaso en su descripción de Qurikancha. También el padre Cobo (1956: 160) asegura que los incas “llamaban al trueno con tres nombres: el primero y principal era *chuquilla*, que significa resplandor de oro, el segundo *catuilla*, y el tercero *intiillapa*”. (Más adelante ahondaremos en el concepto de *illa / resplandor*.) Guamán Poma de Ayala (2006: [55 – 56]: 46) va todavía más lejos con un aserto que es tan dicente como problemático: “Tenían los yndios antiguos conocimiento de que abía un solo Dios, tres personas. Desto decía acá: que el padre justiciero, *yayan runa muchochic* [su progenitor, el que hace sufrir al hombre —nota de los editores]; el hijo caritativo, *churin runa cuyapacac* [su hijo, el que tiene compasión de los hombres —ídem]; el menor hijo que daua y aumentaua salud y daua de comer y enbiaua agua del cielo para darnos de comer y sustento, *sulca churin causay coc micoy coc runap allinninpac* [su hijo, el menor, que da vida y comida para el bien de la humanidad —ídem]. Al primero le llamaua *yayan yllapa* [su padre, el rayo]; el segundo, *chaupi churin yllapa* [su hijo del medio, el rayo]; el cuarto [*sic.*] le llamaua *sullca churin yllapa* [su hijo menor, el rayo]. Questos dichos tres personas eran y creyyan que en el cielo era tan gran magestad y señor del cielo y de la tierra y acá le llamauan *yllapa*”. Pero, por la misma época, en otro lugar de su obra, el Inca Garcilaso (1943: I: 76) ponía en entredicho explicaciones tales como las del lucano: “Esto afirmo como indio, que conozco la natural condición de los indios. Y digo que no tuvieron ídolos con nombre de Trinidad, y aunque el general lenguaje del Perú, por ser tan corto de vocablos, comprehende en un solo vocablo tres y cuatro cosas diferentes, como el nombre *illapa*, que comprehende el relámpago, trueno y rayo...mas no por esso adoraron ídolos con nombre de Trinidad, ni tuvieron tal nombre en su lenguaje”. Es por lo mismo que se ha sugerido que la comprensión trinitaria fue forzada por los misioneros cristianos en la cultura indígena andina, que al contrario solía establecer sus categorías en función de pares, en este caso —hipotéticamente— cuatro identidades y no tres; esto mismo, suponemos, pudiera tener que ver con el curioso lapsus de Guamán Poma, que pasa de enumerar al segundo *yllapa* y pasa directamente al “cuarto”. En el mismo sentido, Teresa Gisbert (2008: 73) observa que para Bertonio, “el nombre ...del trueno es «*Pusicakha*» y también relaciona *Pusicakha* con Santiago, *Illapa* y el Rayo. Si consideramos que «*Pusi*» significa cuatro y «*ccaca*» significa «*fantasma*», *Pusicakha* podría traducirse como «*cuatro fantasmas*» lo que indica que estamos ante un dios de naturaleza cuádruple”. (Cf. igualmente a Ortiz Hernández, 2009: 276 – 277.) No obstante, creemos que es posible otra interpretación: cuando Guamán Poma escribe que “abía un solo Dios, tres personas”, bien pudiera estar afirmando algo muy distinto a la idea canónica de la Trinidad cristiana conforme, dígame, la *Doctrina cristiana* de Gaspar de Astete, su celeberrimo catecismo de 1599, en la que se definía como “tres personas distintas, y un solo Dios verdadero”. Más bien, podía efectivamente estar refiriéndose a un *dios general, Yllapa* —Cobo (*op. cit.*: 161) escribía que “Como este dios [*el trueno*] era general, tenía en todas partes imágenes y *guacas* y adoratorios” —, *más tres personas específicas*. El hecho es que, en el mundo andino contemporáneo, como lo veremos enseguida, hay más de tres identidades características para el genérico trueno. (No obstante, para otra argumentación, más prolija e interesante, en favor de la original tetrapartición, cf. Szemiński [1993].)

han muerto cogidos por Santiago, ...[s]e convierten en soldados de Santiago y andan bajo sus órdenes. Convertidos en *chiqchi*, vienen a llevarse los cultivos, a llevarse los hombres. Así como los *mistis* ricos tienen sus domésticos, así son los domésticos de Santiago. Van a todas partes bajo sus órdenes”. Otros cinco *kuraqkunakuna* (“hombres de respeto y conocimiento”), de la misma comunidad, pero en este caso anónimos, refrendan y amplían esta situación:

...los hombres cogidos por el rayo *Santiago* no van al Qorpuna, su alma es llevada de peón por Santiago para andar en sus comisiones. Por eso el que es cogido por Santiago nunca se le entierra en la Apacheta<sup>244</sup>. Incluso se le vela de lejos en el mismo lugar donde fue cogido.

El especialista en aplacar la cólera de Santiago (Santiago allchak) es el único que levanta la huella de Santiago con tierra y todo, para enterrarla junto al alma en la loma de un cerro puro y silencioso.... Esto es por lo que el alma cogida por Santiago es pura y limpia... y [*si ésta*] nos quiere enfermar (levantar) todo nuestro cuerpo se llena de granos y tiende a podrirse.

Esto no entienden los *mistis*, porque a los lugares donde Santiago deja su huella uno no debe acercarse, ni debe mirar, ni tocar el cadáver cogido por él. Porque de eso nos coge el *wayra* [*el viento; el mal aire*] y nos da dolor de cabeza y vómitos. (Escalante y Valderrama, 1980: 262 – 263)

Agregan los autores, a pie de página, que en este contexto hay “tres divinidades identificadas con las tres variedades del rayo: *Lloque Santiago*, *Chawpi Santiago* y *Paña Santiago* ([*asociados con*] izquierda, centro y derecha) o bien *Kurak* (mayor), *Chawpi* (centro) y *Sullka* (menor)” (*loc. cit.*), y reiteran su vinculación a la mesnada de Inkarrí.

Puede deducirse, entonces, que hay Santiagos particulares (“soldados” o “peones”) que a su vez se hallan al servicio de un *Illapa* / *Santiago* esencial, que es tanto *k’uychi* y *amaru*, como nada —y nadie— menos que Inkarrí<sup>245</sup>. Pero por lo mismo —o esto es lo que aquí

---

<sup>244</sup> Apacheta es un “lugar situado en las cimas de las montañas y cerros por donde pasa un camino y en donde todo caminante deposita una piedra, especialmente traída para tal efecto, en una ceremonia mágica mediante la cual ha de recuperar la fuerza perdida en el camino” (Escalante y Valderrama, 1977: 118). También ha sido definido como panteón funerario. En algunos recuentos, Túpac Amaru capturó al corregidor Arriaga detrás de una apacheta, a la que éste había huido en busca de refugio.

<sup>245</sup> Valga sustentar la existencia de ese *Illapa/Santiago* esencial y total, a la luz de un ejemplo análogo: también la Virgen suele escindirse en vírgenes con identidades y atributos particulares, que por lo mismo están supeditadas a esta primera, que en cambio es “completa”. Algo así encontramos en la zona esmeraldera del occidente de Boyacá hace una veintena de años, cuando todavía la llamada “segunda guerra” regional era memoria reciente. Entonces, nos contaban, cada uno de los pueblos en pugna profesaba devoción por una virgen particular (la del Carmen, la del Rosario, la de la Candelaria, la de las Mercedes, etc.), la cual se esperaba que le protegiera y auspiciara en la guerra, pero que en cualquier caso

aventuramos—, en una nueva vuelta del *yanantin*, a esta figura total le corresponde a su vez un opuesto: Españarrí, rey de España, que a veces es también una versión de Jesucristo o consustancial a él. José Carlos Flórez Lizana (en Marzal, 1994: 154) explica que, en la cosmología andina contemporánea, Jesús (o Sucristu, como también es frecuente encontrarle),

no aparece claramente como el Hijo de Dios Padre, sino como un Dios medio independiente y con gran parecido con Inkarrí. Ambos son creadores ordenadores; caminan en esa tierra, que es lo mismo que vivir; son perseguidos. Jesús muere, pero resucita y ahora vive en el cielo, Inkarrí huye de los españoles y curas y se salva en la montaña, donde también está vivo, y ambos tienen como símbolo el tiempo del sol.

Pero Jesucristo es también la Conquista. Un pastor quechua monolingüe de Chacaray, Ayacucho, le aseguró a Alejandro Ortiz Rescaniere (1973: 132) que cuando murió Inkarrí, “llegó Jesucristo, poderoso del Cielo. Él no tiene que ver nada con Inkarrí que está en la tierra. Cristo está aparte, no se mete con nosotros. Tiene el mundo en la mano como una naranja. ... Cuando el mundo se voltee, va a regresar Inkarrí y va a andar, como en las épocas antiguas. Entonces todos los hombres, cristianos y gentiles, vamos a encontrarnos”<sup>246</sup>.

---

estaba supeditada en su poder a la Virgen de Chiquinquirá, que no sólo era en este contexto la Patrona de Colombia, sino que se hallaba sita en la capital económica y cultural de la región esmeraldífera. En consecuencia, embajadores de cada uno de los pueblos enfrentados, y en esa calidad representantes de las diversas devociones marianas, procuraban hacer visitas y hacer donaciones frecuentes a la virgen superior en su basílica, con el fin de que ésta intercediera positivamente por una virgen local en contra de la otra.

<sup>246</sup> La oposición Inkarrí – Jesucristo reviste muchos matices que trascienden de lejos la figura del dogma cristiano. Según el mismo Ortiz Rescaniere (1973: 161), que analiza un corpus mitológico sobre Inkarrí que hoy en día es clásico, su “cuerpo mutilado, decapitado ...se encuentra en esta tierra, se halla entre nosotros; de su reconstrucción depende el futuro del mundo. A esta situación del héroe ausente y presente, mutilado pero mezclado a su tierra y a su pueblo, se contraponen la divinidad actual —Jesús, Españarrí— el que, aunque reinante..., está separado de nosotros y vive en el cielo. Así, la divinidad católica es percibida y asociada a los dioses indiferentes de la tradición andina... Se le rinde culto en cuanto es creadora de este mundo, pero, por lo mismo que es indiferente, se le encuentra solo en las iglesias y en el cielo; mientras que el héroe mutilado, la Madre Tierra, los dioses protectores y menores, viven y se entremezclan diariamente en el destino de cada hombre y cada comunidad”. A esto contraponen Manuel Gutiérrez Estévez (1984: 34) un argumento que más bien parece metacomplementario: “lo fundamental del mito de la derrota de Inkarrí a manos de Españarrí no es la expresión de una esperanza mesiánica... sino la expresión de una búsqueda de reciprocidad, necesariamente asimétrica, entre la cultura tradicional andina y la cultura española. ...Con este sentido, el mito constituye la traslación a un plano imaginario de las tensiones contradictorias que nacen de la contrastación entre un presente culturalmente mestizo y la conciencia de un pasado de derrota y dominación. ...Es el contraste

Este último aserto tiene connotaciones interesantes. “*Cuando el mundo se voltee, ...cristianos y gentiles, vamos a encontrarnos*”, puede aludir a cristianos y paganos (antiguos o actuales), o a cristianos e incas. Pero también puede interpretarse como “españoles / *mistis* y *wak’as*”. La frase original reza: “*Llapachachanchik runakunas tupasunchik gentilkunapas, cristianukunapas*”. Ortiz no lo aclara, pero ese *encuentro* puede implicar un *tinku* violento según el *tupasunchik*, conjugación futura del verbo *tupay* declinada en un “nosotros inclusivo” que refiere a “ustedes”, quienes entrevistan, y “nosotros”, los que hablamos; de hecho, puede ser un vaticinio con visos de amenaza. Pero, además, recuérdese que “gentiles” es como llaman a las *wak’as* en muchas circunstancias y, en lo que valga, que en un recuento del ahorcamiento del corregidor Arriaga se sostenía que Túpac Amaru entonces alegaba públicamente que “su único anhelo era conquistar a los Yndios gentiles” y que lo haría, aun poniendo en juego su vida, si así pudiera ver a su “Nación ...ya restaurada a su antiguo estado”<sup>247</sup>.

Como sea, resulta difícil emplazar esa figuración de Jesucristo en el contexto de la Gran Revuelta. A falta de mejor evidencia, juzgamos más factible que esa forma tan atrevida haya hallado concreción en tiempos republicanos. No obstante, nos ha parecido significativo mencionarla, porque en muchas versiones del mito de Inkarrí, Jesucristo o Españarrí son virtualmente intercambiables, y éste último, en cambio, sí es mucho más posible que ya existiera como persona-concepto para la época de la revolución de los *amarus*: con ese u otro nombre, su situación simbólica y política era claramente equivalente y contraria a la del Inca

---

contradictorio de la identidad étnica mestiza con la filiación incaica lo que el mito traslada a los acontecimientos narrados para intentar encontrar ahí una solución ilusoria en el funcionamiento del principio de reciprocidad. La victoria de un Inkarrí reencarnado representaría, sin embargo, dentro del marco de las interpretaciones del mito como expresión mesiánica, otra posible solución ilusoria, pero más costosa y menos beneficiosa, que la deseada e inestable reciprocidad”. Ambas son, en cualquier circunstancia, aproximaciones desde un mundo no sólo signado por el devenir fragmentado del antiguo Tawantinsuyu en las repúblicas postindependentistas *blancas*, sino por el terrible trauma que sucedió a la frustración de la Gran Revuelta entre los pueblos que en su momento se le sumaron. Suponiendo que ambos temas míticos —Inkarrí y Españarrí— estuvieran presentes de una u otra manera, con esas u otras designaciones, en 1781 —lo cual, como ya lo hemos anotado es imposible asegurarlo o negarlo de plano [v. la nota 54 en este escrito]—, muy de seguro *otro* era entonces el resultado esperado. Aquella confrontación, a guisa de *tinku* cósmico, habría de restaurar el orden (*enqa*) perdido; no habría, pues, nada de ilusorio en la pretensión de *voltear* las cargas o de simplemente reconocer que el *tiempo* de Jesús habría de dar paso a aquel del Inca resurrecto.

<sup>247</sup> “Relación del mas orrendo atentado que cometio Josef Gabriel Tupac Amaru...”, en CDIP: 2: 255 – 256.

derrotado, expulsado, ido “adentro”. Y este otro, aún si todavía no se llamaba Inkarrí, podía ser inversamente *un* Santiago de paradójica designación. Ya lo hemos sugerido con respecto al *tinku* entre *Wak’a Santiago* y *P’unchaw Santiago*, pero hay más posibilidades.

Otras etnografías corroboran que es habitual entre comunidades indígenas quechua o aymaraparlantes del presente, referirse al menos a una identidad de Santiago como *Santiago de España* o a *San España*, que frecuentemente es invocada con fines mágicos o brujescos (Fernández Juárez, 2004). Más aún, según Spedding Pallet (2004: 46), la brujería contemporánea en la región de La Paz “se centra en el *Tata* [Padre, Señor —*adenda original*] Santiago ...bajo sus tres encarnaciones: *Tata* san Jerónimo, *Tata* san Felipe y *Tata* san España, todos ellos considerados ‘Santigos’”. Por su parte, Rösing (2008a) ha transcrito una potente invocación kallawayaya a “Santiago, San Antonio, San Isidro y San Pedro” (74) para que capture a un ladrón:

Tú, Santiago de España, el más importante de los santos, envía ya sobre el ladrón tu castigo (75) ... De ti, pues, Santiago, depende ahora, porque tú tienes el poder, tú tienes la fuerza, tú lo puedes castigar; envía, pues, Santiago, desde tu caballo, el rayo, el rayo, el rayo, para que lo parta en dos al ladrón (76) ... Que vuelva a él, a él mismo, la desgracia, que sus pasos vayan siempre para atrás, que recaiga sobre él la maldición, que sea para él la muerte mortal, que muera sin tener tiempo para decir un adiós... (77).

No es difícil percibir en esta inquietante oración o en las otras representaciones de San España que hemos aludido, que la entidad invocada ha experimentado una metamorfosis y una domesticación. Si originalmente, en la península ibérica, el apóstol peregrino ha trasmutado en caballero armado y así ha auspiciado la expulsión de los moros, y luego se ha aclimatado en suelo americano como Mataindios, confundiendo con *Illapa* para la propia, mas inevitablemente ambigua, conveniencia de los conquistadores y colonizadores hispanos, también ha ocurrido que en algún momento, rápidamente en cualquier caso, el santo ha dado la *vuelta* completa y se ha tornado en protector de los indios, se ha hecho *wak’a*<sup>248</sup>. No *wak’a*

---

<sup>248</sup> La más célebre constancia la deja el padre Arriaga (1999: 64) en 1621: “En el nombre de Santiago tienen también superstición y suelen dar este nombre a uno de los chuchus [*gemelos – adenda nuestra*] como a hijos del Rayo ...que los indios llaman Illapa”. También es dicente, por supuesto, que haya un *Wak’a Santiago*, así se trate de una figura eminentemente temible y vengativa. Cf., de entre una vasta literatura, los estudios o las compilaciones de Montes Ruiz (1984), Choy (1987), Gade (1987), Silverblatt (1988), VV.AA. (1993), Soux (2002), Márquez Villanueva (2004), Hernández Lefranc (2006), Rodríguez

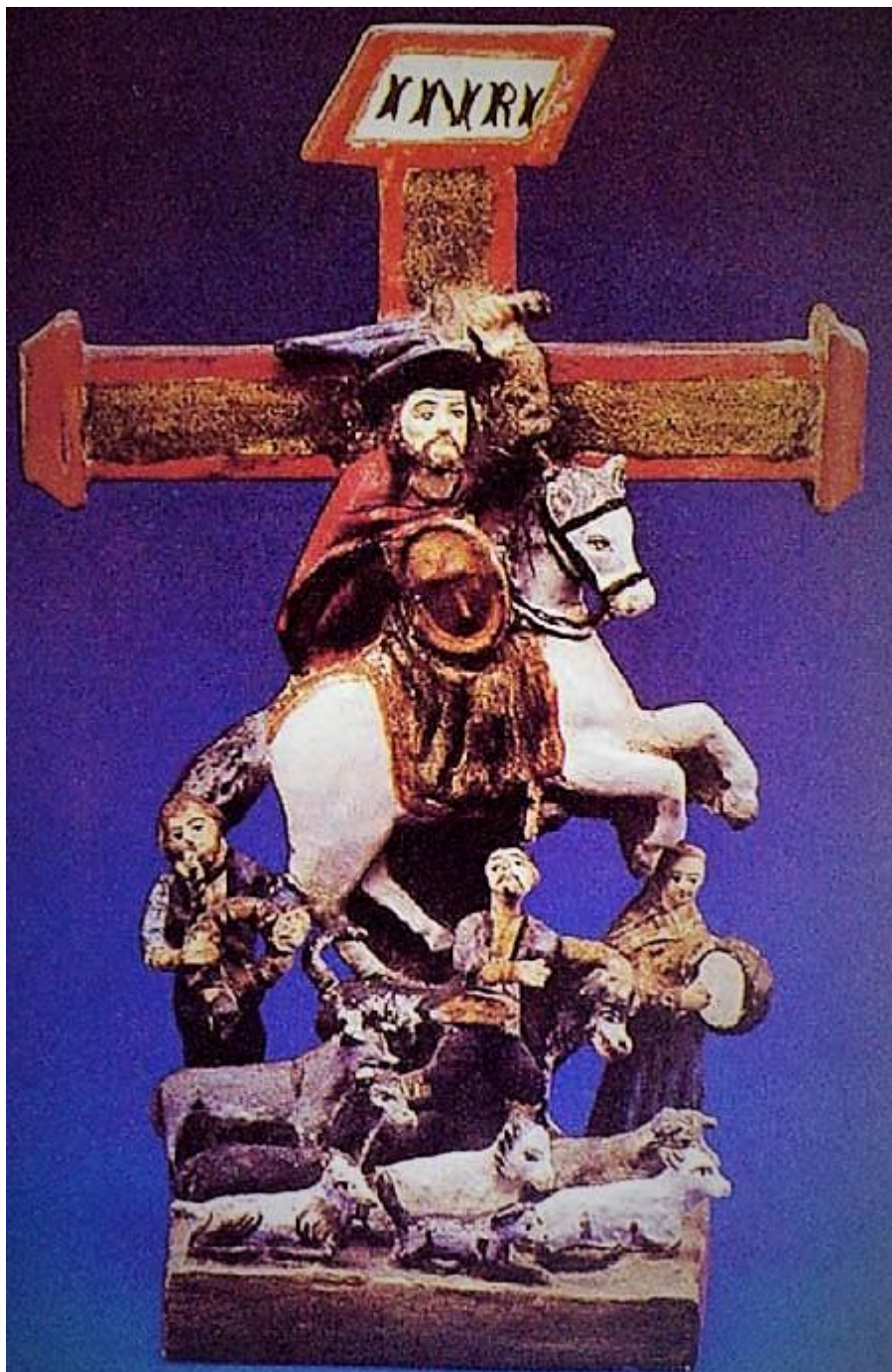


como loco o malvado, sino como protector y propiciador de la vida. Patrono de los ladrones buenos que roban a los ladrones malos. A estos últimos —quienesquiera que sean, sea lo que sea que se hayan robado— les condena con su fucilazo inexorable a “que sus pasos vayan siempre para atrás”; a devolverse, a perder lo ganado. Se nos antoja que en esto puede haber contribuido la resolución a una ambigüedad clasificatoria: ocurre que *Paña* y *Lloque*, como en los Santiagos que responden a estos apelativos, son respectivamente derecha e izquierda en quechua, y que, como ya hemos visto, los que están asociados con la siniestra (*Lluq'i*, *Wak'a*, *Qhipa*, *P'unchaw*) son todos temibles, en el sentido que representan la inconformidad del *santo-wak'a*; su cólera ante la desatención de los runas, o bien su sombra maléfica. En diametral oposición, la derecha es benefactora: *paña* es solar, masculina. Resulta, pues, fácil de suponer que la virtual homofonía entre *paña* y *España* reforzara una situación ya de por sí insólitamente coincidente. No era una concesión al amparo peninsular, o mucho menos a su supremacía, sino la adecuación a un esquema de entendimiento previo, en el que San España bien podía ser *el opuesto de Españarrí*. Y, por contera, bien pudiera ser que aquel que amarraba a *Wak'a Santiago* no era *P'unchaw* sino *Paña*, San España<sup>249</sup>.

---

García (2007), Domínguez García (2008), Gisbert (2008), Gose (2008), Brunn (2009), Ortiz Hernández (2009), Arroyo Aguilar (2012), Gisbert (2013), Gómez-Montero (2014), García Miranda (2016), Schäfer (2016), Millones y Mayer (2017) y Farina (2018).

<sup>249</sup> O que *P'unchaw* y *Paña* fueran *el mismo* ser: Valderrama (1988: 108) es categórico en afirmar que en Wirapampa “creen en el Lloque Santiago, Inka Rey, y en el Paña Santiago o *P'unchay* Santiago, el santo cristiano. Cada uno tiene su dominio y recibe sus ofrendas, junto con la Pachamama y los ruwales, espíritus telúricos”. *P'unchay* es otra forma de escribir *P'unchaw*.



**Figura 29**

Anónimo, s. XX (Huamanga, Ayacucho)

*Santiago zurdo*

Medidas desconocidas

Tipo de escultura conocido como “escudo”, elaborado en pasta de papa hervida mezclada con yeso.

Aparece en Brunn (2009: 267), quien comenta: “El Santiago de derecha es positivo, el de la izquierda es negativo, es ‘malvado’ y recibe ofrendas y ‘pagos’ especiales para que no haga daño”.

*Illapa / Santiago* tiene un arraigado culto en el Perú contemporáneo, habitualmente bajo el nombre de *Tayta Shanti*, bien sea como *Apu Wamani* (“espíritu” del cerro; deidad telúrica tutelar) protector del ganado vacuno, de las vacas y los toros (¿algún lejano eco de la antigua grafía hispánica de *wak’a*, que no era otra que *vaca*?) o de la comunidad rural entera: “*Payqa Rayutam qarqochkan, Satanastam qarqochakan, paymi cuidawachkanchiq*”, le explica una mujer de la estancia de Titiqasa, en Huancavelica, a Sabino Arroyo Aguilar (2012: 165): “Él siempre está ahuyentando al rayo, a Satanás, él nos está cuidando”<sup>250</sup>. Asimismo, Virginie de Véricourt (2000: 88) transcribe —lamentablemente sólo en francés— una versión recogida en Bombori, Norte Potosí, según la cual Santiago y su esposa la Virgen de Guadalupe pasan en sus caballos cerca de la mina argentífera de Choquecayara y se ven obligados a transitar de noche, pues de día los *kollas* (el grupo étnico mayoritario en la región) los identificarían como españoles y, por ende, como enemigos. Empero, al pasar por una zanja “que se llama *sepultura*”, son atacados por “los diablos” que “trabajan” en su fondo. Estos les hacen desmontarse y dispersarse, separándolos de sus caballos, y terminan por convertirles en *wankas*, en piedras sagradas que cuidan la población desde las alturas. No obstante, allí abajo también hay un santo tutelar, el *Tata Bombori*, muy milagroso y temido, objeto de fervientes peregrinaciones desde muy lejos y prodigios sacrificios de llamas, que no es otro que Santiago

---

<sup>250</sup> Cf., lo reportado en un artículo clásico de Fernando Fuenzalida (1980: 159 – 160) sobre los rituales de herraña del ganado en Moya, en el extremo norte de la provincia de Huancavelica, a mediados de la década de 1960: “A pesar de encontrarse formalmente dedicada a la conmemoración del apóstol, la fiesta de Santiago [*el 25 de julio —adenda nuestra*] no es una celebración cristiana. No participan en ella sacerdotes, ni se recitan en su transcurso oraciones dirigidas a Dios, a la Virgen o a los santos, y aunque Santiago posee un altar en la iglesia local, ésta no es visitada especialmente. ...Externamente está constituida por una serie de ritos familiares relacionados todos con el ganado mayor y menor y con sus pastores. La gente se refiere a ellos genéricamente como ‘el Santiago’ ... [*Pero el*] personaje central de la celebración —constantemente mencionado durante toda la temporada— es el *Wamani*. A él se dirigen los ritos y la finalidad principal de la fiesta. ...[*Éste último*] absorbe al apóstol por completo y son los rasgos del primero los únicos que aparecen en toda descripción. En ninguna de las conversaciones tenidas al respecto con numerosos informantes llegó siquiera a insinuarse la tradicional imagen de Santiago Matamoros o Mataindios... Resulta curioso, sin embargo, que en la misma Moya y contra los usos de la iconografía tradicional cristiana, se describa al arcángel San Miguel, salvador militar del pueblo durante la Guerra del año 1879, [*como un*] jinete en un caballo blanco —atributo sí, tradicional de Santiago— y armado de una espada que, cosa curiosa, no es llameante como la Biblia la describe, sino simple como la del apóstol”. Y San Miguel es obviamente el paradigmático enemigo de Satanás. Para otros ejemplos de *apus* o *wamanis* ecuestres, poderosos y auspiciadores de la fertilidad, pero no explícitamente llamados Santiago, cf. Earls (1973) y Martínez (1983).

desmontado. Los *wamanis* (porque eso son, a fin de cuentas, los “diablos” del relato) han cambiado así la afiliación de la significativa pareja y la han puesto a su favor<sup>251</sup>.

En otras versiones sobre esta *wak'a* (Stobart, 2016), la consorte de Santiago no es la Virgen de Guadalupe sino Santa Bárbara, “abogada de los truenos”, patrona de los mineros, los campaneros y los oficios de la pólvora<sup>252</sup>. En aymara se llama Santa Warawara, literalmente “santa estrella”, refulgencia nocturna quizá equivalente al quechua *qoyllur* (término a su vez emparentado con *illa*, concepto al que nos referiremos enseguida), y Santiago es Santiyaku: mezcla de castellano y quechua que traduce “santa agua”. Su función inequívoca es llevar a cabo los *castigos* de Dios. Agua que castiga, pues, y en ese sentido una versión de *amaru*.

Variaciones sobre el mismo tema provienen de un ambiente mucho más cercano al de la Gran Revuelta. En sus *Noticias cronológicas de Cuzco*, compuestas hacia 1750, Diego de Esquivel y Navia (1980: 197) narra cómo en 1707, a raíz del terremoto del 17 de septiembre en Capi,

---

<sup>251</sup> Véricourt no repara en ello, pero la guadalupana es la virgen paradigmática de la reconquista peninsular contra los moros y, por ende, el equivalente estructural femenino del apóstol, en su avatar como Matamoros- Mataindios. La transcripción sostiene que los diablos provienen de una “garganta” llamada Sankha; Platt (1997: 431) la escribe como *sanju* y explica que “es un foso profundo donde la Gloria de Adentro (*ukhu pacha glurya*) ha golpeado como rayo... También puede emitir un viento feroz y mortal”. Ninguno de los dos autores lo precisa, pero resulta más bien obvio que se trata de una adaptación del castellano *zanja*, que originalmente no es de proveniencia americana. Las zanjas o chambas cumplen un papel simbólico fundamental en el ordenamiento espacial de buena parte del mundo andino: en estas, entre otros asuntos, aparecen los santos remanecidos y se resguarda el *cueche* (v. nota 142), que pica a quien pasa a su lado. Equivalen a los puquios o puquiales en otros contextos afines. Son sitios “pesados” que roban la fuerza a los seres “livianos”, como los niños, que transitan por allí sin tomar las debidas precauciones. Sin duda se trata de límenes, pero también de lugares que hacen síntesis entre el monte y el mundo social, entre lo “bravo” y lo “manso”, conforme una oposición categórica fundamental en el Sur andino colombiano. Cf. Nates (2002), Perugache Salas (2008), Reina (2010), Rivera Morato (2010), Arango Villalón (2011), Ortiz Hernández (2011), Clavijo Salas (2012), Galindo Orrego (2012) y Martínez Quijano (2014).

<sup>252</sup> “Hasta el siglo XVIII en Europa y hace más bien poco en los Andes, las campanas eran tocadas para disipar las tormentas eléctricas. Una campana de todo el conjunto era usualmente dedicada a Santa Bárbara. En Sucre / Chuquisaca, ella era proclamada protectora de la ciudad en virtud de su reputación como ‘abogada para las aguas, tempestades y rayos’. Como Santiago, Santa Bárbara ha sido una importante figura del folclor serrano desde el siglo XVI en adelante. Al contrario de la fecha que marca la fiesta de Santiago, durante la estación seca, su fiesta el 4 de diciembre cae al comienzo de la máxima actividad de las tronadas en los Andes centrales. El relámpago se esperaba que fuera violento si el 4 caía en martes o viernes, los dos días demoníacos de la semana en el folclor andino” (Gade, 1987: 781).

provincia de Paruro, próxima a la ciudad imperial, “fueron aprehendidos varios hechiceros ...que practicaban todo género de supersticiones, y [el] execrable crimen de la idolatría”,

...que cada conjunción de luna iban a una estancia de la repartición del aillo Callancha, donde estaba una capilla con la imagen de la Ascensión del Señor y ...ofreciendo medios reales, porción de coca y brebaje de maíz llamaban al demonio con forma de Santiago y al punto se aparecía una [*sic.*] fantasma, como de una vara de estatura, con un caballo blanco, descendiendo por el techo de la capilla. Ponían en el suelo sobre paja menuda que llaman huayllahicho, dos cantaritos de chicha, coca y cierto género de piedras, que dicen mullu; y mascando la coca, invocaban y decían: “Ven Santiago huayna, ven Santiago apu” (huayna quiere decir mozo; y apu, señor [*adenda original*]). A estas voces descendía el fantasma con grande resplandor y a veces con relámpagos; postrábanse y a poco rato, quedando ya a oscuras, pedían les favoreciese. El fantasma les respondía: “Yo os ampararé y socorreré con tal que no os confeséis, ni oigáis misa, ni vais a doctrina, recéis, sino que sólo os dediquéis a mi culto”. Y dicho esto desaparecía.

Abundan los motivos importantes en una relación tan breve: aparecen el eclipse, así como la paradigmática mesa ritual andina (*mesa* que, como se ha señalado frecuentemente, en parte se relaciona con *misa*); al apóstol se le llama *Apu*: “señor” ciertamente, pero de las alturas, sagrado, protector como los cerros, montañas y picos nevados; está el resplandor con relámpago, tan propio de Santiago – *Illapa*, y se menciona el *mullu*, que puede ser una de dos cosas: la concha *Spondylus*, moneda y ofrenda de primer orden en el incario, o, lo que es más probable, *illas* (Fernández Juárez, 1998: 54). Estas son piedras bezoares o “balas” o *rayus* de Santiago, muchas veces talladas con la forma de alguna especie de ganado, cuyo fin es propiciar la protección y fertilidad de las reses. Ya hemos visto antes que *illa* es algo único que trae suerte o que se trata de un mineral extraordinario; pero, ante todo, *illa* en quechua es la refulgencia en sí: como en *Illapa*, en *Quilla*, la luna, o incluso como “una luz *invisible*” (Kemper, 1997: 200). También hay seres que *son illa*, como el Amaru toro o serpiente, cuya esplendidez indica que son tremendos: que cuidan o castigan a ultranza<sup>253</sup>.

Como siempre ocurre, José María Arguedas (2004: 100) supo resumir con bella contundencia el concepto:

Illa nombra a cierta especie de luz y a los monstruos que nacieron heridos por los rayos de la luna. Illa es un niño de dos cabezas o un becerro que nace decapitado; o un peñasco gigante, todo negro y lúcido, cuya superficie apareciera cruzada por una vena ancha de roca blanca, de opaca luz; es también illa una mazorca cuyas hileras de maíz se entrecruzan o forman remolinos; son illas los toros míticos que habitan el fondo de los lagos solitarios, de las altas

---

<sup>253</sup> Para un magnífico estudio sobre el concepto de *illa*, cf. Moulian, Catrileo, Hasler y Caniguan (2018).

lagunas rodeadas de totora, pobladas de patos negros. Todos los illas causan el bien o el mal, pero siempre en grado sumo. Tocar un illa, y morir y alcanzar la resurrección, es posible.

El mismo Arguedas adelantó con Francisco Izquierdo Ríos una compilación de *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, en la que hizo explícita la relación entre el toro Amaru e *illa*: “un becerro o una cría de caballo que nace marcada por alguna rarísima singularidad en el color de su piel o de sus ojos, será un illa... Se supone que tales deformidades y rarezas son causadas por la luz de la luna o el relámpago nocturno” (Arguedas e Izquierdo Ríos, 1970: 266). Rodolfo Sánchez Garrafa (2014) desarrolla varios ejemplos en las mismas líneas, a partir de un copioso trabajo de campo de cuatro décadas entre comunidades indocampesinas de los departamentos de Cusco, Cajamarca y Apurímac. Es una constante que los *illas toro* —como los encuentra nombrados— son custodios de las riquezas auríferas y de demás metales preciosos subterráneos; son sementales, engendran una descendencia abundante y constante; reciben *hayway* o *aypay*, los pagos que son propios de los *apus*, y, si son agredidos o perseguidos, abandonan el lugar y lo vuelven estéril, cuando no causan con ello catástrofes mayores, como grandes inundaciones. Un *illa amaru* es el que Pablo Challco ve caer raudo por el cerro, como un rayo; advierte fortuna y desgracia.

Pero, además, por su prolija definición es evidente que *illa* es isomorfo con *wak'a*: es una manifestación telúrica y esplendente, y es contaminante: causa “el bien o el mal, pero siempre en grado sumo”. Tanto más, pueden ser “cosas muy feas y monstruosas, que causan horror y asombro”, como lo explicitó el Inca Garcilaso (1943: I: 72), que es la otra connotación que tiene *wak'a* y que él mismo ilustró asegurando que los quechuas “assí davan este nombre a las culebras grandes de los Antis” (*ibid.*), entre las que por supuesto se incluía el *amaru* serpiente, del mismo modo que así llamaban “a las ovejas que paren dos en un vientre”, “al huevo de dos yemas”, “a los niños que nascen de pies o doblados o con seis dedos en pies o manos o nasce corcobado”, etc., etc.. Tanto o más, le agregaríamos, sería *wak'a* la serpiente *amaru* de dos cabezas. Justamente los jesuitas vocabulistas incluyeron esta acepción teratológica en sus respectivos diccionarios: *wak'a* es “Parir monstruo” (Bertonio, 1984: 143), “Carnero, o cualquier bestia monstruosa que tiene mas, o menos miembros, o fealdad

natural” (González Holguín, 1989: 165). (“Este becerro lo ha producido el cerro”, dijo el *auki* Challco.)

Y como ya se anotó, *illa* es también la piedra sagrada, fundamental en distintos tipos de ritos, desde la disposición de la mesa para los *apus* —como en este ritual nocturno de Capi, invocando al santo *illa* por excelencia, Santiago - *Illapa*— hasta la herranza y la fecundidad del ganado<sup>254</sup>. Hiroyasu Tomoeda (2013) explica a profundidad que en tanto cosa-concepto *illa* “es la fuerza fundamental que se relaciona con la reproducción de los animales domésticos y que en la forma concreta de estos animales manifiesta la fuerza del mundo subterráneo místico” (145). Por lo mismo, los pagamentos y sacrificios relacionados con estas ceremonias son para que esta fuerza regrese a los *apus* (156)<sup>255</sup>. No en vano estas *illas* fueron proscritas durante la era de la persecución de idolatrías como *wak’as* portátiles. Pero, además, las *illas* también responden al nombre de *enqaychu*. Según Juan V. Núñez del Prado (1970: 91), por *enqaychu* se conoce a ciertos *toros-wak’a* que “cobran vida en las noches, durante las fases lunares de *wañu* y *pura* [de luna nueva a luna plena —adenda nuestra] y fecundan las hembras del rebaño”, y Jorge A. Flores Ochoa (1977: 218), en un artículo clásico, relaciona este término con *enqa*: “el principio regenerador y vital... la fuente y el origen de la felicidad, el bienestar y la abundancia” (cf. Bolin, 1998). Sobre este tema, Catherine J. Allen (2016: 328) produce otra variación: los *enqaychu* son “hermosos animales que emergen de los ojos de agua y los lagos glaciales de noche o en medio de la densa niebla matutina” y de nuevo Flores Ochoa (1977: 221), que prefiere llamarles directamente *enqa*,

---

<sup>254</sup> Que Santiago es *illa* se ilustra bien en esta situación, presentada por Runn (2009: 125 – 126): “El actor peruano Amiel Cayo, en 2008, cuenta de su infancia una costumbre de Puno/Perú...: ‘...cuando fui a la casa de unos primos, estaban celebrando al Santiago, pero no había imagen, esa del santo en su caballo, y pregunté dónde está el santo y me dijeron allí, señalando una urna de madera con vidrio que tenía algodón adentro, ahí está el santo, ahí está Santiago, me decían. [...] Resulta que dentro del algodón estaba lo que había recogido el abuelo de mis primos, unos pedazos de metal fundido que se forman cuando cae el rayo en la tierra, lo recogen porque para ellos es Santiago.’” Algo semejante está en las palabras de Melchor Cappa, *paqu* (curandero) de Tocroyoc, provincia de Espinar, departamento de Cusco: “El Patrón Santiago es el rayo, Santiago Bala es su nombre del rayo o de esa bala y otros dicen “*Hanaq Pacha Bala*” [bala del mundo de arriba], y camina en un caballo blanco dicen” (en Cáceres Chalco, 2014).

<sup>255</sup> Cf. Anzola (2019). Peter Gose [1994: 205 y ss.], establece un interesante y revelador paralelo entre las *illas*, los *pagos* y los *potosíes*, i.e., la moneda de denominación colonial. El autor no lo trae a colación, pero recuérdese que la *Spondylus* hizo de moneda efectiva durante el incario prehispánico.

transcribe el testimonio de un pastor de puna sobre su captura, muy similar a como muchos guaqueros dicen que se obtiene una guaca:

Es mejor buscarla si uno es pobre... Cuando se camina por estos sitios se oye el ruido de los animales que están comiendo y se comienza a buscarlos antes de que entren al agua, al manantial o a las lagunas. Se les mira con cuidado y con rapidez se tira encima de ellos, ya sea una *inkuña* [manta tejida], donde se guarda la coca o la *ch'uspa* [bolsa tejida]. Si se acierta desaparecen los animales y en su lugar quedan piedras blancas o negras que todavía palpitan y están calientes<sup>256</sup>.

Aunque *enqaychu* como término parece provenir de tiempos poshispánicos más bien recientes (Urbano en Arriaga, 1999: xcvii), evidentemente se relaciona con *enqa* /*Inca* en cuanto principio organizador. Y como principio multiplicador, se trata de un concepto afín a *samiy* —probable cognado lejano de *kamaq*—, fuerza-sustancia que no sólo insufla la fecundidad a la hora de hacerse el recuento ritual del ganado, deseando su proliferación, sino que es “suerte de encontrar algún objeto de valor, suerte en la producción de la tierra” (Urbano, 1976: 176), fortuna o hado (Urbano, 1993). Algo que habitualmente ocurre cuando no se le busca o se le ambiciona. El padre Lira y Mejía Huamán (2008: 433) definen *sámi* como “Dicha, contento, ventura, felicidad, fortuna, bendición” y *samíncha* como “cierta ceremonia, en la que suele ponerse semilla en un lugar del campo que va a sembrarse y a la que se le derraman algunas porciones de chicha o de aguardiente, al mismo tiempo que se sopla hacia los *awkis*. Puede decirse que se trata de una liturgia de bendición”. Pero, agrega Urbano (1976: 137), *saminchay* (el acto de realizar la *samíncha*), también puede designar “la totalidad de los ritos ganaderos”.

En resumen: el resplandor es indicativo de la fuerza *wak'a* del mundo, de las montañas, y tiene un potencial que propicia la reproducción de la vida cuando es benéfico, o la propagación de la muerte cuando castiga, propiedades extensivas al hombre-*wak'a* por antonomasia, que es el Inca. En el caso de(l) Túpac Amaru, de seguirse este razonamiento, el *enqa* comportaría ambas actitudes, la beneficiaria y la destructora, que concretarían en la emergencia del *amaru*, toro fertilizante y al tiempo serpiente monstruosa y propiciadora de *pachacuti*. Ya antes propusimos que tal vez *amaru* fuera ante todo un concepto

---

<sup>256</sup> Véase igualmente a Allen (2021).



tropodinámico, que implicara cierto movimiento dador de Vida o de Muerte. “Tocar un *illa*, y morir y alcanzar la resurrección, es posible”, aseguraba Arguedas. Así ocurre con el rayo cuando por *samiy* toca a quien elige para ser oficiante de poder: a los *yachaq* o *yatiris*, que los mata, los reúne y los revive. Al parecer, Túpac Amaru II prometía a todos sus partidarios que todos los que murieran bajo sus órdenes habrían de resucitar y disfrutar de las “felicidades y riquezas” que les habían sido negados.

Pero retornemos a Capi, a 1707. Veníamos diciéndolo: en la somera descripción del ritual herético sobresalían el eclipse, la mesa, el resplandor, las *illas*. Y por supuesto, estaba la demanda de apartarse de la religión del conquistador, que era la misma que habían hecho las *wak'as* durante el movimiento del *Taki onqoy*, en la segunda mitad del siglo XVI. Todo esto que describía Esquivel y Navia ocurría en un lugar sagrado, doble o paradójico según se vea: una capilla. Como lo han demostrado con agudeza Fernando Cervantes (1997) para el caso novohispano e Ingrid Gareis (2008) para los Andes, aquí se hacía manifiesta esa característica disonancia entre las premisas morales y religiosas de los amerindios frente a la doctrina de la iglesia católica: en perfecta concordancia con un sistema de dualidades complementarias (en eterno *yanantin* y muchas veces en *tinku*), si había de rendírsele culto al Dios cristiano, también habría que hacerlo con Satanás, ya que de la existencia del uno dependía aquella del otro; para que existiera el bien, tenía que reconocerse la necesidad del mal. (Por no decir que, como lo formulan hasta el presente muchas versiones heterodoxas, ancladas en la llamada religiosidad “popular”, el demonio cumpliría con la buena labor de ocuparse de quienes pecan, aunque, claro, en este caso se trataba de un “demonio” que sólo lo era conforme la ideación occidental<sup>257</sup>.) Y todavía más al punto, si de día había de adorarse —probablemente con fe genuina— al Dios / *wak'a* de los españoles, de noche, o durante una situación

---

<sup>257</sup> Cf. Gareis (2008: 55 – 56): “En la segunda mitad del siglo XVII, los dioses andinos ya no se presentaban en figuras horripilantes, sino más bien como personas nobles, caciques, incas o también como angelitos muy bonitos. Algunos testigos afirmaban incluso que el ser sobrenatural se asemejaba a un español que llevaba vestimenta de religioso y hasta podía sostener una cruz en la mano. ...Esta transformación ocurrida en la imagen de los dioses andinos, al parecer se produjo con la intención por parte de los testigos indígenas de definir sus deidades más claramente como seres benévolos, de todas maneras distintos del diablo que siempre quiere el mal”.

excepcional como un eclipse —potente símbolo de encubrimiento, en cualquier caso—, tenía todo el sentido apelar a la *wak'a* propia más poderosa, al Rayo, al *apu* Santiago.

Para Esquivel y Navia, como de seguro para quienes procedieron contra los “hechiceros” que invocando a Santiago habían conmocionado la tierra (el sismo de Capi arrasó con la población entera,egó un centenar y medio de vidas e implicó el desbordamiento del río Velille), la aparición material del apóstol guerrero —o de una ilusión diabólica parecida a él, irónicamente análoga a su sombra en la magia andina— era un hecho de innegable realidad física, como de seguro lo era para los procesados que, en cambio, muy probablemente no le reconocían como demonio maligno sino como *wak'a* protectora. Pero también se sabe, a la luz de un reporte jesuita de 73 años antes, que en conciliábulos semejantes se podía apelar a la ayuda de sustancias especiales para propiciar el encuentro. Reza el informe del padre Francisco Patiño, incluso en la *carta annua* del Colegio del Cuzco para 1637, que en la ciudad de La Plata (la Sucre de hoy en día) se invocaba a Santiago mediante la ingesta de achuma (*Echinopsis pachanoi*), el mismo cactus de San Pedro que es el equivalente andino del peyote norteño. Los participantes, decía, armaban un altar con

una como ostia blanca y que puesta en un lugar adornado de varias flores y hierbas olorosas y la Achuma con sartas de granates y quantas que ellos mas estiman era adorada como Dios persuadidos que allí estaba escondido Santiago... dansaban y baylaban delante de ella ofrendaban la plata y otros dones luego comulgaban tomando la mesma Achuma en veuida que les priuaba de juicio ay eran los extasis y viciones, apareciaseles el Demonio en forma de Rayo, si auian de tener buen despacho ensu pretencion les mostraba jardines y florestas y cosas alegres y sino difunctos tendidos hombres ahorcados y cosas tristes...<sup>258</sup>

Y si no con achuma, como mínimo es de suponerse que para los tiempos de la Gran Revuelta se invocara al apóstol con la ayuda de licor; Tristan Platt (1997) estudió a fondo un ritual chamánico en Santiago de Pumpuri, ocurrido en 1971, en el que el *yachaj* (curandero) invocaba a los *jurq'u* —espíritus de las montañas al servicio del *Tata*—, ayudándose para ello con la ingesta de considerables cantidades de singani y etanol puro. En el caso cuzqueño de 1707, se reportaba el uso de chicha. Si persistimos en la idea del ancestro que toma

---

<sup>258</sup> Transcrito en Polia Meconi (1999: 468). La ortografía y sintaxis son las originales, pero hemos omitido aquí las abundantes barras oblicuas.

posesión de la persona en *machasqa*, “que está en memoria” con chuma o achuma, estas juntas nocturnas eran genuinos ritos de retorno y permanencia, oráculos que instaban a la insurrección o prometían auxilio, todo bajo el irónico auspicio del patrono de la conquista trocado en defensor de los indios. Y eso desde entonces hasta ahora. “En cierto modo”, escribe Carlos Mamani Condori (1992: 7), historiador y activista aymara, “fuimos condenados a habitar la prehistoria, y a conocer nuestro pasado tan sólo en formas clandestinas y ‘nocturnas’”. Pero ese “habitar la prehistoria” era y es también encontrarse con los antiguos, escucharles y mantenerles vivos, como *mallkus* que resurgen con cada borrachera. Ese pasado era y es la fuente de Vida y de Muerte, de resistencia y terror. La conquista obligó a que lo diurno se hiciera nocturno, así como a que el *k’uychi* se fuera al *Uku Pacha*, mientras que del *Kay Pacha* ascendiera hacia el *Hanan Pacha* el ominoso *yana k’uychi*. En esos y en otros oficios de sombras se mantenía el llamado a devolverle el color al mundo, a restituir “jardines y florestas y cosas alegres”.

Vale rematar con un último ejemplo sobre Santiago protector de indios. Es de 1811, lo cual demuestra la ubicuidad del tema en el imaginario indígena. Ocurrió un 10 de noviembre en Lircay, intendencia de Huancavelica, a unos 700 kilómetros al oeste de Cuzco. La fuente es un proceso judicial levantado *in loco* a petición del cura doctrinero, y fue transcrito detalladamente por Franklin Pease (2012a) y Lorenzo Huertas (2016). Aquí seguimos la versión del primero<sup>259</sup>.

La situación inicialmente era vargasllosiana: “Un cholo de diez y ocho años con su madre tuerta” —según reza el expediente— habían causado arrebato entre los indios, que pasada la media noche se habían tomado el pueblo “con sus tamborcitos, Canciones, y Campanilla pidiendo que se habriera la Yglesia, por que dicho cholo se intitula[ba] Santiago [y] quería predicar en el altar maior” (Pease, 2012a: 353). El orador, un fuereño que respondía al nombre de Pedro Alanya, traía consigo agua de una laguna vecina para regar el lugar que así “sin duda fructificaría y sería fértil” (354).

---

<sup>259</sup> Documento. Biblioteca Nacional del Perú, Lima. Mss. D-6588”, en Pease (2012a: 353 – 378).

Efectivamente, según varios testimonios, en días anteriores Alanya había logrado convocar a un tumulto considerable en varias juntas nocturnas en las que el santo se había hecho presente, y finalmente les había conducido a “la laguna Canlalay con cornetas, tambores que ellos usan, y doce muchachos que iban cantando canciones” (357), que al parecer no eran inteligibles en la variante local del quechua. Allí, el ungido y sus seguidores habían esparcido “en el circuito de la laguna ...dos cántaros de cocimiento de maíz traídos desde el paraje donde se celebraban” las sesiones de encuentro con Santiago y en las inmediaciones habían enterrado “doce conejos”, de seguro más bien cuyes, “abiertos por medio” (*ibid.*). Acto seguido, habían recogido el agua para llevar a la iglesia.

Pero antes de salir, como preparativo para auspiciar la ceremonia, todos se habían encargado de disponer una mesa ritual, en la que habían colocado “coca, vino, flores, varios granos en crudo, y otros alimentos cocidos que llamaban ofrenda” (356). También allí se habían servido del “cocimiento de maíz”,

...regando después con el agua de este cocimiento el suelo fuera de dicho rancho [...E]sta lluvia así llamada era para que en virtud de ella lloviera después: que todo lo dicho se practicaba de noche después de apagada la bela que antes se tenía encendida. ...[A]ntes de hacerse otro riego se hincaban todos y persignados resaban el Padre nuestro. [...E]n el intermedio de estar apagada la bela se le decía a todo el concurso ...que ya había comido Santiago de lo que se le había presentado: ...luego los representantes congregados dentro de dicha casa se ponían a mascar coca; ...después apagaban otra vez la bela y cerrando la puerta hacían que hablaban dentro; y ...después se anunciaba al concurso que habían venido los Guamanis (quienes entre ellos son entendidos por los cerros) y que habían pedido vino y otras ofrendas, ...después volvían a encender vela; y ...Pedro Alanya, que se decía pongo del Santo, y Nicolás Huacho [*su asistente —adenda nuestra*] decían al dicho concurso que los dichos Guamanis habían dicho que volverían al amanecer; ...concluido todo este acto (en el que también ponían dentro de dicha casa y sobre dicha mesa una cruz) se les anunciaba que se fueran a dormir (*ibid.*).

Otro testigo agregó que, cuando apagada la vela, todos habían escuchado una voz que les había dicho “*hijos llegó el tiempo de rrenobar los pasados, desde que me habían quemado en tiempo de Alanya los años fueron estériles y de hielos, y granisos*” (359; cursivas originales), parlamento algo arcano que más adelante complementó otro testigo, quien aseguró que en una de esas noches, con los demás escucharon

...una voz que desía haver vajado Santiago, quien les habló de adentro *Hijos míos bolbeos á Dios habéis de sembrar para mi Pongo, y darle el fruto que recogieses de ello, y no haciendolo no sereis dignos de mi gracia, tambien de resar para mis antiguos Pongos. En*

*tiempo de Vicente Alanya me quemaron por lo que me fui a Colcabamba. Ahora buelbo para que bolbais á los tiempos anteriores, ya que no pereceráis de ambre.* (362; cursivas originales).

Ante estas y otras revelaciones, las autoridades tuvieron por qué preocuparse e intervinieron en consecuencia. Al rompe, llama la atención la persistencia de la eficacia oracular: en 1811 sucedía fundamentalmente lo mismo que se reportaba para tres siglos antes y que seguiría ocurriendo dos siglos más tarde: el *wamani* /Santiago se apoderaba de uno de los oficiantes y hablaba a través de él. En ningún momento del documento transcrito en su integridad se asomaba la menor incredulidad por parte de los interrogados. Hoy en día sabemos que sigue ocurriendo lo mismo (p.e., en Salomon, 2018).

No es claro, en cualquier caso, si se trató de un auténtico connato de rebelión, o de una situación que se venía dando desde hacía tiempo, pues al fin y al cabo esa “buelta” de Santiago podía sugerir tanto un *pachacuti* en su instancia mayor como una renovación agrícola, la restitución del orden y de la fertilidad, acaso con arreglo al ciclo estacional. Lo radical y lo necesario se ayuntaban en las palabras del oráculo: había que honrar a los antiguos, había que “volver a los tiempos anteriores” para no padecer de hambre, pero bajo esta agenda extremada diera la impresión que subyacía la fórmula ritual, la oración, para de una manera mucho más pragmática, y tal vez anual, llamar a la lluvia.

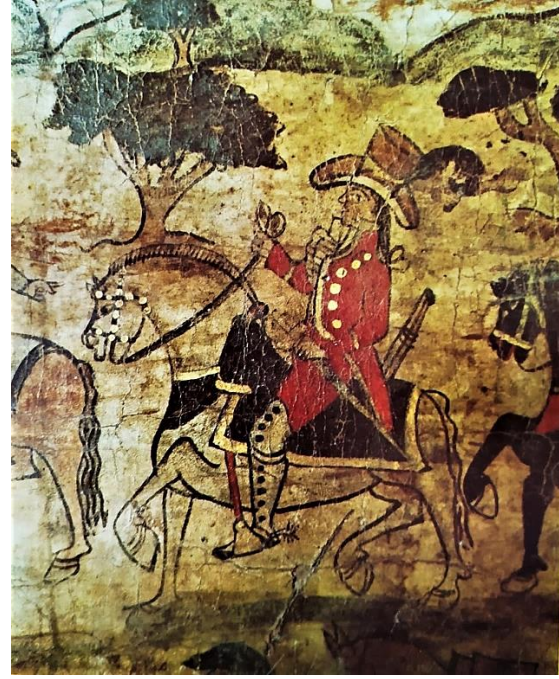
Franklin Pease interpretó el incidente de Lircay como parte de un “movimiento mesiánico” y se esforzó en demostrar una equivalencia, pero también una metamorfosis, de Inkarrí en Santiago. En esto último pudieran asistirlo tanto las referencias etnográficas de las que se sirvió en su texto —en especial, Fuenzalida Vollmar (1980)—, como, y tanto más, lo que hemos citado del trabajo de Escalante y Valderrama (1976), que aún no era público cuando Pease adelantó su análisis. Marco Curatola (1977:87) le siguió en esta aproximación. En la minuta del proceso hay, además, un detalle significativo. Según uno de los interrogados, un indio de la doctrina llamado Juan Anampa, Padro Alanya “previno a cincuenta y dos hombres contados y quatro mugeres, que nadie se escusase ir al lugar a donde los llevaba [*i.e.*, *la laguna*], porque si alguno lo hacía lo comerían los encantos de esos cerros” (Pease, 2012: 357); encantos que no tendrían por qué ser distintos a los “Guamanis” que otro indio

investigado, Manuel Tarrampa, sostuvo que en las sesiones nocturnas se les oía “conversar a los dichos nombrandose cada uno con diversos nombres de serros, Lachaqui, Canlalay, Huaquia, Ninaccasa y Choccllococha, Turpulla, Atunchuchupa” (360). De manera semejante a lo registrado por Platt (1997) ciento sesenta años más tarde, Santiago se hacía el vocero de las *wak’as*, los *apus* o los *wamanis*. Pero que de esto pudiera inferirse algo semejante a lo que (presumiblemente) ocurrió en el Taki Onqoy, hay mucho trecho. La glosa del proceso, el talante de las disposiciones comunica más el desconcierto de los sindicados ante la investigación y sus posteriores reprimendas —a las mujeres involucradas se les obligó a desfilarse públicamente con la cara tapada por su propio pelo, a los hombres se les condenó a entre 50 y 100 azotes, a Pedro Alanya se le remitió a trabajos forzosos en las minas—, que una convicción desafiante en algún *pachacuti*. No parecía haber en la secuencia de eventos un afán por darle la vuelta al mundo, así, en cambio, para las autoridades coloniales fuera motivo de alarma. Y esto es dicente: mucho más, creeríamos, de lo que se ha percibido en la mayoría de estudios que le han deparado atención a este suceso, la reacción descomedida de los españoles (de la República de los españoles, eso es: de los peninsulares en rigor y los criollos de entonces, todos ellos los *mistis* de después) da cuenta de su pánico a rituales como éste, en los que pareciera mantenerse en latencia el espíritu de la Gran Revuelta.

Tampoco parece que lo de Lircay hubiera sido parte de algún tipo de “culto de crisis”, motivado por la escasez o la sequía. Núria Sala i Villa (1989: 589) examinó las condiciones económicas de Huancavelica hacia 1811 y concluyó que estaban lejos de estar marcadas por la hambruna; más bien, todo lo contrario. Y aunque Luis Millones y Renata Mayer (2017:52) sostienen con sensatez que las bonanzas económicas siempre son ajenas a las comunidades indígenas, lo que se colige es más bien otra cosa: que, una vez más, Santiago —cuando menos en esta encarnación— obraba como protector de los indios, en este caso como garante de riego (cf. Gose, 2008: 266). *Amaru*, otra vez, ...y empieza a insinuarse otro motivo, el de Santiago como San Isidro, pero por lo pronto dejémosle ahí.

Más bien, saquemos de todo lo anterior la primera conclusión. Para la época de la Gran Revuelta hacía ya mucho tiempo que Santiago, o por lo menos cierto tipo de Santiago, no sólo había incorporado en la religión andina los atributos relativamente objetivos de Illapa,

que por igual protegía y destruía, sino que, asimismo, se había convertido en una *wak'a* familiar y tutelar, un *illa* traedor de fertilidad, un aliado en la restauración moral y material, un resucitador, un propiciador de abundancia, de *camac*, de *enqa*. Ese Santiago, *P'unchaw* o *Paña*, tenía como enemigos complementarios a los Santiagos que traían desgracia, que arruinaban las cosechas y que en esencia eran sombras para el maleficio, así por eso mismo fueran útiles para la magia ofensiva y nunca se desatendiera su pago por temor a su ira. Ese Santiago, el buen Santiago *P'unchaw* o *Paña*, era además el equivalente del buen *amaru*, si no era que ambas figuras se fundían en una sola. Y bien pudiera ser que igualmente fuera el Inkarrí, o como entonces se le conociera. Ese Santiago tenía por qué ser entonces ya no “Matamoros” o “Mataindios”, sino “Matagodos”, o sea, “Mataespañoles”; el enemigo de Españarrí. Aunque es difícil capturar al personaje más allá de las menciones indirectas (siempre se le refiere sin mayor sustento documental o etnográfico, cuando menos para los Andes), por lo menos se cuenta con dos presuntas representaciones suyas en platería, aparentemente cuzqueñas y de la primera mitad del siglo XIX, hechas en probable conmemoración de la Independencia. Como lo ha observado Cristina Esteras Martín (1993: 340), al contrario de las versiones Matamoros o Mataindios, estas destacan por la flema con que se retrata al santo: no lleva el arma enhiesta, descuellan en garbo él y su montura, no tanto pisotean como arrear al “español” (que bien puede serlo, en tanto no corresponde con como habitualmente se muestra a los “moros”, “indios” o “chinos”) con disgusto, pero sin necesidad de mayor gesticulación. ...¿Y no recuerda este personaje a otro con actitud equivalente?



**Figura 30 y 31**

*Izquierda:* Factor(es) anónimo(s), talleres plateros de las zonas de Cuzco, Puno o Arequipa, ca. 1834 - 1866

*Santiago "Mataespañoles"*

42 cm x 40cm x 17 cm

Museo de las Peregrinaciones y de Santiago, Santiago de Compostela.

*Derecha:* Presunto retrato de Túpac Amaru II.

Detalle de *La victoria de Sangará,*

obra atribuida a Tadeo Escalante (ca. 1815).

Témpera sobre cuero de cabra; dimensiones desconocidas.



\* \* \*

...ya no tienen los indios fuerzas, ni ganados de donde soportar tanta carga<sup>260</sup>

...aun sus naturales notados de timidez y cobardía, hallan en jugar toros suma delicia. ...Juegos crueles, deleytes sanguinarios, religión impia, fiereza humana...

Ignacio de Castro (1795: 148 - 149), *Relación de la fundación de la Real Audiencia de Cuzco en 1778...*

Ciertamente, en el cuadro de Sangarará no aparece el posible Amaru pisoteando o aguijando a un español, pero, como en varias representaciones del santo guerrero en la emblemática (y, hoy en día, históricamente dudosa) batalla de Clavijo —la victoria asturiana del 844 contra los sarracenos, célebre porque en la misma se hizo presente Santiago con su espada implacable y su corcel blanco—, al fin y al cabo, en el contexto de la imagen sus hombres están matando españoles por decenas<sup>261</sup>. La encarnación de Túpac Amaru II como Santiago

---

<sup>260</sup> “Testimonio de los Autos seguidos por recurso hecho por los caciques de los pueblos de Huayllamarca, Totorá, Chuquicota provincia de Carangas sobre los violentos y excesivos repartimientos que les ha hecho su corregidor, don Joaquín de Areizaga [1762]”. A.G.I. Charcas 592, 4: 3, citado en Golte (2016: 146).

<sup>261</sup> Quepa señalar, en cualquier caso, que las descripciones contemporáneas del Inca podían variar sustancialmente en detalles relevantes. Según cierto “capítulo de un diario de Arequipa de 4 de enero de 1781” (en DHSTA: 11): “Tupac-Amaro iba en un caballo blanco, con aderezo bordado de realce, su par de trabucos naranjeros, pistolas y espada, vestido azul de terciopelo, galoneado de oro, su cabriolé en la misma forma, de grana, y un galón de oro ceñido en la frente, su sombrero de tres vientos, y encima del vestido su camiseta, ó *unco*, figura de roquete de obispo, sin mangas, ricamente bordado, y en el cuello una cadena de oro, y en ella pendiente un sol del mismo metal, insignias de los príncipes, sus

es consistente con el ya demostrado continuum entre *amaru* e *Illapa*, y esto, a su vez, le otorga un sentido más profundo al reportado acto de amarrar los Santiagos “españoles” que, por demás, debía haberlos a granel en las iglesias. (Ya habíamos mencionado en el capítulo anterior la connotación brujesca de “amarrar”, que implica anular la voluntad de quien se embruja y doblegarla a favor de quien hace el hechizo. Frente al “amarre” que comportaba el endeude del reparto, también en este nivel podía ocurrir esa neutralización de las providencias de Españarrí y sus emisarios. En cualquier circunstancia, no parece haberse imaginado lo difícil que resultara hacer esos amarres, a menos que a las figuras muy sugestivamente se les rompieran o separaran los brazos.) Pero, además, la ambigua simbología del santo y la ubicuidad de su nombre podían decirle muchas cosas al Inca o sus seguidores. Él había aspirado a ser marqués de Santiago de Oropesa; en Sangarará, a su manera se reactuaba el “triumfo” español del Surturwasi, en 1536, cuando el apóstol y la Virgen habrían salvado a los conquistadores del fuego incitado por Manco Inca (padre de Túpac Amaru I) al alzarse en armas, pero ahora a favor de los indios que lograban consumir el incendio. *Paña* Santiago contra Santiago, patrón de España.

De hecho, Juan Carlos Estenssoro (1993) llegó bastante lejos en la identificación del Amaru como el santo guerrero, pero no reparó en la multiplicidad de Santiagos —cuya existencia para el siglo XVIII resultaría plausible— y, por ello, entendió más el cuadro sobre Sangarará y los desaparecidos retratos del Inca, pintados, o eso se supone, por Antonio Oblitas, como referencias irónicas al numen de los españoles: una “reversión de uno de los símbolos de la conquista”, “temido como aliado del poder colonial y del panteón cristiano” (166), lo cual bien sabemos que ya para entonces no lo era necesariamente. El mismo autor trae a colación un ejemplo interesante, suministrado por Gabriela Ramos: “En 1781, Juan de Dios Pereyra, párroco de San Jerónimo, mandó pintar y colgó en su iglesia un lienzo en el que se veía a ‘Santiago pisando las cabezas de Túpac Amaru y sus hermanos’” (*ibid.*). De proseguir en nuestra hipótesis, podríamos decir que por un Santiago Matagodos, uno Matatupamaros. En

---

antepasados.” Ni vestido azul, ni tricornio, ni cabriolé, ni mucho menos indumentaria indígena tiene el jinete del cuadro de Sangarará. Pero hay que insistir en que este vestigio, en su factura muy posterior a los cruentos hechos 1780, no sería sino una idealización y, tanto más, una factible alegoría jacobea del Inca. Y que el “retrato” arequipeño tampoco tiene por qué ser tomado como fidedigno.

vez de Matamoros, *Matamarus*<sup>262</sup>. También se sabe que, luego de renunciar el caudillo a caer sobre Cuzco, se organizó una procesión solemne con varias imágenes procedentes de la Catedral, entre las que estaban Santiago, el Señor de los Temblores y San Miguel arcángel (Amado Gonzáles, 2017: 234). Esta es una triada frecuente en los sistemas andinos de curación, beneficio y maleficio de nuestros días; puede que ya para entonces estuviera en uso. Su efecto salvífico bien pudiera haber sido compartido, aunque de manera marcadamente distinta, por criollos e indios adversos al Inca. Igual, eran indios auxiliados por Santiago los que le habían impedido tomarse la ciudad, o eso se decía. Supuestamente había aparecido en ayuda del ejército comandado por Mateo Pumacahua y Nicolás Rosas, cacique de Anta, y con ello había preservado a Cuzco de la ocupación rebelde<sup>263</sup>.

---

<sup>262</sup> No es esta la única situación en la que la figura de Santiago se ha fundido con la de un rebelde popular y defensor de los indios. Monterrosa y Talavera (2002: 134 – 137) muestran cómo en Temoaya, en el estado de México, la socorrida efigie ecuestre del apóstol es vestida de charro y a menudo es identificada por los lugareños como la imagen de Emiliano Zapata.

<sup>263</sup> Raúl Carreño-Collatupa (2020) reporta la interesante existencia de una pintura rupestre en el macizo de Andasco, provincia de Calca, departamento de Cusco, de datación periférica a 1780 y al cual conocen los comuneros de la vecina Chaupiquaqa como Túpac Amaru. Se trata de “un pequeño panel ...con varios personajes tocados de diversos modos, señalando a un jinete en caballo al galope, casi rampante, con un extraño arreo cefálico” (5), que vendría a ser un “tocado fabricado posiblemente con cuernos de taruka (*Hippocamelus antisensis*) [venado andino o huemul del norte – adenda nuestra]. ...En el panel hay otros tres jinetes muy esquemáticos (uno al parecer, con bicornio), tres soldados conduciendo a un prisionero hacia una cruz potenziada, dos soldados y otras tres figuras humanas, dos de ellas en gesto quizá danzante” (*ibid.*). La interpretación del geólogo cuzqueño es que esta insólita imagen no representaría a José Gabriel Túpac Amaru, sino a su primo Diego Cristóbal Túpac Amaru (*vid. infra*) quien fue el encargado, durante la segunda fase de la Revuelta, después de la fallida toma de Cuzco, de controlar la zona donde hoy en día se encuentra el conjunto litografiado. La figura sobre un caballo e incluso los cuernos aludirían de una manera u otra a Santiago *Illapa*: el corcel por sus más bien evidentes connotaciones, las astas en cuanto algunos rituales sugeridos en el manuscrito de Huarochirí indicarían la relación entre la taruka y las *wak'as* hijas del rayo. Al respecto, se nos antoja que, más allá de este vínculo, ciertamente la encornadura puede fácilmente representar la inversión de un rayo ramificado. Muchas de las deducciones de Carreño-Collatupa coinciden con las nuestras; sin embargo, por lo que hemos venido argumentando, no creemos que la imagen “retrate” a “alguien” específicamente, ni a Diego Cristóbal o al Inca, sino a un personaje-cargo-concepto-*wak'a* que, efectivamente, bien pudiera ser Túpac Amaru – Santiago – *Illapa*. El caballo parece tirando con su cola de lo que el autor considera que es “otro jinete más esquemático situado debajo” (*ibid.*). Pero esta segunda figura no deja de recordar también a un arado, de tal suerte que pareciera que el caballo le halara, que más que combatiendo estuviera labrando. Por lo que se verá enseguida, esto pudiera entrañar otras connotaciones. Igualmente, en un fascinante y prolijo artículo, Gallardo, Castro y Miranda (1990) analizaron un complejo más amplio de petroglifos de “jinetes sagrados” en el desierto de Atacama y concluyeron que en su mayoría parecían representar de manera asaz estilizada al apóstol Santiago, en su versión protectora. De hecho, y en tanto esta misma zona se vio fuertemente afectada por las réplicas de la Gran Revuelta, al paso sugieren una potencial conexión entre el movimiento y estas representaciones, y más aún, la posibilidad de “un nexo entre el Inka Túpac Amaru y Santiago Apóstol, convenientemente silenciado por la administración colonial” (40), idea que, empero, no desarrollan más allá de este aserto.

Aunque la comparación entre el cuadro de Sangarará y la efigie del Matagodos no puede ser sino conjetural en extremo, no está de más reparar en que habitan un universo estético semejante: las figuras son estilizadas en ambos casos, algo chinescas inclusive; menos amedrentadoras que protectoras. El Santiago argénteo tiene un aire entre irónico y bonachón, amén de un volumen ventral que no dejan de sugerir a un *Ekeko*: ese ser *illa* del mundo aymaraparlante, inmensamente socorrido en nuestros tiempos, que sobre su rechoncha forma va cargado de los bienes necesarios para la Vida y es por antonomasia el propiciador casero, la *wak'a* familiar, de la abundancia y la fecundidad. Empero, la popular efigie de hoy en día, bigotuda y boquiabierta, a la cual se le da de fumar a guisa de pagamento; grotesca, burlona, tocada con su chullo, ahíto de billetes, espigas, granos, caramelos, balones de fútbol, ollas de comida, electrodomésticos en miniatura, instrumentos musicales, tiquetes aéreos, amuletos, cruces, hierbas mágicas y medicinales y, claro, trago, no parece haberse decantado iconográficamente sino hasta tiempos relativamente recientes. El *Ekeko* colonial y temprano republicano parece haber sido menos abigarrado; al principio mantenía una prominente joroba y un enorme falo (era todo un *wak'a*, en casi todas sus acepciones), y con el tiempo decantó en un hombrecito panzón y chacotero, coronado por un sombrero muy similar al de la escultura de Santiago Matagodos. Desde principios del siglo XX, la versión popular y oficial sobre el *Ekeko* (p.e., en Siles, 1981), hasta donde nos consta muy difícil de comprobar por la vía histórica, decantó en que sus facciones actuales fueron las de Sebastián de Seguro, hábil e implacable sofocador de la revuelta katarista en La Paz, de la que era comandante militar. Pero, la verdad, poco se compadecen con los retratos que se conocen del brigadier e, irónicamente, más bien ahora abundan imágenes conjeturales de Túpac Katari, especialmente como monumentos públicos, donde su parecido con el *Ekeko* es notable. Bien visto, tiene poco sentido que a un español como Seguro, cincelador de las despiadadas medidas contra todo lo indígena al cabo de la Gran Revuelta, se le hubiera perpetuado en la forma del pícaro y risueño multiplicador.

¿Sería muy arriesgado, entonces, adivinar en este Santiago Matagodos un modelo transicional hacia la representación contemporánea del *Ekeko*, una aleación de dos motivos tutelares? Se ha supuesto, a partir de una inducción dada por Bertonio, en 1612, que *Ecaco* —el mismo, en otra grafía— era otro nombre para *Tunupa*, deidad mayúscula muy antigua,

florecente durante el periodo de los señoríos lacustres aymaras (ca. 1200 – 1438), que en palabras de Huáscar Rodríguez García (2007: 222) era “divinidad polimorfa, señor de las aguas terrestres ..., así como del fuego y de las aguas celestiales, ...igualmente capaz de enviar y detener el rayo, la lluvia, la nieve o el granizo. [...U]n héroe cultural, curandero milagroso y predicador de alguna ley moral”. ...Todos estos atributos que, por supuesto, suenan familiares<sup>264</sup>.

No obstante, a Tunupa se le vino a asociar, no con Santiago, sino con Santo Tomás apóstol y con San Bartolomé. Igual, con el primero Santiago comparte su talante peregrino y con el segundo —aunque por razones muy distintas— el “arma” en alto, que en el caso de Bartolomé es el cuchillo de su martirio. Las motivaciones, los intrínquilis y los desarrollos de esta derivación hagiográfica dual las desentramó con brillantez Thérèse Bouysse-Cassagne (1997) y no vienen muy al caso aquí, pero sí, en cambio, vale poner de presente cómo la traducción compleja del santoral cristiano implicó a veces situaciones como éstas, en las que de una misma entidad andina podían derivarse distintas versiones de un solo santo con temperamentos y funciones marcadamente distintos, o varios santos que, en cualquier caso, podían fácilmente mudar entre sí o fundirse en uno con atributos de ambos. Así, por ejemplo, Juan Sebastián Anzola (2019) reporta cómo en Córdoba, en nuestro Sur andino, en el departamento de Nariño, donde queda el resguardo indígena pasto de Males, San Bartolomé adquirió unos poderes muy similares a los de, dígame, el Tata Bombori: “tiene su carácter y hay que saberlo tener cuando lo van a velar, porque puede traer desgracias” (129), comentaba la hija de su último síndico. Castiga con granizo y truenos, produce incendios; “cuando se pone bravo se desquita con los animales y los cultivos” (130). Milita incondicionalmente a favor del partido liberal: para él el azul es una ofensa y castiga a quienes le hacen ofrendas que contengan ese color. Doña Omaira Arteaga le contó a Anzola cómo el “San Bartolo”

---

<sup>264</sup> “Tunupa aparece como una divinidad no solamente compleja, sino polimorfa, cuyos poderes son desplegados bajo formas cambiantes, según el contexto: a la vez dueño del agua terrestre (él abre el eje acuático) y dueño del fuego celeste (él envía o detiene el relámpago). Entre los aymaras actuales, Tunupa es venerado, precisamente, como un dios del relámpago y del trueno, en lo que se funde con ...Illapa, él también dueño del agua celeste (lluvia, nieve o granizo)” (Wachtel, 1989: 854). Cf. Ponce Sanginés (1969), para quien Ekako, Tunupa e Illapa / Santiago son metamorfosis de la misma entidad, Demarest (1981) quien lleva esta asociación aún más lejos, sustentando que Illapa / Tunupa es el demiurgo Viracocha, y Medinacelli (2012).

salvó a los indios de la parcialidad durante la Guerra de los Mil Días, de seguro durante el combate entre las fuerzas irregulares de Avelino Rosas y las gubernamentales de Gustavo Salvador Guerrero, el 19 de agosto de 1901. De manera previsible, el santo favoreció a los liberales apareciéndose ante los defensores del régimen, encegueciéndoles con un resplandor que surtía el efecto de hacer ver a los rebeldes mucho más numerosos de lo que eran (típico milagro de *illa*, valga decir). Rosas, efectivamente, ganó ese lance y, aunque al otro día fue derrotado en Puerres, el santo al fin y al cabo no lo protegía a él sino a los indios.

Lo dicente es que San Bartolomé no es un santo guerrero o asociado a oficios militares, como pudiera serlo Santa Bárbara, de tal suerte que lo que resalta en su conversión a *wak'a* protectora e irascible es la transferencia de ciertos atributos, en principio jacobeos, pero en últimas propios de la cerámica andina<sup>265</sup>. Tanto que también es *illa*: a Natalia Ortiz (2016: 136) le dijeron allí mismo, en Córdoba, que “cuando no le acaban con gusto la fiesta”, “San Bartolito” “les quita lo que tienen en cuestión de animales”. Obviamente sucede lo contrario si se le festeja como a él le gusta<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> Por demás, sorprende que en la asunción de Tunupa como San Bartolomé no se hubiera tomado en cuenta su otro habitual atributo iconográfico, que es su propia piel después de haber sido desollado. El cuchillo que porta es justo el símbolo de ese martirio y de allí que sea el santo patrono de los curtidores. Entre varios pueblos prehispánicos andinos y del andén pacífico más hacia el norte, el desollamiento ritual de los enemigos importantes (*aukas*) era frecuente, como habitual era hacer tambores con sus pieles (cf. Páramo Bonilla, 2009: 119 – 126). Diera, pues, la impresión, de que, en la transferencia de propiedades entre un arquetipo y otro, natural a cualquier proceso sincrético o de mestizaje simbólico, sólo ciertas características hallan traducción eficaz, de seguro las que mejor encajan con los atributos de las entidades indígenas. Por ello, en cambio, a San Bartolomé pudo asociársele en México con Xipe Tótec, “Nuestro Señor el Desollado”, deidad mexicana de la agricultura, de la fertilidad, de los orfebres y también del rayo, representado con una piel humana ajena cubriéndole su cuerpo y rostro (Monterrosa y Talavera, 2002: 38). No así sucedió con Santiago, quien no parece haber encontrado equivalencia para sus propiedades cerámicas entre el panteón mexicano, ni siquiera en Tláloc, dios de la lluvia, del rayo, el trueno, el relámpago y los terremotos, pero sí, al menos parcialmente, para su condición militar en Huitzilopochtli, importante dios del sol y la guerra (cf. Fagetti, 2003).

<sup>266</sup> La ubicuidad de San Bartolomé / Bartolito / Bartolo se demuestra con lo reportado por Lucila Bugallo (2021: 152) para las tierras altas de Jujuy. Allí, San Bartolo funge como el patrono de los *tapaos* o *tupuncos*, que son entierros de plata “y se les puede identificar por una luz azulada e intermitente que producen, denominada ‘fuegos fatuos’”. El 24 de agosto, día de la fiesta del santo, se sale a buscar los *putuncos*.

En el Sur andino colombiano no parece existir, en cualquier caso, una explícita devoción por Santiago, aunque sí abundan las *wak'as* hechas santas o santos<sup>267</sup>. “*Taiticos*”, les llaman (cf. Reina 2010). Son santos remanecidos, producidos por la misma tierra, que un buen día aparecen en una zanja o cuando se ara un surco o se le prepara para la siembra. La historia suele correr en estas líneas: alguien —habitualmente es un hombre— se halla trabajando la tierra cuando topa con una figura en miniatura de cuerpo completo, una imagen de bulto aún medio sepultada. Supone que se trata de un juguete que algún niño habrá dejado y procede a volverlo a enterrar o a dejarlo escondido para recogerlo luego y llevárselo a su prole. Pero esa noche, durante el sueño, la misma figura se le aparece y le revela su verdadero nombre: San Francisco, Santa Ana, Niño Jesús, San Nicolás, etc., y le manifiesta querer que le lleve a su casa, ya no como muñeco sino como ser protector a cambio, claro está, de que se le haga un altar, se le celebren fiestas, se le hagan ofrendas, hechos para los cuales alguien (por lo general quien le encontró) asume el cargo de síndico. Con respecto a cómo se interpreta el fenómeno entre las comunidades indocampesinas, aplica en su conjunto lo que describe Beatriz Nates (2002: 87 – 89) para el Macizo colombiano:

Para algunos comuneros, los *santos remanecidos* fueron desde otrora venerados por los *tapuncos* o antepasados... La ubicación de los antepasados junto a los *remanecidos*, sirve a los nativos como prueba de que estos *santos* no fueron traídos por los españoles, sino que ya existían, y que al momento en que los *tapuncos* se sepultaron bajo tierra huyendo de los españoles, los *remanecidos* también se ocultaron, pero luego reaparecieron, “*se remanecieron*”...

“Estos santos son vivos, humanizados totalmente”, agrega la misma autora (89), “se enfadan, se vengán y ...cuando entran en cólera hacen llover, transforman la atmósfera”. Alguien le cuenta que “para aumentar la fe, ...propagan el fuego, traen la rayería” (*ibid.*). Empero, Nates no observa que los remanecidos ocurren como semillas, como *mallkis*. Son unidades de vida latente que brotan cuando la tierra ha sido *cuteada*, cuando se le ha dado *vuelta*. Según la lectura que ella misma adelanta en el Macizo, el papel de las semillas es fundamental para *amansar*; para “recobrar como manso un territorio que en la Conquista se volvió *bravo*”

---

<sup>267</sup> Nates (2002: 54) menciona la existencia de un “Santo Santiago” remanecido en Santiago del Pongo, Cauca, en el Macizo colombiano. No obstante, no poseemos mayor información al respecto, salvo porque la misma autora menciona que su fiesta se celebra en el consabido 25 de julio (61).

(125), cuando el mundo se volvió “*enredado*” y “*oscuro*”. Algo afín puede suponerse que pasa con los *taiticos* remanecidos: son retornantes de tiempo. Desenredan, alumbran<sup>268</sup>.

Peter Gose (2016: 12) anota que en tiempos prehispánicos y tempranocoloniales, en los señoríos o ayllus andinos

los muertos momificados mediaban el acceso de los vivos a las distantes fuentes de agua que eran claves para la práctica agraria (Gose, 1993). Durante los eventos estacionales de culto a los ancestros, los vivos bebían copiosamente en nombre de los muertos y hasta danzaban con ellos cargados en sus espaldas, en la espera de que estos les dieran en retorno fertilidad agraria y comunicación oracular. ...Los ancestros fundadores personificaban no sólo el patrimonio y la soberanía de los ayllus, sino sus relaciones con el afuera. De hecho, una característica definitoria de los *mallkis* era que siempre venían de algún otro lugar y viajaban a los lugares donde habrían de fundar grupos de descendencia.

Todo esto pervivió en semilla y remaneció con los *taiticos*.

---

<sup>268</sup> Otro investigador intensivo de la sociedad yanacona del Macizo, Carlos Vladimir Zambrano, se ha esforzado particularmente en definir la naturaleza ontológica de este fenómeno: “Conceptualmente, *remanecimiento* indica ...la redefinición y construcción mítica que coadyuva a la formación de la etnicidad por la vía de la apropiación étnica de la imagen religiosa” (Zambrano, 2000: 20). “[S]i bien remanecido es una palabra en desuso, no es un arcaísmo del español: en el Macizo [*y en general, en el Sur andino, agregaríamos nosotros*] tiene sentido y vigencia asociada a los santos propios. ...A la par que simboliza un momento de cambio, el remanecimiento incorpora las permanencias como elementos para la interpretación de las dinámicas de identidad. ...Remanecido es una palabra que valora un fenómeno de importancia colectiva. Significa... ser nativo de un determinado lugar: comunica el sentido de pertenecer a un territorio, de fundarse en un sitio y de organizarse en un espacio” (Zambrano, 1997: 294). No obstante, hay un punto en el cual Zambrano es ambiguo y que, en general, como ya lo sugerimos arriba, no se toma en cuenta a la hora de explicar estas telurofanías. Los remanecimientos no son hechos mágicos; no, al menos, si por ello se entienden como situaciones que se salen del cauce natural, que son “sin tiempo y sin historia” (277). Son mágicos siempre y cuando se reconozcan como parte de un mundo que es *del todo mágico*, que se halla *encantado* y cuyos resortes se encuentran en la voluntad de las fuerzas del Mundo, por ejemplo, en las *wak’as*, que en sí mismas son salidas del cauce natural y aun así son inherentemente naturales. Dentro de esas percepciones y experiencias del mundo que aún admiten ser entendidas como “animistas” o “místicas”, están —de eso estamos convencidos— las sociedades indocampesinas andinas y, en consecuencia, en su cosmología los remanecimientos ocurren no como hechos inesperados sino, al contrario, como del todo esperados, así no se sepa cuándo han de suceder. De allí que insistamos en que su emergencia hace parte de una concepción seminal del devenir, que contiene al mundo en su totalidad y, por lo mismo, al cíclico brote no sólo de *taiticos* sino de pequeños y grandes *pachacutis*.



\* \* \*

*It's not just the past you think of, as you ride these fields.  
It's what's latent in the soil, what's breeding...*

Hilary Mantel (2012), *Bring up the bodies* <sup>269</sup>

Conforme pasa el año, los *taiticos*, ya acomodados en el hogar de su escogencia, se desplazan por entre las casas de la vereda, se les lleva en procesión durante su particular fiesta o se les lleva a otros jolgorios, incluso en Ecuador, cruzando la frontera. Son “andariegos”. Se especializan. En el resguardo pasto de Pastás en Aldana, Nariño, donde en varias ocasiones trabajé con mi compadre Luis Alberto y nuestros estudiantes, se encuentran, en sendas veredas: “Santa Anita, patrona de las parteras, ...San Rafael, que responde las preguntas de sus devotos a través de sus síndicos, y San Nicolás, que siempre se aparece en sueños” (Ortiz, 2016: 129), amén de San Francisquito, en la vereda La Laguna, que es el más “milagrosito” y fundamental para traer la lluvia en algún momento de la última semana de septiembre y la primera de octubre<sup>270</sup>. Este es otro taitico temperamental. Según la antropóloga pasto María Inés Reina (2010: 43 – 44), nativa del mismo resguardo, San Francisquito

es considerado patrono de los indígenas, protector de la naturaleza y dador de alimentos, dueño de los animales y de las plantas; por eso se tiene para el alimento diario la expresión popular de “San Francisquito bendito, que alcance para todos”, ...que se escucha cuando se siembra, se reparte comida etc.

El señor Campo Elías Casanova relató la historia del por qué San Francisco es el dueño de la naturaleza: “Porque Dios quería que en el mundo las personas comieran una vez al día, pero

---

<sup>269</sup> “No sólo se piensa en el pasado, cuando se atraviesan estos campos. Está lo que late en la tierra, lo que se está criando en ella”. El original aparece en Mantel (2012: 8).

<sup>270</sup> El más prolijo análisis de la fiesta lo adelantan Guzmán y Martínez (2019); les sigo de cerca, así como a Clavijo (2012), Galindo (2012) y Ortiz (2016), con quienes quien aquí escribe registró la celebración en 2011. Mi lectura difiere en algunos aspectos con las suyas, o repara en detalles distintos, pero sin su sensibilidad y elucidación mi descripción y argumento se hubieran empobrecido enormemente.

San Francisco peleó y se enfrentó a Dios diciendo que eso era injusto y que teníamos que comer tres veces al día y así fue”. . . .La gente cree en el santo por sus milagros, pero también teme por sus castigos. Cuando una persona le pide algo al santo, él le da, pero a cambio debe asistir a su fiesta con devoción y alegría, de lo contrario tendrá castigo.

“Patrono de los indígenas, protector de la naturaleza y dador de alimentos, dueño de los animales y de las plantas”: no es un detalle menor que el hipocorístico de Francisco sea “Pacho”, masculino de *pacha*. Y hete aquí que en la fiesta de San Francisquito se encuentra Santiago. Pero no como el santo guerrero, ni siquiera como *él* en alguna versión explícita, sino como San Isidro Labrador. Desde dos días antes de la celebración —el ciclo completo dura nueve días con sus noches—, ocurre que una procesión recoge al taitico en su capilla de La Laguna, luego de celebrar una misa sin cura, y lo lleva en andas, en una litera de cristal, a ser agasajado y velado en casa de quien ese año ejerce de síndico. Al otro día, se le transporta de nuevo al templo, se le hace misa en la noche (con un cura hostil que desapruueba estos ritos por considerarlos paganos) y al día siguiente ocurre la fiesta en propiedad. Ya en esa ocasión, en la entrada de la iglesia, las familias cuelgan baldes, “chozas” y “castillos” —estructuras de madera— repletos de frutos de la tierra de todos los pisos térmicos (frutas, gramíneas, tubérculos, hortalizas, legumbres), golosinas, *chupil* (el muy poderoso destilado alcohólico local), panes, refrescos y hasta cuyes<sup>271</sup>. Son ofrendas para el santo, pero quien quiera llevarse uno o varios puede hacerlo, con la condición de que habrá de reponer el doble

---

<sup>271</sup> Anotan con perspicacia Guzmán y Martínez (2019: 220): “En los tiempos de antes, los baldes y canastos eran vasijas de barro llamadas *ollas encantadas*; escondían algún tesoro comestible. Doña Tulia Piarpuzán recuerda que jugaban a romperlas mientras todavía estaban colgadas, como si fueran piñatas. Sabemos que las ollas encantadas eran como los *infieles* (vasijas de barro con las que se enterraron los indígenas a la llegada de los españoles en el siglo XVI) que hoy adornan algunas de las casas de quienes fueron gaaqueros. Siendo así, se trata de tesoros misteriosos que cuelgan en la capilla del Taita Guaca por excelencia”. Las mismas autoras reportan la existencia de fiestas semejantes en otros resguardos y municipios del pueblo pasto. A ello le agrega la antropóloga pasto Yorely Quiguntar (2020: 50) esta interesante observación: “‘Un castillo [*también*] son las chispas que salen de las brasas o la leña al encender el fogón en las cocinas. ‘Ve ahí el castillo’ decía don Julio Paguay mirando el fogón de su casa”. También son frecuentes los castillos de pólvora en varias celebraciones. Y, como lo señala la misma autora, los castillos son *jucos*: estructuras huecas llenas de fuerza, como los canutos metálicos con los que se transmite el aliento para alentar la llama del fogón —también llamados *jucos*—, o como los volcanes, henchidos de agua, riquezas u otras materias pesadas o fuertes prestas a volcarse (Guzmán y Martínez, *op. cit.*: 239). En síntesis, refulgen y están llenos de fuerza transformadora y propiciadora de abundancia o destrucción; son *illas*, son *wak’as*.

de lo mismo el año siguiente, cuando *vuelta* vuelva a acaecer la fiesta. Sobrará decir que, de no cumplirse con el compromiso, la ira de San Francisquito no se hará esperar.

Todo a lo largo de esta secuencia, desde la noche anterior, al taitico lo acompaña un conjunto de música tradicional —de flautas traveseras y tambor “de yegua”— y uno de danzantes. Allí está San Isidro. Le acompañan un angelito vestido de blanco, personificado por un niño o una niña, dos toros llamados “Granodioro” y “Veneno” (hombres con coloridas *cabezadas* o máscaras de morlaco, cornamenta florida, ojos hechos en espejo y una larga y policroma crin de cintas que les cae por detrás hasta más debajo de los muslos, camisa vistosa y con pulseras de cascabeles en las pantorrillas), y dos caporales o “alguaciles” de sombrero y pantalón claros, camisa roja y la cara tiznada —por lo que se les conoce como “negros”—, apertrechados de rejo de enlazar y machete. Uno de ellos lleva en su mano un *chucur* disecado: la comadreja colombiana (*Mustela felipei*) que “se encuentra en las cuevas de las zanjas” y se dice “que mata a los cuyes sacándoles el tuétano, succiona todo lo que tiene adentro y los deja sin vida” (Galindo, 2012: 28), o sea, que en sí misma parece la encarnación de una forma de *solimán*<sup>272</sup>. El otro negro lleva una raposa (*Didelphis marsupialis*): animal que en la cosmología andina ecuatoriana se considera “brujo” porque “es muy ligero, difícil de cazar, ...es capaz de morder cuando se enfrenta al individuo, tiene mucha astucia para engañar al campesino y hacerle descuidar sus animales” (Pérez Guartambel, 2010: 344), ya que alela con su mirada. Como es fácil percatarse, todos estos son atributos del *amaru wak'a*; de hecho, los pastos ecuatorianos consideran que la raposa es el “perro” de la Mama Huaca, suerte de mujer que es espíritu del monte, canfbal y de vagina dentada, que vive en las entrañas de un cerro y custodia un enorme tesoro.

---

<sup>272</sup> Sobre las distintas connotaciones de la comadreja en la fiesta y el parentesco andino, cf. Guzmán, (2014: 45). Precisemos, en todo caso, que en el Sur andino colombiano por *guaca* se conoce el tesoro enterrado de tiempos prehispánicos o republicanos; el concepto *wak'a*, en cambio, se manifiesta en toda su complejidad en varias nociones tales como “gentiles”, “infieles” o “taiticos”.

San Isidro en cuestión también porta cascabeles en las pantorrillas y tiene la particularidad de lucir un chambergo (con un gran espejo en la visera plegada) y, en general, un atuendo que mucho más recuerdan a Santiago que al Labrador<sup>273</sup>.



**Figura 32**  
Fiesta de San Francisquito en La Laguna  
(Aldana, Nariño, 2 de octubre de 2011):  
San Isidro baila con “Veneno”, mientras “Granodioro” y un negro les dan vuelta.  
Fotografía tomada por el autor

---

<sup>273</sup> En la ocasión presenciada en 2011, le correspondió hacer de San Isidro a don Miguel Erika (q.e.p.d.; quien con triste ironía, al parecer fue asesinado en 2015 por un abigeo) y de “negros” a los primos don Manuel Erika y don Segundo Chalapud. Un año más tarde, don Manuel Erika resultó golpeado por uno de los toros en un baile, se enemistó con el que lo lesionó y con el resto de danzantes, y se retiró del cargo. A ellos y, en general, a todos los danzantes y fiesteros de San Francisquito, todo mi nostálgico reconocimiento. (Agradezco a Laura Guzmán Peñuela haberme refrescado los nombres y puesto al día sobre sus vidas.)



**Figura 33**  
Fiesta de San Francisquito en La Laguna  
(Aldana, Nariño, 2 de octubre de 2011):  
San Isidro, *chucur* y negro.  
Fotografía tomada por el autor

Este conjunto no para de bailar, de dar vueltas. El ángel y San Isidro, que no cesa de blandir un pañuelo, se enfrentan a los toros en un cuadril interno —describiendo un cotejo dancístico muy semejante a un *tinku*—, todos hollando con fuerza el piso y dando leves cabriolas, mientras los negros les rodean a paso más zascandileado.

El último día arranca desde por la mañana, con la celebración de la última misa. A la entrada de la iglesia se sitúan los músicos y los personajes en su impertérrito baile. El culto transcurre como una mezcla de genuino fervor y ambiente fiestero: la mitad de la gente lo escucha adentro y la otra mitad se queda afuera, acompañando a los músicos y a los danzantes, y concitando la ira del cura, cada vez más latoso y malgeniado. Al final, la multitud vuelve a alzar en andas a San Francisquito, luciendo ruana y sombrero nuevos, y se desplaza hacia un campo abierto donde a la vez pasan muchas cosas. Los toros salen frenéticos a “comear” a la gente; a “violar” a los hombres e insolentarse con las mujeres. Corretean a los niños; hacen reír. A veces, algún mayor se les enfrenta con sólo aparente disgusto. Los “negros” persiguen a los toros para “amansarlos”; les dan generosos tragos de “aguasal” (que no es otra cosa que *chupil*, obviamente; lo cual surte el irónico efecto de volverlos progresivamente más

“bravos”), aunque ellos, los alguaciles, también se mofan de la concurrencia y contribuyen al desorden general. Sus chanzas son de marcado tinte sexual; a ratos, asumen ademanes femeninos. La gente se agrupa en corrillos; come horneado y champús —dos platos de la culinaria regional—, les huye a los toros entre exclamaciones y carcajadas. Un grupo va trayendo costales con frutos del guaico y de la sierra, y los va disponiendo en el suelo, intercalados en *melgas*, franjas equidistantes y de igual longitud. Hacen juego con los abigarrados “castillos” en los costados del descampado. No cesa la música; casi totalmente monotónica y monorrítmica, y ya en un segundo plano, surte el efecto de banda sonora para toda la acción. El sol inclemente de las alturas secas va cediendo ante un cielo progresivamente oscuro y cargado.

San Isidro y el ángel contemplan a los toros y sus desmanes con afectada inquietud, hasta que el Labrador ordena a los negros imponer el orden. En últimas, los llama a poner *enqa* o *kamaq*, así en Aldana o en nuestro Sur andino no se apele a estos conceptos en quechua. Los negros cuelgan de las cervices de ambos toros una yunta atravesada por un madero, que más que un arado es un *cute* (véase el cap. 3). El efecto visual y simbólico no carece de dramatismo, pues no sólo el cambio de los cornúpetas es inmediato (verdaderamente sucumben ante la imposición del yugo con mansedumbre, con humildad), sino que a ratos parecen portando una cruz. Mientras, se han terminado de disponer las *melgas*. Los toros van “cuteando” por entre ellas, guiados por los negros. Les supervisa San Francisquito, hierático y poderoso, y el ángel y San Isidro van a la zaga, como arando. Bendicen los surcos, la cosecha, la abundancia. Disponen que alcance para todos. Todo es muy semejante a una *samíncha*: a una propiciación de fecundidad y fortuna. Don Arquimedes Taimbud, un mayor del cabildo, le dijo a Jaime Clavijo (2012: 16) que “el vaho de los toros le da fuerza a la tierra para que *críe* bien”. Lo decía con respecto a las faenas agrícolas con la yunta de bueyes, pero seguro ese principio entra por igual en este momento culmen de la fiesta, cuando todo hace *tinku* y se organiza.

El “cuteo” produce el efecto de darle vuelta a la tierra y al tiempo, a la *pacha*: las semillas se inhuman y afuera quedan los frutos de una siembra hecha con preceptiva humildad. San Francisquito (*Pacho taitico*, *mallku* producido al labrar) y San Isidro patrocinan la

abundancia, multiplican; con los toros, son *illas*. Todo llama a la fertilidad: los baldes y castillos a la entrada de la iglesia, las intentonas de “inseminación” por parte de los toros, las *melgas*, la comida, el espíritu jovial, *guaicoso*, caliente en el municipio más frío de Colombia. La música “de antiguo” deja de escucharse y toma su lugar una banda de chucu-chucu ayahuasquero, traída de Ipiales. Y como tiene que ser, con pasmosa exactitud, apenas termina la vuelta a las *melgas*, se manda a llover. Primera vez en muchos meses. Con el despunte de gotas vienen el baile y la chuma. Esa noche, al regreso, en las casas o al albergó de una zanja (Martínez, 2014) se engendrarán nuevas personas.



**Figura 34**  
Fiesta de San Francisquito en La Laguna  
(Aldana, Nariño, 2 de octubre de 2011):  
Melgas de San Francisquito.  
Fotografía tomada por el autor



**Figura 35**  
Fiesta de San Francisquito en La Laguna  
(Aldana, Nariño, 2 de octubre de 2011):  
Los toros, recién ayuntados, aran.  
Fotografía tomada por el autor



**Figura 36**  
Fiesta de San Francisquito en La Laguna  
(Aldana, Nariño, 2 de octubre de 2011):  
San Francisquito, San Isidro y el ángel presiden la recolecta de los frutos.  
El cielo es cada vez más negro.  
Fotografía tomada por el autor





**Figura 37**  
Fiesta de San Francisquito en La Laguna  
(Aldana, Nariño, 3 de octubre de 2015):  
Todos los *illas* juntos, al final de la jornada  
Fotografía de Galo Naranjo<sup>274</sup>

No hemos hecho sino un boceto a mano alzada de la fiesta de San Francisquito en La Laguna. Desde un punto de vista etnográfico, cada elemento que la determina constituye un mundo por explicar. Ahora bien, en el presente contexto la descripción pudiera al contrario parecer prolija en exceso, si no fuera porque sintetiza de qué trata Túpac Amaru.

Extraigamos, entonces, sólo algunos elementos y concentrémonos en ellos. El primero es que la relación entre San Francisquito y Santiago no es muy lejana en estas circunstancias. La fecha de la fiesta coincide con el fenómeno que desde tiempos coloniales la marinería dio en llamar “el cordonazo de San Francisco”, según la leyenda en la cual el beatífico mendicante de Asís, cuando era tentado por el demonio, le ahuyentaba con su cordón a guisa de fuste tal y como se utilizan las *warak'as* hasta el día de hoy, durante el baile de algunas formas de *tinku*, produciendo con ello rayos, relámpagos y truenos. (Recuérdese, además, la

---

<sup>274</sup> Agradezco al maestro Galo Naranjo su amable autorización para servirme de su impactante dossier fotográfico sobre la fiesta de San Francisquito, en su edición de 2015.

importancia de la honda en la iconografía del trueno andino.) De allí que el fenómeno meteorológico, periférico al 4 de octubre, indique la llegada de las fuertes lluvias<sup>275</sup>. Y a esto se le suma la explícita conjura de la gente del resguardo: durante la celebración de San Francisquito en 2015, a Sebastián Anzola (2019: 137) le explicó Don Diego Pastás que debía lanzarse un “cuete” de pólvora antes de que los toros empezaran a arar, “para que sonara como rayo y se pudiera sembrar lo del guaico”.

Por otra parte, la estructura de la fiesta es de todo semejante a varias celebraciones que tienen a San Isidro por protagonista, en su fecha del 15 de mayo. San Francisquito ciertamente tiene un lugar importante en la celebración en Aldana, pero toda la imaginaria en su derredor pertenece claramente a la iconografía o el mundo del santo labriego. Están el ángel y, por supuesto, la yunta y los toros, tan propios de este patrono de la tauromaquia y el barbecho. Pero también están los negros, que aparte de ser “alguaciles”, o sea, quienes en las jornadas taurinas ejecutan las órdenes del presidente, tanto más son *yanakuna*: literalmente “negros” en quechua y cuya denominación —como agudamente lo ha observado Eusebio Manga Quispe (2015)— no traduce tanto “esclavos” o “sirvientes”, conforme se asumió desde tiempos coloniales tempranos, sino que fue otra forma de llamar (en tanto distorsión fonética de *yanankuna*) a los *kamayoq*, especialistas agrícolas y pecuarios, expertos en el clima y los tiempos de la siembra y la cosecha.

---

<sup>275</sup> Los “cordonzos” con *warak’a* o, en su versión castellanizada, *guaraca* también disparan hacia otra situación ilustrativa: según el DRAE, por *guaraca* se ha venido a definir la “cuerda que se arrolla al peón”, o sea, al trompo para hacerlo bailar. Y bien sabemos, gracias a un bello y profundo pasaje de Arguedas (2004: 100) en *Los ríos profundos*, que el trompo *zumbayllu* se relaciona tanto con la onomatopeya *yllu* (“la música que producen las pequeñas alas en vuelo; música que surge del movimiento de objetos leves”) como con *illa*: “*yllu* significa la propagación de esta clase de música, e *illa* la propagación de la luz no solar. ...*Illa* no nombra la fija luz, la esplendente y sobrehumana luz solar. Denomina la luz menor: el claror, el relámpago, el rayo, toda luz vibrante. Estas especies de luz no totalmente divinas con las que el hombre peruano antiguo cree tener aún relaciones profundas, entre su sangre y la materia fulgurante” (103). Como lo trata Arguedas, el *zumbayllu* es una cosa-concepto que resume el mundo que fluye, la vibración profunda que produce la Vida. En el Sur andino, los fuetazos cumplen el papel de transmitir fuerza, no sólo en contextos de amonestación sino de educación para la abundancia: se fuetean ceremoniosamente a quien acaba de recibir del cabildo una parcela que habrá de poner a producir o se fuetean las ollas nuevas para que se ajuicien, cumplan bien su labor al cocinar y “alcance para todos” (cf. nota 174 y Ortiz (2016). Así pues, los cordonzos que al tiempo son trueno, relámpago y rayo (*illa* e *yllu*; experiencias visuales, sonoras y estremecedoras como lo son las *wak’as*) generan la proliferación de la Vida. Cf. las interesantes observaciones que hacen Osejo Coral y Flores Rosero (1997: 63 – 64).

Y es justamente en torno a los toros y lo taurino que se encuentran San Isidro y Santiago, quien, como ya lo señalamos, también tiene una enorme relevancia, en tanto *illa*, en varias celebraciones andinas para la herraanza y reproducción del ganado<sup>276</sup>. Nuestra hipótesis es que en el ritual de Aldana se evidencia una doble transferencia simbólica desde tiempos ya bastante antiguos, donde la fiesta de San Isidro fue trasladada a la fecha de San Francisquito, para coincidir con el arribo del periodo lluvioso, y con ello se remarcaba el hecho de que el Labrador no era otro que una versión benévola y protectora de Santiago. A lo que se le suma otro elemento: según Osejo Coral y Flores Rosero (1997), para los pastos de nuestro Sur andino San Francisquito, San Joaquín —”un huaca residente en la iglesia catedral de Ipiales” (60)— y San Isidro son hermanos. Cuando el primero está bravo, corresponde a los otros dos traer el agua. San Isidro y San Francisquito estarían, pues, hermanados por el mismo principio, serían la misma sustancia y fuerza, que es la misma de Santiago<sup>277</sup>.

A la postre, San Francisquito, San Isidro y Santiago vendrían a ser rostros diferentes para el mismo principio, y esta situación sería la extensión y el resultado de la enorme economía de entidades sagradas en la religión autóctona andina. En esta, todas las expresiones mayúsculas

---

<sup>276</sup> Tetsuya Inamura (1986: 164) menciona la participación del personaje del “Negrito” (“una clase de payaso, disfrazado al estilo español, con una máscara negra o con su cara pintada negra”) durante la fiesta de Santiago en Puica, provincia de la Unión, departamento de Arequipa. También el tizne de la cara de los negros pudiera implicar su condición de *illas*. Jesús Armando Cavero (1985: 262) menciona cómo, en Wanuwano, provincia de Huamanga, Departamento de Ayacucho, durante las fiestas de herraanza (que son las mismas de Santiago) a los toros se “les cortan las orejas y les colocan cintas de varios colores ...y la sangre que mana en abundancia es mezclada con maíz molido, con lo cual pintan la cara de los asistentes, ‘*ganado sapa kanampaq*’ (para que tengan mucho ganado)”. Véase igualmente la nota 170, en el presente trabajo.

<sup>277</sup> Tal vez la acepción menos estudiada, descifrada y entendida de *wak’a* es como término o principio de parentesco. Habitualmente, se le suele interpretar como una suerte de tótem, en tanto de la *wak’a* como momia *mallku* o piedra *chulpa* se desprenderían los linajes constitutivos de los ayllus (Zuidema, 1989; Gose, 1993). Esta lectura evidentemente implica que la *wak’a* transmitiría una fuerza y una sustancia característicos a sus descendientes. No obstante, es ahí, en cuanto fuerza-sustancia, que parece realmente obrar como principio creador de parentesco y alianza: ser *wak’a* implica hallarse emparentado con otras *wak’as* y, acaso, disputar lo *wak’a* con otros “clanes” (¿ayllus?) de *wak’as*. Si se nos permite una comparación que pudiera parecer impertinente, pudiera operar de manera más o menos semejante a “la Fuerza” en la saga cinematográfica de *Star Wars* o *La guerra de las galaxias*: es algo que ciertos individuos poseen, que obra mediante ellos así ellos no lo sepan, que así les busca y signa su destino (si sucumben ante la ambición, se secan y sucumben; si obran con humildad, los hace cada vez más poderosos), les emparenta y a la postre se transfiere de generación en generación. Y en perfecta consonancia con el mundo andino, implica dos linajes en perfecta oposición: el “lado luminoso” y el “lado oscuro”.

son *wak'as*, en último término, y son variaciones sobre el mismo tema del Poder de la tierra o las Fuerzas del Mundo (Vida y Muerte, para comenzar): ora *apus* o *wamanis*, ora *illas*, ora seres-sustancias-fuerzas-conceptos como *k'uychi* o *amaru*, y entre todas estas telurofanías *illapa* tiene un papel fundamental, puede que hasta demiúrgico (Demarest, 1981). San Francisquito, San Bartolo, San Juan —patrono de las ovejas—, San Joaquín, todos los Santiagos, San Isidro y muchos otros santos o *taiticos* son *illas*; son *Illapa*.

Pasemos, pues, a detenernos en San Isidro para luego examinar su presencia como avatar de Santiago. Fijémosle en la triada constituida por él y la yunta de bueyes. De por sí, se trata de una representación emblemática del santo labriego: cuando no se le muestra tras el arado, lo habitual es que, en cualquier caso, el instrumento aparezca en el fondo de su retrato, frecuentemente conducido por un ángel.

No viene a cuento dar los pormenores hagiográficos de este patrono mozárabe del medievo. Sí interesa en cambio ubicar su presencia en los Andes. La iconografía colonial hizo hincapié en su poder de zahorí. Como un Moisés, sabía ubicar o hasta producir brotes de agua en la tierra seca. La plástica cuzqueña le mostró en muchas ocasiones clavando su agujada contra una roca o contra el piso, creando manantiales que recuerdan aquellos que flanquean el *k'uychi* de la *Degollación de D<sup>n</sup> Juan Atahuallpa en Cajamarca*. Pero, además, en varios lienzos la agujada se transformó en rayo, siguiendo una convención iconográfica que no parece haber existido más allá de los Andes.



**Figura 38**

Anónimo de escuela cuzqueña, temprano s. XIX

*San Isidro Labrador*

Óleo sobre lienzo

107 x 166 cm

Museo de Arte Iberoamericano de la Universidad de Alcalá,  
Colección de la Fundación José F. Llopis

Este lienzo cuzqueño anónimo es particularmente interesante por la conjunción de motivos. Como en muchos otros retratos andinos del santo, la aguijada sirve para partir el espacio entre arriba y abajo —entre *Hanan* y *Hurin*, por qué no—, y así dividir el mundo entre episodios,

oficios, tiempos. Los milagros se entreveran con las faenas del campo y, en esta ocasión, las yuntas llevadas por ángeles parecen estar tiradas por llamas (no hay evidencia arqueológica o etnográfica que sustente esta práctica más allá de la presente alegoría, en cualquier caso). El enorme sombrero alón, tan parecido al del Santiago Matagodos en plata, remarca la cabeza del Labrador como una cima montañosa, tanto más de cara a la minúscula escala de los demás personajes frente a su figura. Asimismo, la composición se adelanta en parábola cónica, cayendo como una montaña desde la copa del chambergo.

Y es que el sombrero resulta *fundamental* para San Isidro. En Yucay, provincia de Urubamba, departamento de Cusco, al santo se le llama “*Sombrerollantin tiyaq Taytacha*, Taytacha que está con el sombrero puesto” (Mayta Medina, 1971: 102). Y en Pupiales, Nariño, en nuestro Sur andino colombiano, en la vereda Inchuchala, donde se realiza la Danza de las Vacas a finales de enero, su custodio, el taita Miguel Ángel Chapués, nos dijo que “el sombrero *es* San Isidro”. Esta danza cuenta con elementos muy similares a los de la fiesta de San Francisquito, comenzando por las “vacas”, que en su indumentaria se parecen bastante a los toros, con sus ojos de espejo, y cuenta, por supuesto, con el santo que las arrea (cf. Anzola, 2019: 134 y ss.)<sup>278</sup>.

A su manera, este retrato sigue entonces la línea de los cuadros las Vírgenes del Cerro que ya hemos comentado, en las que se surte el efecto evidente de concitar a una triple adoración, a la Madre de Dios cristiana, al monte —y, en particular, a su cabeza, que es la que le signa como *apu*— y a alguna entidad cuyas propiedades fueran transferidas a la Virgen, *Pachamama*, *Pachacámac* o quien fuera. Aquí, San Isidro es otro *apu* y su poder se extiende en oblicuo descenso hasta donde cae el rayo y fertiliza la tierra<sup>279</sup>.

---

<sup>278</sup> El origen de la tradición es interesante y versa sobre la búsqueda de unas reses perdidas que el Señor de los Milagros de Gualmatán (otro taitico remanecido, que en este caso apareció entre el ramaje de un arrayán) devuelve a quienes las buscan, al tiempo que se manifiesta como huaca protectora. Aparte de las vacas también hay un negro, están San Isidro, el ángel y unos “micos” que refuerzan el papel festivo y provocador del negro. La fiesta dura tres días. Desde Inchuchala peregrinan hasta el vecino Gualmatán, a unos 12 kilómetros, y allí bailan ante el taitico, con los mismos castillos y baldes, el mismo desmadre inicial de las vacas y la posterior siembra y cosecha, y retornan a su lugar de origen a repetir la misma secuencia. De nuevo, la relación entre “vaca” y “huaca / *wak’a*” es evidente.

<sup>279</sup> Ese carácter de *apu* o *wamani* de San isidro halla resonancia en lo que a Arguedas (1975: 46) le dice el *auki* menor del ayllu Chaupi, de Puquio: “*Paymi (Wamani) terra kachkan, dios hina, animalninchik*



**Figura 39**  
 Anónimo de escuela cuzqueña, temprano s. XIX  
*San Isidro Labrador* (Detalle)  
 Óleo sobre lienzo  
 107 x 166 cm  
 Museo de Arte Iberoamericano de la Universidad de Alcalá,  
 Colección de la Fundación José F. Llopis

Según la leyenda, el milagro original consistió en que, para salvar a su pequeño hijo caído en un pozo seco, Isidro hizo que manara agua en el fondo y el propio caudal trajera al niño hasta el brocal. Pero las connotaciones del hecho se hicieron universales y el Labrador tornó en rdbomante; daba de beber a quien se lo pidiera. Y así como traía el agua, podía quitarla. Tornó en amo de los elementos: “*San Isidro Labrador, quita el agua y pon el sol*”; “*San Isidro, barbas de oro, ruega a Dios que llueva a chorros*”, rezan dos rogativas populares de incierta datación, pero en todo caso bastante antiguas y extendidas todo a lo largo y ancho

---

*kausa. Todo paymanta. Paymanta dios bendisionnin lloqsimuchkan, ve na, aguay unu, diospa venannnnn.* (Él —el wamani—es la tierra, como si fuera Dios, el ser de nuestros animales. Todo viene de él. De él brota la bendición de Dios, la vena, el agua, vena de Dios)”. Adviértase que *puquio* significa manantial, ojo de agua.

del mundo hispanoamericano. La tradición le endilgó el papel de multiplicador; en la olla de su cocina siempre abundaba la comida; en efecto, alcanzaba para todos. Incluso se nos antoja probable que mucho tuviera que ver en su recepción andina el nombre de su hijo: Illán. Otro santo de muy difusos contornos al que se le adjudicaron los mismos milagros y emblemas de su padre, amén del poder de curar la rabia y mantener a raya a los perros que la portaban. A la larga, Illán no era sino una sombra de San Isidro. Y qué poderes no tendría quien fue padre de un *illa*, que lo sacó del fondo de un aljibe mientras regaba la tierra y propiciaba la feracidad.

Isidro es *illa* del bien en grado sumo; es como *Paña* Santiago. También puede llegar a ser como su opuesto *Lloque*, cuando castiga; recuérdese cómo se les invoca a Santiago y a San Isidro en un rezo kallawayá para coger y maldecir a un ladrón. Pero parece primar su lado diestro, luminoso. Según Gabino Espinoza Quispe, comunero de Queramarca, provincia de Canchis, departamento de Cusco, las sembradoras de maíz, “masticando su coquita, mordiendo cal y tomando chichita”, van plantando las semillas mientras invocan al santo y dicen:

–¡Señor San Isidro! Ahora con tu mano.

–¡*Pachamama*! Bonito con plata y oro.

–Por favor, que no haya helada ni granizo...

(en VV.AA., 2017: 76)

De hecho, en Yucay, provincia de Urubamba, departamento de Cusco, al santo se le atribuyen propiedades civilizadoras: “Se dice que, en tiempos inmemoriales, San Isidro fue el primero en cultivar el maíz y en momentos en que labraba la tierra con su yunta, los bueyes hablaron (*waka rimarisqa*) y dijeron: ‘*Manan lank'aymanchu*, no puedo trabajar’”. Desafortunadamente, Faustino Mayta Medina (1971: 102), quien obtuvo esta información, no incluyó el resultado de este amotinamiento taurino, pero no es difícil colegir que el patrón le terminó domeñando, como en la fiesta. En La Loma, provincia de Tayacaja, departamento



de Huancavelica, Néstor Taipe (1988: 45) recogió un hermoso *harawi* (canto de laboreo) en el que doña Giralda Véliz, comunera y mayor de 72 años, cantaba:

*¿Pitaa puntata yapukuyta yachachirqa  
kanan runakunata?  
Kanan runakunata,  
yapukuyta yachachirqa  
gañán San Isidro*

*¿Quién enseñó primero a arar  
a la gente de ahora?  
A la gente de este tiempo  
enseñó a arar  
el gañán San Isidro.*

Para otra mayor, pero del resguardo pasto de Ipiales, Doña Rosana Zarama, San Isidro era un peón más, que vivía solo y así tenía que hacer todas sus cosas, “hasta jabonar su ropita” (Osejo Coral y Flores Rosero, 1997: 178). Pero la Virgen y los ángeles lo favorecían, le acompañaban en su faena: “Al punto del medio día iba a arar [*o sea, muy tarde —adenda nuestra*], la iba acomodar la yunta y seguía arando, pero a él le crecía, ahora con sembrar papitas todas las planticas que tenía bien compuesticas, ni hierbas ni nada y hecho una flor todo” (*ibid.*). Gañán, peón... este personaje es “uno de nosotros” para el indocampesinado andino; una figura que encarna tanto un saber-hacer específico como un *ethos* eminentemente optimista, en el que la tierra retribuye al ser trabajada con cariño, haciendo que el esfuerzo sea menor. Así, por ejemplo, Anzola (2017) encontró que en el Macizo colombiano la fiesta de San Isidro fue trasladada para mediados de junio, periodo de “merma” con el despunte del verano en el que el café recolectado se pone a secar y se abona para la siguiente cosecha, que ocurrirá nueve meses después, por lo que el trabajo es comparativamente más suave. Ese concepto local de “merma” no es otra cosa que fuerza contenida, de arraigo; algo que se guarda para explotar luego con mucho más poder. Un *mallku*, una semilla, un *illa*<sup>280</sup>.

---

<sup>280</sup> En un juicioso estudio terminológico, Viviana S. Manríquez (1999) señala como una primera acepción general para *Illa* o *Ylla* “es aquella que la asocia con los antepasados, los tesoros, lo antiguo y los ‘antiguos’, que es necesario conservar y guardar ‘por muchos años’ para obtener ‘riqueza’ y ‘ventura’. Es el prestigio de algo antiguo, conservado y guardado que puede ser también utilizado como provisión, el cual se relaciona directamente con la ‘riqueza’ en términos andinos como chuño, maíz, plata, ropa, etc., y que además en contextos ‘sagrados’ cumplen un importante rol de ofrendas como aquellos alimentos de los dioses que establecen un vínculo con el ámbito cotidiano”. Todas las palabras quechuaymaras “que contienen el término *Illa* o *Ylla* están asociad[a]s con esos atributos y poderes; por ejemplo, *Illachasitha*, palabra aymara, contiene el doble significado de guardar y atesorar, o *Yllayoc runa* en quechua que define

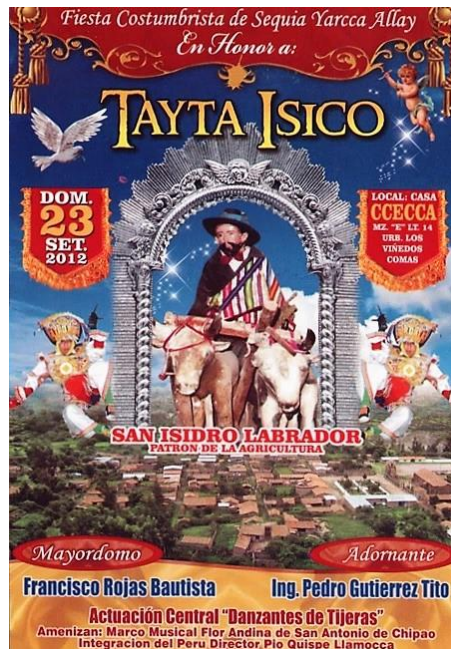
Desde 1715 el arzobispado de Lima había exhortado a la feligresía del Perú a rendir devoción al santo labriego, canonizado y elevado a patrón de Madrid en 1619, en parte como respuesta a una sequía especialmente fuerte, en parte buscando reforzar el culto a una vida ejemplar de servidumbre y dedicación a los trabajos de la tierra (Hidalgo-Lehuedé, 2011: 139). Por las razones habitualmente equívocas, la devoción echó raíz.

A partir de entonces, es fácil encontrar en los ritos o en la mitología andinos sobre San Isidro enormes semejanzas con Santiago. Gregorio Condori Mamani narró cómo el Labrador protegió a “nuestro Dios”, cuando era perseguido por ser ladrón y *layqa*, y en retribución el trigo que se hallaba sembrando se hizo inmediatamente listo para la trilla (Escalante y Valderrama, 1977: 57 – 58). Enseguida, el mismo Gregorio contó cómo Dios se hizo abigeo, de lo que se deriva cómo el santo cumplió con la misma función que se le achaca a su homólogo, el apóstol guerrero. También, como ya lo señalamos, ambos son patrones tarológicos. Santiago auspicia la herranza, la protección y la reproducción del ganado; San Isidro, la fiesta brava y el control de las reses para el beneficio humano, comenzando porque fue quien enseñó a arar a los runas. Por ello, la yunta de bueyes le es consustancial.

En muchas comunas del Perú andino, San Isidro o “Tayta Isico” auspicia la fiesta de limpieza colectiva de acequias, conocidas como *yarqa allay* o *yarqa aspiy*. Hay significativos variantes locales o calendáricos —aunque todas ocurren entre agosto y octubre, coincidiendo con el inicio del cultivo del maíz—, pero la representación del santo es la misma. Va tras una yunta de bueyes que por sí sola es emblemática.

---

al ‘hombre muy rico y venturoso, que tiene y guarda tesoro’ (109). .... Una de las relaciones más interesantes que se instaura entre *Illapa* y el Inca por la riqueza, potencial y eficacia simbólica que encierra, es la de nombrar a las momias de los incas difuntos como *Illapa*, ya que se personifican en la figura del Inca todos los atributos y significados de *Ylla* e *Illapa*: conexión con los antepasados, riqueza, la idea de atesorar, guardar cosas preciadas, proveer, etc. (111)”. O sea, las *mallki* como *Illapa*, que brotan y renacen como *kallpa* contenida. Eso es Inkarrí. También es el San Isidro *Illapa* con su aguijada de rayo.



**Figuras 40 a 43**

Carteles promocionales del *yarqa allay* o Fiesta de San Isidro en distintos centros poblados.

Izquierda superior: Huacta, distrito de Quinches, provincia de Yauyos, departamento de Lima (2011)

Derecha superior: Ccecca, distrito de Chipao, provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho (2012)

Izquierda inferior: Concepción, distrito de Concepción, provincia de Vilcas Huamán, departamento de Ayacucho (2019)

Derecha inferior: Tinta, distrito de Tinta, provincia de Canchis, departamento de Cusco (2014); aquí Túpa Amaru II entra en escena, en el borde izquierdo inferior



**Figura 44**  
San Isidro Labrador  
Figura patronal del Club Deportivo San isidro  
Cabana Sur, distrito de Cabana, provincia de Lucanas, departamento de Ayacucho (2015)

El culto al Santo se halla diseminado a lo largo y ancho de los Andes. En el altiplano cundiboyacense, el escritor costumbrista José David Guarín describió en 1864, para su colega de *El Mosaico* José María Vergara y Vergara, cómo en Guachetá la fiesta se daba como la de San Francisquito en Aldana, con el trazo de eras de frutos de la tierra y el armaje de castillos frutales, con dos indios haciendo de toros alocados. Al concluir, la imagen de San Isidro entraba de espaldas a la iglesia y, se admiraba divertido Guarín (1880: 227):

Viene entonces lo trágico, promovido por la fe y la codicia: se lanza todo el mundo sobre las sementeras y en un instante no queda en la plaza ni una hoja de los arcos ni del cercado; cada cual quiere ser dueño de algo puesto que ya está bendito por el santo. Esas espigas, ese maíz cogido allí, sirven para revolver con las semillas del año entrante y así se aumenta y enriquece la cosecha; la rama se coloca a la cabecera del moribundo y hace menos terrible la muerte; la caña se pone en la mitad de la sementera y no deja venir el muque [*una plaga de insectos que asola la papa —adenda nuestra*] y evita el hielo y el polvillo; el agua de esas flores sana al enfermo; en fin, todo aquello tiene un valor inapreciable para ellos.<sup>281</sup>

El área cultural donde esto ocurría es ciertamente muy alejada de la de los Andes centrales quechaymaras, pero el significado de seguro es el mismo: aquí también San Isidro es *illa*, está imbuído y emana *enqa*. Propicia la abundancia y la Vida. Pero otros registros más recientes de la misma región también le muestran de otra manera. María Teresa Carrillo (1997) encontró que en el conocimiento campesino de la sabana de Bogotá hay una patente identificación de San Isidro con el Moján, ser y *encanto* del pasado indígena que custodia los distintos tipos de riqueza bajo la tierra y es Señor del agua; un ser que sin ambajes llamaríamos *wak'a* conforme las categorías de más hacia el Sur y que, en consecuencia, de manera análoga se manifiesta como guaca en la usanza local: revela y esconde tesoros escondidos, protege y castiga según se trate a todo lo que le concierne. En muchas ocasiones, asume la forma de Tunjo, de “muñeco” o ídolo de la antigüedad indígena fabricado en oro, y así produce paradójicas crecientes de agua, genuinas avalanchas que al tiempo lo son de Vida y Muerte. De nuevo, Bien o Mal en grado sumo.

Conforme la preciosa información recopilada por Carrillo, en su trabajo de campo, San Isidro – Moján - Tunjo con su yunta formó los ríos, los “trabajó”. Igual “inventó” el arcoíris, para

---

<sup>281</sup> Agradezco a mi colega Vladimir Montaña Mestizo haberme conducido a este interesante cuadro de costumbres.

arrojar el ‘santo riego’ (que es probablemente el agua ‘fertil’ de cada invierno) y para que en él subieran Mojanas y encantos” (Carrillo, 1997: 218). Las crecientes y avalanchas que trae consigo, pueden asumir la forma de serpientes de oro, son formas de oro vivo. “Es un Santo de doble faz —concluye la antropóloga—, pues se comporta como Tunjo que inunda pero a su paso también desagua” (221). Esa capacidad *illa* de generar abundancia, también puede concebir desastres<sup>282</sup>.

Volvamos al área en el que la Gran Revuelta tuvo influencia directa. Como se podrá colegir fácilmente, la yunta de toros es una yunta de *amarus*, así como *amarus* son las acequias —festivamente mantenidas en las *yarqa allay* o *yarqa aspiy*—, pues son corrientes de agua que caen con fuerza en pendiente, en la misma dirección que opera la limpieza y *vuelta* son reordenadas. Aislado, el par de bovinos se parece mucho a esa célebre pareja de toros que hoy en día, desde el segundo piso de los buses interdepartamentales, puede verse con frecuencia coronando los dinteles de las casas, todo a lo largo de las calles y carreteras del Perú serrano. La versión más famosa, pero no la única, es la producida en Pucará, provincia de Lampa, departamento de Puno<sup>283</sup>.

---

<sup>282</sup> Sobre los tunjos, los mohanes y las guacas en el altiplano cundiboyacense, consúltense, aparte de este notable trabajo, a de Vengoechea (1992) y Soto Hernández (2020).

<sup>283</sup> Es habitual encontrar el nombre de esta localidad escrito como palabra aguda, aun cuando no parece haber consenso, ni siquiera en los documentos gubernamentales peruanos, si es aguda o grave, si con c o con k. El vocablo como tal significa “fortaleza, parapeto de guerra, baluarte”, razón por la que muy probablemente se denomine así la versión quichua (ecuatoriana) del *tinku*. Ahora bien, no está de más recordar que de la mano con la enyuntada de los toros en San Francisquito va la erección de *castillos* (*pucara*) frutales.



**Figuras 45 y 46**  
Toritos de Pucará  
Juliaca (izquierda) y Surimana (derecha)  
2013  
Fotografías del autor

No hay duda de que estos toritos son *conopas*: miniaturas con forma de ganado, que cumplen las mismas funciones de las *illas* o *enqaychus* que expusimos más arriba. Cientos de folletos turísticos y páginas de internet, así como cualquiera que los venda en un mercado, les atribuyen poderes tales como proteger la casa, traer prosperidad o cuidar del amor y la familia. En 1956, Arguedas (2012e: 191) escribía que los toros de Pucará servían, “asimismo, para la fiesta de la marca del ganado o como florero en los altares”, y se quejaba de que su éxito como suvenires había descuidado su hechura con esmero, haciéndolos “chorreados de forma, panzones, de cabezas pequeñas, astas muy grandes, y casi sin cuello” (192). Pero ahí, por una vez, no reparaba en que esas características deformes hacían de la figura otra forma de *wak’a*, por no decir que, las astas aparte, podrían estar describiendo un *ekeko*.

De hecho, los primeros ejemplares que se conocen son de seres en los que los atributos del toro apenas se sugieren. Algunos parecen más reptiles o hasta dragones, otros son como chanchos o tienen facciones estilizadas de felino. A veces sólo tienen un ojo. Parecen figuras orgánicas, más diseñadas por el azar que por el designio. Todos, igual, son *amaru* y, según

lo encontrado por Bernand (1986: 150) en el sur ecuatoriano, como “toro barroso” son *k’uychi*<sup>284</sup>.

La característica fundamental de estos toros de teja es que vienen en par. Eso los distingue de muchos otros toros de la cultura material andina, algunos de impactante belleza plástica, a los que en cambio se les representa solos, como el sublime *Misitu* de *Los ríos profundos*. A los de Pucará, a veces les hacen o venden idénticos; en otras, muy diferenciados. La misma información variopinta insiste en que son una representación del *yanantin*. Suelen llevar inscritos signos de distinto significado, ora astronómicos, ora icónicos de la ritualidad ganadera. Uno, en espiral, alude a la serpiente. Sobre las cumbreras de los techos se les ve unidos, ya no por una yunta sino por una cruz de abundancia, con su escalera, un gallo que la corona, la bandera del Perú, el sol, la luna, cántaros, instrumentos musicales o agrícolas. Como a los toros de San Francisquito, la yunta y la cruz se funden en un solo elemento que los liga.

No hay consenso sobre la antigüedad de esta expresión artesanal. Una versión puneña le explica como el reconocimiento al poder fertilizante del animal y narra cómo “hace mucho tiempo” un toro acabó con una rigurosa sequía haciendo brotar agua de una piedra en la cima del peñón de Pucará (Reyes Apaza, 2015). Ecos de San Isidro, de nuevo. Otra, más vieja y más claramente recogida, proviene de Checca, un caserío en la vecindad de Santiago de Pupuja —presunto lugar de nacimiento de la tradición de los toritos de Pucará—, y así fue descrita por el etnógrafo y arqueólogo suizo Jean-Christian Spahni (2013: 63):

En Ch’eqa tuve la ocasión de encontrar a un informante de gran valor, el señor Pablo Condori Chambi, profesor en el centro artesanal del pueblo de Pucará, que me describió una fiesta, hoy día desaparecida, que tenía lugar en otro tiempo en aquel sitio. Esas mismas informaciones me han sido confirmadas por otras personas de la región que yo las he interrogado.

La ceremonia llamada *señalaco* habría nacido un 3 de mayo que es el día de la Cruz. Cada barrio elegía un toro joven, bello y de gran fuerza. Se le ataba las patas y se le acostaba sobre un poncho. Luego lo pintaban con dibujos en forma de rayas, líneas, espirales, etc. —cada propietario teniendo sus dibujos propios—, aparejos por medio de ocre claro disuelto en un poco de agua, y llamado *taco*. Se le hacía además al toro algunos cortes en las cejas, en la nariz y también en la parte blanda del pecho. En este último caso se trata de ojales que los indígenas llaman *huallcos*. Sobre las heridas que se habían producido la gente echaba un poco de ceniza. La sangre que había salido de los *huallcos*, la echaban a los cuatro puntos cardinales

---

<sup>284</sup> Un espléndido y bello muestrario de ejemplos se encuentra en Ruiz Durand (2013).



en honor a la Pacha Mama, diosa de la tierra. Inútil llamar más la atención sobre el carácter hondamente religioso de dicha fiesta de *señalaco*, realizada para propiciar a los dioses y a la madre tierra con el motivo de aumentar su ganado. Al final, los campesinos solían echar todavía un poco de alcohol en la nariz del animal y ají molido en el trasero para que el toro, puesto en libertad, diera unos saltos tremendos, iniciando, por lo tanto, el baile al cual iban a participar los miembros de la familia del propietario y las gentes de los pueblos vecinos que venían a disfrutar de dicho espectáculo.

Todos los atributos que acabo de describir se encuentran colocados sobre el toro de barro cocido, fabricado en la región de Ch'eqa: los dibujos geométricos en el cuerpo, pintados mediante óxidos minerales, los *huallcos* y las rosetas en relieve en el pecho y en la cabeza del animal, que figuran las flores y la coca que se le ha echado en lluvia antes de liberarlo. Además, el toro de cerámica suele lamerse la nariz para calmar el picor producido por el alcohol.

Otra descripción aún más prolija de esta forma de *señalakuy* —recuérdese que estas son celebraciones que habitualmente tienen a Santiago o *Tayta Shanti* como patrón—, hecha por la misma época, señalaba que al final el sufriente toro salía “*como cohete*”; el énfasis era original y aludía a una expresión local. “Los presentes mascullaban oraciones e interjecciones, rociando el trago al toro en escape, que primero aturdido daba vueltas en el corral buscando la puerta, para luego desaparecer en los pajonales” (Roca Wallparimachi *et al.*, 2013: 47).

Pablo Macera (2009b) aventuró la atractiva hipótesis de que la profusión de *amaru-teja*, el acicate para su institución como práctica artesanal, pudiera haber surgido en las postrimerías de la Gran Revuelta, como un reconocimiento escondido al poder del Amaru, ubicado en un lugar que fuera de difícil acceso para la represión y donde resultara casi imposible examinarle con detalle. No obstante, más bien creeríamos que la conexión fuera en sentido inverso. Que esos *amarus*, bien como *conopas* o *illas*, bien como vasijas o amuletos de techado, ya para la época de la insurrección de Tinta ponían de presente un principio que recordaba continuamente un *tinku* atronador y fundamental, propiciador de *pachacuti*.

Acabamos de ver que una vez más aparecen la cruz de mayo y su fiesta, típicas del día 3 de ese mes. Como ya lo hemos anotado, en esa fecha “alumbran las guacas” en el Sur andino colombiano. Yorely Quiguntar (2020: 63) informa que, durante su celebración en la vereda Guan Cantería, en Cumbal, la síndica de la Cruz, Doña María Taimal, dispone el espacio de devoción adornándolo con verdaderos “hatos” de vacas y becerros de pan, variación de *las*

*guaguas* (los niños) de pan con que suelen celebrarse las fiestas de Reyes o el día de los Muertos en el Sur andino, que al tiempo son ofrendas para los niños y para los muertos, *Illas* para los *mallki*, por así decirlo. Quiguntar observa cómo las figuras van

amarradas en las paredes de la habitación, una tras otra sin quedar espacio y las que no alcanzaron a amarrarse se ponen en una mesa. ... Borregos, toros, vacas, casas, la gente entra a ver los animales y también antojarse por los animales que no se han pedido. Un animal tiene hijos toretes, son pequeños borregos que están al costado o junto a sus madres, en el pan grande. Algunos toros expresan su bravura como la vaca la Fortuna (*ibid.*).

Como lo señala la misma autora, se trata del mismo principio de los castillos. Y, de nuevo, resulta más o menos evidente la múltiple prolongación de *vaca* en *guaca* o *wak'a*.

Pero es que se trata de una fecha más que conspicua para el mundo andino; también ya hemos visto cómo más al sur ocurren *tinkus* como el de Macha, en Chayanta. Y es una fecha en la que suelen darse alzamientos violentos: Fernando Montes Ruiz (1984) menciona su importancia para la sublevación de 1927 en Chayanta y observa que “el temible” caudillo indígena Pablo Zárate Willka, al alzarse en 1899, en Caracollo, contra el gobierno conservador de Bolivia, tenía pensado iniciar la campaña sitiando La Paz y Oruro en esa misma celebración. También, que la rebelión de Corocoro, en 1914, “tenía prevista una movilización general en Río Abajo para el 3 de mayo” (361).

Desde su institución en América en algún momento entre los siglos XVI y XVII, la fiesta tenía por qué resonar entre las comunidades indoandinas —así en principio estuvieran excluidas de su celebración (Millones y Tomoeda, 2011: 72)—, pues aludía al hallazgo de una *wak'a* cristiana en Jerusalén, la Vera Cruz, que Helena de Constantinopla había encontrado bajo las ruinas del templo de Venus, en la cima del monte Calvario. El dato, además, ya de seguro venía inconscientemente entreverado, en la mentalidad catequista, con la importancia de los “postes de mayo” para los cultos a la fertilidad que aún por entonces celebraba el campesinado europeo, casi todo a lo largo y ancho de su continente. La fórmula para una fiesta de *illas* en suelo andino llegaba así casi preparada por completo. Millones y Tomoeda (2011: 73) señalan que

Como en muchos otros casos, la traducción al quechua de la palabra cruz es un neologismo que surge de la evangelización. Se usa *chakana*, que es el resultado de forzar el verbo quechua

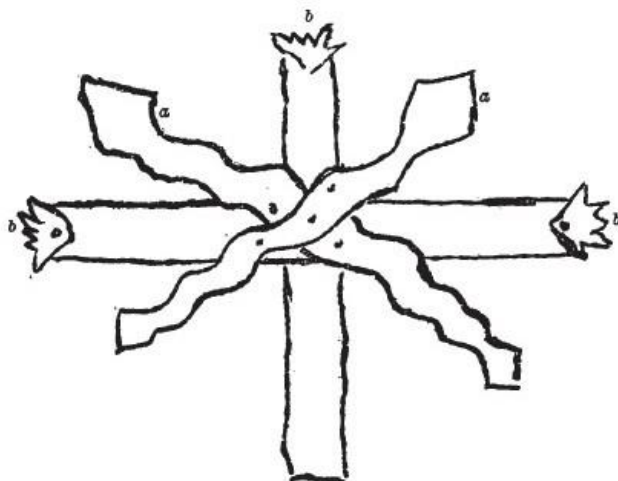
*chakay* que significa cruzar. A pesar de ello, *chakana* se podría traducir más adecuadamente como cruce, aludiendo a un lugar donde se puede atravesar un río, o un camino o como conjunto de materiales para hacer algo que requiere objetos que se cruzan en forma de aspa o de cualquier otro modo que requiera la superposición de dos o más brazos, por ejemplo, escaleras, trancas, camillas para heridos, puentes, etcétera.

Tal vez hoy en día tenga más fama la “chacana” andina, suerte de cruz cuyos catetos se conectan por una escalera, pero conforme esta auscultación del término en cuanto cruce, igual connota una forma de *tinku*, una conjunción de fuerzas superpuestas. Justamente *ese* es el efecto que a nuestro parecer surte la cruz que junta a los toritos de Pucará y a los toros de la fiesta de San Francisquito, cuando se les unce. “Granodioro” es sumado a “Veneno”, la Fortuna y la Condena se enyuntan y se regulan entre sí<sup>285</sup>.

Pero, además, creemos que hay una relación entre estos toritos de techumbre y otra forma de cruz muy conspicua en la zona del lago Titicaca, que fue objeto de atención del viajero y arqueólogo suizo-estadounidense Adolph Bandelier a principios del siglo XX. Aunque la información que facilitó sobre la misma fue parca —sólo que era de hierro o de lata, que se le veía frecuentemente en los cobertizos y que su uso era presuntamente para protegerse de la caída de rayos—, obviamente se trataba de otra cruz que unía y superponía dos *amaru* serpiente que a su vez eran dos *illapa*.

---

<sup>285</sup> Jaime Clavijo (2012: 42 – 43) describe así la lógica que gobierna el manejo del arado en Aldana: “La yunta de bueyes está compuesta por dos toros. Cada uno de estos tiene un nombre. Moreno, Negro, Español, son nombres que suelen ponerse al toro negro. Al toro pintado (blanco con negro) se le ponen nombres como Brillante, Castillo y Granizo. ...Don Herman Piarpuzán es dueño de una yunta de bueyes. ...Estaba melgando en un terreno cerca al colegio de Aldana. Un terreno largo. Al llegar estaba gritando ¡Brillante! ¡Brillante! ¡Brillante! Iba detrás de la yunta agarrando el arado. [...] para mantener una melga recta hay que estar llamando a cada uno de los toros cuando éstos se están desviando del camino. ¡Español! ¡Español! ¡Español! Si se va mucho para el otro lado, empieza a llamar al otro ¡Brillante! ¡Brillante! ¡Brillante! El toro negro era Español y estaba ubicado a la izquierda, mientras que el que estaba al lado derecho, el pintado era Brillante. Cuando se están desviando a la izquierda, llama a Brillante para que sea él el que traiga a Español y lo alinee con la melga. Así mismo, si la yunta se va para la derecha, don Herman llama a Español”. Como tiene que ser, Español es *lloque* y Brillante (¡Amaru!) es *pañá*. Sin embargo, también es cierto que Brillante es castrado y Español está “entero” (Guzmán, 2014: 41), y que el buey emascalado se considera que ha perdido su fuerza (Martínez, 2014: 12). Cf. igualmente a Mamián (1996: 68).



Cross and Snake, the latter symbol for lightning, common on the gables of Indian houses on the Bolivian Puna.

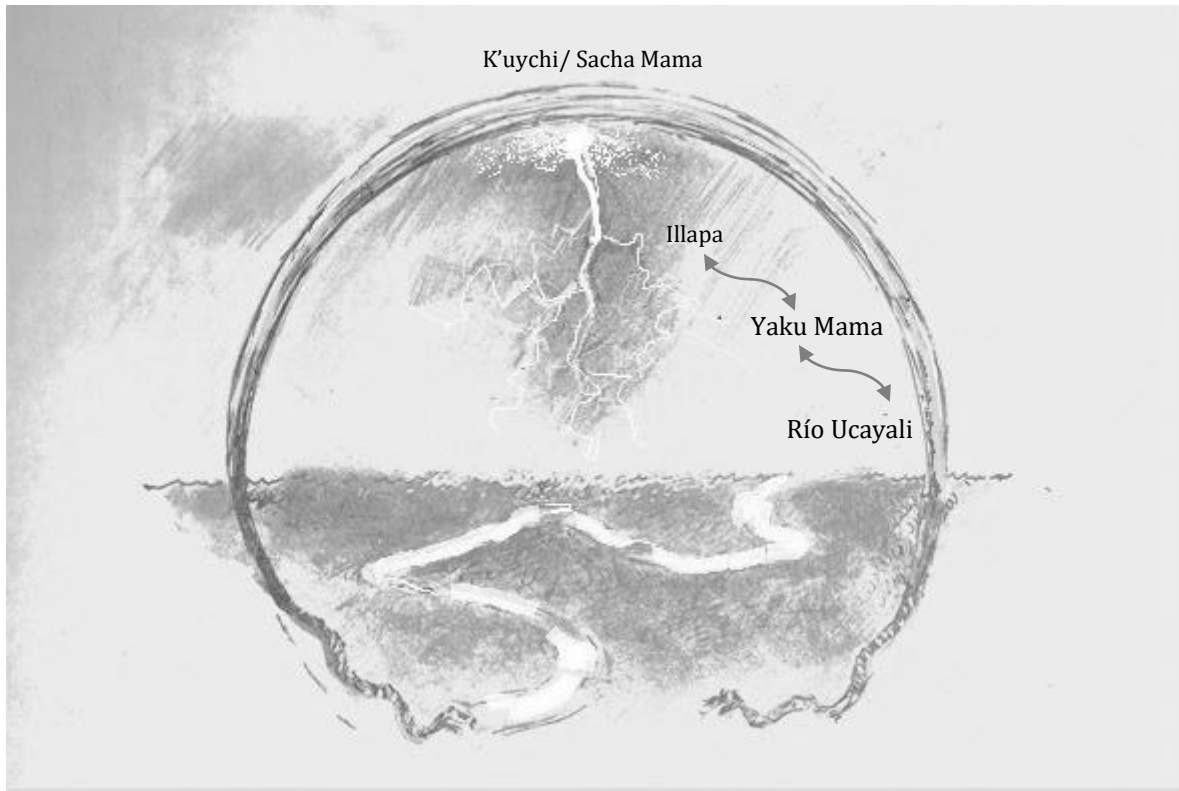
**Figura 47**

Cruz contra rayos del área del Titicaca boliviano  
(en Bandelier, 1910: 108)

De acuerdo con el mismo autor, *a* son serpientes-rayo y *b* son  
"manos" (sic.) que también representan al rayo

Los toros de la fiesta de San Francisquito también son serpientes. Como lo anotó María Isabel Galindo (2012: 27), llevan cascabeles en las "patas". Y son arcoíris, como lo delatan las cintas de colores que caen de sus *cabezadas*. Los motivos de Santiago y San Isidro se confunden entre sí, y en esta celebración el Labrador, que al tiempo es el apóstol guerrero, también porta cascabeles. Todos hacen temblar la tierra.

Así pues, resulta claro que San Isidro no sólo es Santiago Illapa, sino que también es *amaru*: un *amaru* que conduce o es representado por un *tinku* de *amarus*. Como ese río de sangre que camina y se extiende en dos corrientes, en el *Apu Inka Atawallpaman*. Un *amaru* que se bifurca en *amarus*. O como ese par de serpientes del Ucayali descritas por Valcárcel, una anfisbena describiendo el ar(c)oiris y la otra el río que deviene en trueno.



**Figura 48**  
Yaku mama y Sacha Mama.  
Interpretación de la información suministrada por Valcárcel (1959: 140 – 141)

Ya habíamos referido lo reportado por Carmen Salazar-Soler (2006: 187) de los mineros huancavelicanos: para estos, el *amaru* es granizo o tormenta, pero también se le invoca “durante los rituales agrarios para pedirle protección contra los rayos, lluvias violentas, el granizo y las heladas”. En este caso, se trata de una serpiente bicéfala: *amaru* “malo” y *amaru* “bueno”. Respectivamente son *Yana amaru* y *Paña Santiago* o, mejor aún, San Isidro. Y ya sabemos que es probable que *Paña Santiago* hubiera sido Túpac Amaru II, de tal suerte que el Inca también hubiera podido ser San Isidro Labrador, quien, como el *apusuyu* ayacuchano corta la nube negra para devolver al sol<sup>286</sup>. Esto, *sobre todo esto*, creemos que resuelve la

<sup>286</sup> Algo muy semejante lo describe la antropóloga pasto Yorely Quiguntar Cuatín (2020: 73 – 74) con respecto a la ambigua relación entre su gente del Resguardo de Guachucal con la guaicosa o Doña Guaicosa, la temporada de lluvias. Recuérdese lo que entraña el concepto de guaico (v. la nota 209, en el

naturaleza del concepto que había asumido el curaca rebelde como destino, y como fue interpretado por quienes le seguían o hasta por quienes se le oponían.

La relación entre Túpac Amaru y San Isidro se prefigura desde muy temprano. Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (1995) consigna un dato muy elocuente sobre el misterioso Amaro Topa Inca, hijo de Pachacuti Inca que, al parecer, nunca asumió el incanato por preferir aplicarse a “las chacras y a sus edificios” (71)<sup>287</sup>:

En este tiempo comenzó a haber gran hambre hasta siete años, sin que en siete años hubiese frutos de lo que sembraban. Dicen que en este tiempo con hambre murió mucha gente —y aun dicen que entonces comía a sus hijos el que los tenía. ...Dicen que Amaro Topa siempre en esos siete años de hambre sacaba mucha comida de sus chacras... Y más dicen: que de su chacra jamás se apartaban las nubes, lloviendo siempre en anocheciendo. Dicen que no caían hielos, milagro de nunca creer. Por esto dicen que la gente lo quería adorar. Amaro Topa no consiente que hiciesen tal negocio contra el hacedor, antes se humillaba a los pobres dándoles de comer en los siete años de hambre. De Amaro Topa dicen que siempre su inclinación era ser demasiado humilde con todos y bien hablado. Este ha hecho las *colcas* y trojes [*ambos términos connotan silos —adenda nuestra*] para las comidas, de mucho tiempo atrás, cuyos descendientes fueron los *cápac aillos* [*los linajes reales —ídem*] (73, 75).

---

presente trabajo): avalancha y a la vez algo caliente; la Guaicosa “viene de las tierras bajas donde hace calor” (73).

En Aldana y en Guachucal se pide a San Francisco que caiga el agua y si el taitico no quiere, se lo hace enojar. Se lo baña en el río, o en la quebrada así se pone bravo y manda el agua, dice mi mamá. Sucede lo mismo con la volatería, con los castillos de pólvora y los cuyes que salen de ellos, es una manera de tentar al cielo, para que el agua llegue. ...Se pide que caigan las lluvias, que la guaicosa llegue a las tierras de la provincia. Ya viene la guaicosa dice mi mamá....A veces sale brava y con rayos y truenos hace asustar. ...Ella sale más brava en los meses de abril a junio, cuando se están celebrando las fiestas de San Isidro Labrador o la fiesta de la Santísima Cruz, o en septiembre y octubre en las fiestas de San Francisco o en la fiesta de la mamita. A ellos se les ruega por las aguas, pero también que dejen trabajar. Los fuertes vientos, la lluvia, los rayos y los truenos impiden que el trabajador haga sus labores, pero también los dueños la aguaitan para abonar sus potreros. Cuando más brava está, se acuden a la ceniza del fogón para que las tormentas no caigan con granizo, y si esto sucede toca florear la ceniza que se recoge de los fogones; la ceniza y las cobijas rojas apacigua los rayos y al granizo. Estas se avientan en la parte más alta de la casa, donde sea más visible, hasta que el granizo se vaya. Esto, con el fin de que no se castigue al indígena pues también hacen que quemee los cultivos o los empantane y se pudran. O se acude a San Isidro Labrador quien quita el agua y pone el sol, dicho que se escucha cuando doña Guaicosa se enoja y hace asustar.

(Quiguntar, 2020: 73 – 74)

<sup>287</sup> En aras de la claridad, referimos aquí la estupenda transcripción hecha por Carlos Aranibar (en Santa Cruz Pachacuti, 1995), en vez del más abigarrado original, aunque optamos por incluir el “siete” que en la fuente va en letras y no en número. *Topa* es el mismo *Túpac*, según las discusiones sobre el término que hemos consignado en el capítulo 3.

Muy poco se sabe de Amaro Topa Inca. Incluso, su existencia “histórica” no es universalmente admitida. No todos los cronistas le mencionan, pero hay suficiente evidencia arqueológica y documental para dar por hecho que este hermano de Túpac Yupanqui tuvo un lugar influyente en la vida del incario, hacia finales del siglo XV occidental. Estaba a cargo de los sembríos y el manejo del agua circundante a Cuzco; decidía cuáles *wak’as* instituir, preservar o desechar conforme el sistema de *ceques* (las líneas conectadas por *wak’as* / mojones que establecían contacto con todos los confines del Tawantinsuyu y disponían al tiempo la organización política, parental y productiva). Su simbiosis con el Inca hizo que incluso se le viera como ejemplo de una posible diarquía de hermanos complementarios. El hecho es que para 1569 existían ocho reclamos de sucesión a su linaje, que era también el de Viracocha Inca, su abuelo, en línea directa. Al mismo vínculo apeló José Gabriel Túpac Amaru en 1777, cuando mandó elaborar su genealogía en medio del pleito con Diego Felipe Betancourt<sup>288</sup>.

Difícil saber qué tanto sabía el curaca de Surimana sobre su antepasado, si podría estar al tanto de un anecdotario semejante al consignado por Santa Cruz Pachacuti que le confería a este Amaru atributos tan similares a los de San Isidro. Como fuera, aún si esta predestinación pudiera habersele escapado, no ocurrió lo mismo con su postrera identidad. Pablo Macera (2009c) le atribuyó a José María Arguedas haber atinado en que Túpac Amaru II devino en San Isidro Labrador a partir de la fecha de su ejecución, el 18 de mayo de 1781, tan próxima a la festividad del santo labriego, de tal suerte que vino a fundirse con su figura y símbolo en la memoria indocampesina. Lastimosamente, como lo hacía Macera con irritante costumbre, se limitó a soltar el dato sobre el aserto del escritor, sin exponer qué razones le llevaron a afirmarlo. Sí, en cambio, agregó de su propia cosecha dos sensibles deducciones: en la fiesta, tal y como se celebra o celebraba en las provincias altas del sur de Cuzco, habría prácticas que rememorarían secretamente al rebelde, acaso instituidas desde las mismas orillas de la represión a la Revuelta como un gesto desafiante, y a plena luz, contra la autoridad colonial

---

<sup>288</sup> Hemos levantado esta mínima semblanza, siguiendo a Sherbondy (1979) y Rowe (1985).

o *misti*. Pretextando festejar al santo, o acaso honrándolo al tiempo que al Inca, saldrían comparsas con mulas cargadas de petacas, en evidente alusión a la mayor fuente de ingresos del alzado, coronadas por una bandera peruana. El motivo se replicaría en la textilería artesanal regional, además. Igualmente, Macera observó que la fecha de la cruenta ejecución del caudillo —ejecución tan sórdida y elaborada que le conferiría la palma de martirio en la devoción popular— coincidió en 1781 con la celebración del Pentecostés, que en la tradición judeocristiana connota tanto un periodo festivo de recolección agrícola como la consolidación mística de una comunidad de fe, de esperanza renovada en la resurrección y el retorno del Salvador. Amaru, por lo demás, era toro, y estaba el común denominador, entre el santo y el rebelde, de su característico gran sombrero. Ahora bien, Macera insistió en que los San Isidros que habrían de representar al Inca sólo eran los lampiños. De seguir esta inducción, también resultaría muy clara la eficacia del logo – retrato de Túpac Amaru producido por Jesús Ruíz Durand, en 1969. Allí se reflejaba el *apu* San Isidro, al tiempo Santiago, *k'uychi* e *Illapa*. Pero para que esto sucediera, *el sombrero resultaba fundamental*.

Hay suficientes elementos de coincidencia, en la tesis de Macera, como para pasarlos por alto. Las acémilas cargadas no nos dicen mucho, pero bien pudiera ser. Tampoco la coincidencia con Pentecostés, en tanto advertir sobre su significado teológico y, más aún, judaico, no debía ser fácil para los indios o mestizos sujetos a las más expeditas versiones de doctrina.

Más nos dice el San Isidro / Santiago de la fiesta de San Francisquito, sobre todo por la factible asociación del Amaru con *Paña* Santiago, que igual es barbudo como el Labrador más popular. Pero hay una última relación: “*San Isidro labrador, quita el agua y pone el sol*” (...o “quita el sol y pon el agua”, no importa) implica una situación de limen entre la lluvia y el sol: un *k'uychi*, ni más ni menos; un arcoíris.

De tal suerte que de la emblemática representación del Tayta Isico se puede hacer una traducción a otra imagen proporcionalmente distintiva:





**Figura 49**  
Tayta Isico  
(detalle de la figura 41)



**Figura 50**  
Escudo incaico según los Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega  
(detalle de la figura 23)

San Isidro y el “escudo” incaico describen exactamente la misma circunstancia. En un nivel, es *San Isidro / k’uychi / illapa / Santiago / amaru* que sujeta los *amaru / toro / serpiente* opuestos y complementarios, y así permite el flujo del *enqa* y, por lo mismo, la compleción total del ciclo de la Vida. En otro, es *Pachacámac / Viracocha / Illapa / Amaru Inca* que propicia la conjunción (*tupay*) de las fuerzas *amaru*, las cuales, de otra manera, sueltas como en la fiesta antes de la bendición de las melgas, sólo causan desorden; desperdician el flujo vital y no generan abundancia. También tienta la idea de que *túpac* signifique asimismo “el que junta” y “el que nivela”, pero como construcción integral, al menos en ese orden de ideas, “*túpac amaru*” no significa nada comprensible en quechua o aymara. No obstante, en otros pueblos del antiguo Antisuyo —en la región amazónica, donde se ubicaban los originales Andes—, como entre los canelos quichuahablantes del Ecuador oriental, subsiste una idea de *tupay* o, mejor, su variante *tupaj*, que significa lo mismo, en la que emergen todos los elementos de manera tan inquietante como reveladora. Norman E. Whitten Jr. (1988: 295 – 296) describe cómo, en esta etnia, la caza de la anaconda (*amaru* o *amarun*) prescribe un elaborado protocolo ritual que precisa su decapitación, la extracción de su grasa y corazón (*shungu*, en el que se halla depositada su voluntad), la inhumación del largo y grueso tronco, no en el agua sino en la tierra, y el deliberado alejamiento de su cabeza, el genuino trofeo, so pena de que ambos se reúnan demasiado rápido. No obstante, se da por hecho que este proceso va dándose bajo tierra y, cuando esto ocurre, se llama *tupaj amarun* a la juntura de las dos partes del *amarun*:

*Tupaj amarun* simboliza el último peligro de la resurrección de la constrictora abatida, pues cuando el cuerpo de la anaconda se encuentra o confronta con su cabeza, ...una tremenda convulsión ocurre. La tierra, la selva y los jardines son desbaratados por un enorme y subterráneo (ctónico) impulso de energía que crea montañas, causa que el trueno y el relampago irradian, e inicia actividad volcánica en los Andes e inundaciones en el este.

(Whitten, 1988: 296)

Hay suficientes elementos, entonces, para suponer como plausible que, en los Andes centrales, Túpac Amaru fuera y acaso siga siendo el encuentro del tronco y la cabeza de Inkarrí, que trae *enqa* con *pachacuti*, al tiempo que es la enyuntada de los amarus.

Estamos convencidos de que *acá*, en el blasón incaico y el emblema de San Isidro, está el significado profundo, ontológico de Túpac Amaru: un principio de totalidad y equilibrio que como concita a las fuerzas de la Vida (*kallpa, kamaq*), también puede traer destrucción y *pachacuti*; un ser *wak'a* que ejecuta el llamado de las *wak'as* a devolver el *enqa* que es justo eso, totalidad y equilibrio. Puesto en una nuez: como concepto, Túpac Amaru significaba (y tal vez continúe significando) el retorno de *lo wak'a*, *eso* fundamental que hoy en día los pueblos amerindios llaman Ley de Origen y que ordena el Mundo en todas sus dimensiones, las activas, las afectivas y las intelectuales, que sienta ley y asigna derechos y deberes, que clasifica y discierne lo sagrado y lo profano, los ámbitos de la Vida y aquellos de la Muerte.

En tanto son *wak'as*, tal rol organizador lo cumplen igualmente *K'uychi, Illapa* y, por supuesto, *Amaru*; dos (o tres) entidades explícitas o implícitas en el escudo y que son distintas, pero son lo mismo. A la postre, el emblema incaico lo explica bien: las dos serpientes *amaru* se entrelazan para fundirse en una sola anfisbena de cuyas cabezas parte el arcoíris, que no es otra cosa que una proyección humoral de ellas mismas, ora como arco del cielo, ora como rayo-relámpago-trueno. “Lo que es uno pero dos a la vez, entidad compuesta de dos partes complementarias, que no pueden existir independientemente”, que es una de las definiciones de *wak'a* según Szemiński (1987a: 95). Entre el *k'uychi* y las *amaru* se cierra el círculo y se dividen los tres mundos, el de arriba, el de abajo, el de acá. Cuando el Mundo se trastoca, el arcoíris pasa abajo y arriba queda el tiempo del *yana k'uychi*, que es como decir que es cuando los *amaru* emergen. Y cuando ello sucede, también “vuelta vuelven” las *mallkis*: las semillas, los antepasados, los *taiticos*. “Vuelta vuelve” el tiempo de adelante. Ocurre *pachacuti*. En el mundo agrario indoandino, no se siembra futuro, se siembra, se cultiva y se cosecha *pasado*. La *kallpa* de los antiguos mantiene vivos y viviendo a los de ahora (cf. Clavijo Salas, 2018), y cada vez que la tierra se vuelca y produce un santo remanecido o un fruto o un *amaru*, el pasado revitaliza el presente.

Pero así como *K'uychi, Illapa* y *Amaru* auspician la Vida, también son implacables dadores de Muerte. Obran con “bien” o “mal” según la circunstancia y, de conformidad, asumen un avatar consecuente. Cuando quieren, son tremendos y saben despertar incertidumbre, temor, admiración y pasmo. Una lectura cosmológica andina del “escudo” inca implicaría, pues, el

deseo de totalidad y armonía y al mismo tiempo la advertencia de que, de romperse el equilibrio, vendría la revancha. El terror.

La imagen de San Isidro con sus toros *amaru* traduce lo mismo. ¿Acaso fue resignificada como versión encriptada del emblema incaico después de sofocada la Gran Revuelta? Difícil saberlo. Pero no hay duda que se puede desentramar fácilmente la equivalencia. San Isidro es el “buen” *illa* Santiago que propicia la abundancia y, como pone o quita sol o lluvia—incluso prestándole sus atributos a *pacho* San Francisquito— hace las veces de *k’uychi*. Y como es *K’uychi*, es pues *Illapa* y es *Amaru*, y hete aquí que al Inca Túpac Amaru II le sacrificaron en tiempos de la celebración de San Isidro. A lo que se suma que, al igual que en el distintivo, este *Amaru* / *K’uychi* se bifurca en dos *amaru*, dos toritos *illa* que son multiplicación o anulación.

Isidro es labrador: siembra *mallkis* y las cosecha. Y es rabadomante: abre manantiales con su aguijada de rayo. Asimismo, en el Sur andino colombiano las guacas son muchas veces llamadas por radiestesia<sup>289</sup>. Allí o donde sea que estén, las *wak’as* cuidan a quienes les veneran, les alimentan y les hacen pagamento. Tal cual hacía Isidro: trabajaba la tierra con cariño, con ángel, la regaba y en ella rezaba. Dios y la tierra le compensaban: donde él estaba, había vida y abundancia. No en vano, a lo largo y ancho del continente aún se celebra a San Isidro con castillos (*pucarás*) y demás construcciones abigarradas de frutos multicolores, como arcoíris. Las panaderías que responden al nombre de San Isidro van por cientos. Bien pudiera ser que cuando el gobierno colonial instauró el culto a San Isidro como invitación a la humildad y al trabajo resignado, lo que hizo fue remarcar un modelo nativo de trato a la tierra, no de obediencia a la Madre Patria sino a la *Pachamama*.

Y de nuevo: si no se hace caso al ejemplo del Tayta Isico, que en sí mismo es una *wak’a*, vienen los cataclismos. Cuando la *wak’a* es desatendida, desbancada, profanada de muchas formas posibles, cobra venganza, que es otra forma de dar *vuelta*; emana su fuerza de Muerte y contamina la Vida. Castiga al ambicioso y al que no devuelve, lo seca hasta volverlo como otra *mallki*, como otra momia, tal como ocurre con las emanaciones de solimán o antimonio.

---

<sup>289</sup> Cf. igualmente la nota 125, *vid. supra*.

Le bota su mal aire, lo enferma, como lo hace el *k'uychi*. Le fulmina sin contemplación y puede que en castigo lo reclute para Inkarrí, “dios latente”, *mallki* a la espera de rebrotar. A las *wak'as* debe tratárseles con la misma humildad que hizo célebres a Isidro o Amaro Tupa Inca.

A la luz de este razonamiento, el pacto colonial fue en verdad una enorme fractura y una gran profanación. Cuando el Tiempo pareció estar listo, las *wak'as* se alinearon para caer en avalancha sobre los españoles y criollos como *yawar mayu*. Paradójica abundancia de Vida dadora de Muerte, de Muerte productora de Vida. *Ese* creemos que fue el mensaje secreto, subterráneo, subversivo que paso de voz en voz entre los indios que engrosaron el ejército insurgente. En Túpac Amaru, en su devuelta que inmediatamente suponía el retorno del *enqa*, vieron la señal que ya había anunciado el emblema incaico y que luego la figura de San Isidro preservaría bajo las apariencias. Un *amaru* arrollador que se bifurcaría en opuestos complementarios: el Amaru peruano, el Katari charquense. Un genuino río de sangre.

## 5. Odio (Perú, Río de la Plata y Nueva Granada, 1780 - 1783)

Un río de sangre corre  
por los contornos del mundo....

Violeta Parra (1963), *Un río de sangre (Rodríguez y Recabarren)*<sup>290</sup>

*Rupayllañan ka, amaru cheqniyllañan kan,  
supay weraqochakunapaq, sonqoypi.*

José María Arguedas (1962), *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman (Haylli-taki)*<sup>291</sup>

*chay pachas pacha camacca rimarimurcan ynga yntiya ñocaca tucoy  
camtauanpas ynantin pachacta cuyochic caspactami mana rimarinicho mana  
mari chay aucallatachu ñocaca collochiman tucoy camtahuampas ynantin  
pachactahuanpas puchocaymanmi chayraicutacmi opalla tiacuni ñispas  
rimarcan*

Anónimo transcrito o compuesto por Francisco de Ávila (ca. 1598),  
*Runa Yndio Ñiscap Machoncuna*<sup>292</sup>

Luego del combate de Sangarará, el 18 de noviembre de 1780, echada ya la suerte y cruzado el punto de no retorno de su alzamiento, signada ya su Revuelta como *pachacuti*, el Inca Túpac Amaru II optó por dirigir sus huestes hacia el sureste, a la provincia de Collao, con

---

<sup>290</sup> "Violeta Parra. Canciones reencontradas en París". Discoteca del Cantar Popular, DCP-22. Chile, 1971. Lado B, corte 4. LP 12" / 33 1/3 RPM / mono.

<sup>291</sup> "No hay sino fuego, no hay sino odio de serpiente contra los demonios, nuestros amos". Ambas versiones en Arguedas (2013: 36, 37).

<sup>292</sup> "Dicen que entonces Pacha Kamaq empezó a hablar: '¡Inka! ¡Luz del sol! Yo, ya que soy quien te sacude a ti y al mundo entero, no he hablado porque yo no exterminaría solamente a esos enemigos, sino que podría destruirlos al mismo tiempo, a todos ustedes y a todo el mundo. Es por esto que he permanecido sentado en silencio". Ambas versiones en Anónimo (1983: 181).

destino a la región del lago Titicaca. Doña Micaela al parecer buscó persuadirle de ir en sentido contrario y caer lo más pronto posible sobre Cuzco, antes de que allí tuvieran tiempo de organizarse para un sitio. A la *qoya* le asistía una sensible razón estratégica, sin duda. De haber tomado Cuzco antes de llegar diciembre, de seguro los logros y progresos militares de las fuerzas insurrectas hubieran sido muy distintos, aunque probablemente —y esto no es un punto desdeñable— su represión hubiera sido más rápida y su impacto regional mucho menor. Pero, de nuevo, el rebelde respondía a otra lógica, pues sus prioridades eran étnicas, culturales, como las llamamos hoy en día. Como igual había sucedido preparando la escena para la asonada de Tinta, antes que abatir militarmente a sus enemigos se trataba de llevar un mensaje a la base indígena, y para ello optó por dirigirse hacia una región más profunda, menos permeada por el cosmopolitismo mestizo de los curacas satelitales a Cuzco y el influjo de las veinticuatro *panacas*.

En cada circunstancia, su *modus operandi* consistía en enviar emisarios a las poblaciones, instando a sus habitantes indígenas a sumarse a la causa. No entraba invadiendo: eso es importante. Conforme se le iban uniendo indios y más indios, de seguro iba ganando genuina convicción en que el tiempo había llegado. Sus bandos se iban radicalizando; se iba desdibujando la apelación al rey de España como legitimador del alzamiento. Se acentuaba progresivamente su figura como Inca. No hay duda de que los indios de la región fueron enormemente receptivos, además. Tanto así que incluso se enfrentaron a sus curacas cuando estos se mostraron adversos al progreso del Amaru. Cuzco podía esperar.

Bien pudiera leerse este avance hacia Collao y el lago primigenio, cardinal en la cosmogonía de los Andes centrales pues de allí —según el Inca Garcilaso— surgieron los seres fundadores Ayar Manco (Manco Cápac) y Mama Ocllo, como un gesto coherente con la interpretación que venimos adelantando, con la carrera del *Amaru*. Visto de esta manera, se trataba de una fuerza serpenteante moviéndose hacia el Titicaca, en pos de unirse con otro *amaru* y luego *volver vuelta* hacia Cuzco, como efectivamente lo hizo a mediados de diciembre.

Ese otro *amaru*, creemos, era Tomás Katari: un curaca aymara de San Pedro de Macha, en la provincia de Chayanta que allí mismo, casi siguiendo en línea recta desde Cuzco hacia el

sureste, y casi en proporcional distancia del Titicaca en sentido contrario, desde hacía tres años venía adelantando una eficaz campaña contra otro corregidor, Joaquín de Alós, un sujeto acaso todavía más corrupto e inescrupuloso que sus semejantes de Tinta o Quispicanchis. Pero a diferencia de lo ocurrido en el Perú con el amotinamiento del curaca Condorcanqui, Alós no había sido ajusticiado y toda la región se había encendido en varios alzamientos indígenas de creciente violencia. Mientras que, salvo por el ahorcamiento de Arriaga y lo acontecido en Sangarará, la sublevación tupamarista no había experimentado aún mayores episodios de violencia aguda, lo que acontecía en Charcas —hechos relativamente independientes en los que tanto las autoridades coloniales como los indios querían ver la incitación de Katari— marcaba un contraste y complemento propicio para un *tinku* de proporciones cataclísmicas. Allí los comuneros indígenas se habían alzado no sólo contra el reparto y otros desafueros de la nueva estirpe de expoliadores coloniales, sino contra muchos de sus curacas por blandos, veniales y cómplices del desangre. A uno de particular desenvolvimiento entre los criollos, Florencio Lupa, curaca de Moscari, uno del que el mismo Katari no pudo sino decir que “había hecho un caudal gigante con la sangre que les había robado a los miserables indios”, lo decapitaron para que el mensaje fuera absolutamente claro. Aun así, el rebelde negó cualquier vinculación con el hecho<sup>293</sup>. Tampoco fueron mucho más clementes con varios curas y sus iglesias.

Ya para entonces, ese proceso de genuina reconquista burocrática de América por parte de la corona española conocido como “las reformas borbónicas” había tripartido el Perú, creando el virreinato de la Nueva Granada hacia el norte, en 1717, y, más significativo para la disposición del clima que dio pie a la Gran Revuelta, el del Río de la Plata hacia el sur, en 1776 - 1777. La aparición de ese último había traumatizado los flujos de bienes y las rutas comerciales sobre las que hasta entonces se había edificado el *statu quo* de la economía, del poder y del prestigio en el virreinato del Perú. Ahora, con la irrupción de nuevas fronteras y nuevos aranceles, el virreinato del extremo sur no sólo perjudicaba las ambiciones y ganancias de la élite comercial peruana o de medianos productores y transportadores como

---

<sup>293</sup> “Representación hecha al rey por D. Tomás Catari” ...“Paracrani, jurisdicción de San Pedro de Macha, provincia de Chayanta, y Octubre 13 de 1780” (en DHSTA: 205).



José Gabriel Condorcanqui, sino que incorporaba a su territorio al Alto Perú, dominio de la audiencia de Charcas, y con ello a Potosí y su periferia. Río de la Plata venía así a beneficiarse con las ganancias de la explotación argentífera y con la ventaja de una salida expedita al Atlántico. Enyuntar la Revuelta cuzqueña con la chayanteña implicaba, pues, infartar todo el eje de los Andes centrales y, de paso, detener el desangramiento minero.

No obstante, en el tardío noviembre de 1780, casi recién partido el Amaru hacia Collao, Tomás Katari era capturado definitivamente y entregado a otro corregidor, el reemplazo de Alós, Joaquín de Acuña, quien recién despuntado enero del año siguiente optó por llevarle en persona hasta Chuquisaca para su enjuiciamiento. Durante un hostigamiento indígena que buscaba liberar al cacique, Acuña optó por asesinarle, tirándole maniatado por un precipicio. De poco sirvió el recurso para el corregidor y su comitiva; los rebeldes les rodearon y ejecutaron a pedradas, sus cuerpos fueron abandonados desnudos e insepultos como indicación de su calidad infrahumana y bestial, y a Acuña se le extrajeron los ojos para indicar “q.e de aquel modo le habían hecho llevar con los Diablos”<sup>294</sup>.

Puede que la noticia de la captura del aymara serpiente llegara a los oídos del Amaru y le hiciera tomar la decisión de regresar hacia Cuzco. No hay evidencia documental de ello, en todo caso. Como sea, al tiempo los hermanos de Tomás Katari, Dámaso y Nicolás, se encargaron de ampliar la cobertura de la insurrección hasta asaltar Aullagas, importante asiento minero y centro del abastecimiento regional. Lo que siguió fue un patrón similar y cada vez más frecuente de choque con las tropas coloniales, en los que los posteriores degollamientos del enemigo se hicieron norma, a veces recurriendo al mismo recurso al que apeló el Amaru con Arriaga, disponiendo que a las víctimas las ultimara alguno de sus esclavos. Se sabe que ya para entonces los Katari sabían de su contraparte al norte y le invocaban como rey. A la par, se radicalizaba su programa político.

---

<sup>294</sup> Citado en Andrade Padilla (1994: 129), a partir de un expediente (ANB; EC 1781, N° 240) que luego desapareció del Archivo Nacional de Bolivia (cf. Serulnikov, 2006: 362). Uno de los perpetradores ratificó la fórmula en un testimonio epistolar: “ya he hecho llevar al Diablo a Acuña q.e en tpmo. q.e fue correg.or de Yamparaes me quitó una faja, montera y calzón de paño” (Andrade Padilla, *loc. cit.*).

Mientras, el Inca buscaba ahora sí caer sobre Cuzco. Llegó, pues, a mediados de diciembre de 1780, a acampar a las alturas de Picchu, en los alrededores de la ciudad, y procedió con su estrategia habitual de enviar emisarios. Ya mencionamos anteriormente que para entonces su ejército experimentaba cansancio, que había enfermedad y connatos de indisciplina. Y a esto se le suma un muy perceptivo argumento adelantado por Serulnikov (2010: 74): sus proclamas ya eran del todo indígenas, para indígenas. En vez de buscar ganarse a los criollos, rápidamente los repelió. Hubiera sido presumible que los mensajes para la población nativa se enviaran de otras maneras: mediante gestos, emblemas, objetos y, por supuesto, en lengua. Pero era tal la confianza del Amaru en que “Dios quería la conservación de su arreglo” o, lo que es lo mismo, en que las *wak’as* estaban de su lado, que ya sólo importaban los indios. Mas estos no respondieron a su llamado, en esta crucial ocasión. En Cuzco, el monopolio del *enqa* estaba mucho más disputado y las veinticuatro panacas tenían mucho más poder de cohesión. En el último momento, el tiempo se había devuelto antes de llegar. Y aparte de todo, un ser carismático y madrugador le había cogido ventaja durante el lapso de su retirada: su antiguo aliado, el obispo Juan Manuel Moscoso y Peralta.

Moscoso era un buen político y mejor organizador, y no tenía escrúpulos en asegurar públicamente que enseñar algunas cabezas colgadas sería “un espectáculo muy útil para contener la osadía de la plebe y para precaver el contagio”<sup>295</sup>. Coordinó con eficacia la respuesta militar y supo aprovecharse de los miedos que engendraba el ejército de Túpac Amaru II para mancomunar en su contra a buena parte de la población y, entre esta, a la mayoría de curas y de indios, pues aparte de los rivales del Inca estaban los curacas de los pueblos circundantes que el prelado se había asegurado de confinar dentro de la ciudad imperial como rehenes de facto, de tal suerte que no sólo su influencia se hiciera mínima entre su gente afuera, sino que no tuvieran más camino que sumarse a la resistencia cuando llegara la arremetida. Y para ello, contaba asimismo con los curacas enemigos del rebelde, como Pumacahua y Rosas, que a principios de enero lograron frenar definitivamente

---

<sup>295</sup> “Carta del Obispo Moscoso al visitador Areche” (“Cuzco y Diciembre veinte y dos de mil setecientos ochenta”), en CDIP: 2: 372. Una vez sofocada la rebelión, las maniobras y los argumentos del obispo no fueron suficientes para impedir que se le abriera un largo proceso por laxitud y hasta complicidad con los insurrectos (Cf. Walker, 2012; 2015).

cualquier posibilidad de avance sobre la ciudad y se encargaron de hacer saber que allí, de nuevo ante las alturas de Cuzco, Santiago de España les había acompañado.

Con este revés, la Revuelta de Túpac Amaru II se empezó a deshacer. Entre la habilidad de Moscoso, el genio militar de los curacas adversos y la propia vacilación del caudillo para tomarse la ciudad que era símbolo del control del *enqa*, sus huestes empezaron a abandonarle. De nuevo, no hay razón para subestimar la importancia de los propios códigos culturales en circunstancias como esta. Hasta llegar a Cuzco, todas las señales que daba el Mundo indicaban sin equivocación que el tiempo había llegado y que el Amaru peruano personificaba, acaso haciendo *tupay* con el Katari altoperuano, la restauración del orden perdido. Pero ahora nada resultaba tan claro. El *kamaq* del Inca se disipaba.

De todos modos, la fuerza en pie de los insurrectos seguía siendo considerable y optó por replegarse dividida. Diego Cristóbal Túpac Amaru, primo del caudillo, su más cercano lugarteniente y ya para entonces reputado por la crueldad de sus acciones, dirigió la parte del león hacia el norte de Cuzco, pero en estas provincias Pumacahua tenía ventaja y les cerró el paso con saña proporcionalmente carnícora. El Inca retornó a Tungasuca, a sus dominios naturales, con el fin de recomponer su tropa<sup>296</sup>. Aunque todavía no había sido derrotado en

---

<sup>296</sup> No es necesario entender esta retirada como un reconocimiento a la derrota. Como lo hemos venido sosteniendo, la política y la estrategia indígenas obran en congruencia con nociones de tiempo, espacio y oportunidad que, en tanto son el producto de marcos de lo posible distintos a los de Occidente, suelen juzgarse como torpes, limitados o irracionales. De hecho, hasta nuestros días desconcierta la aparente laxitud temporal de ciertas movilizaciones indígenas, que luego de ganar momento se ralentizan o repliegan sin al parecer haber obtenido el último resultado. Pero no sólo los indios suelen tener una aguda consciencia de una correlación de fuerzas frecuentemente desigual, y casi siempre en desfavor suyo, sino que las acciones se comprenden dentro de un espectro de tiempo comparativamente mucho más largo, casi de ciclos seculares o geológicos. Así, por ejemplo, en 2008, luego de una masiva toma de Bogotá por parte de miles de indígenas plegados bajo la bandera de la Minga Social y Comunitaria, que entonces confrontaba la avanzada terrorista y paraestatal del gobierno de Uribe Vélez, y contaba con un inusitado buen recibo en la opinión pública, resultó completamente sorpresiva la súbita decisión de levantar carpas y regresar al territorio justo cuando más parecía que estuvieran forzando al ejecutivo a trazar en puntos fundamentales. Durante el desarme de uno de sus campamentos en el campus de la Universidad Nacional, y al inquirirle al respecto a un miembro de la guardia indígena nasa, este me dio como razón fundamental, con un tono completamente pausado y exento de grandilocuencia, que había que “devolverse por el revuelto”, siendo el “revuelto” el envoltorio y el conjunto personal o colectivo de todos los alimentos y enseres necesarios para la siguiente movilización. En otras palabras, había que regresar a trabajar y atender la tierra y los demás asuntos de la vida, y recolectar para volver a levantarse. Aunque parezca que la concordancia de la acción política con los ritmos agrícolas limita innecesariamente el alcance de los objetivos, es de esta atención a la tierra que se obtiene la fuerza necesaria para continuar en una lucha que se sabe larga y en extremo onerosa. Así pues, bien pudiera

la campaña, lo que seguía auguraba un empleo mucho mayor de la violencia. Si hasta entonces el terror había sido subterráneo, como una fuerza *wak'a* que imbuía su causa y determinaba sus movimientos, ahora despuntaría en *yawar mayu*.

Porque, en el entretanto, Moscoso había sido relevado. Por mucho que ahora mostrara lo contrario, el obispo era sospechoso de desafección o, cuando menos, de incuria. A fin de cuentas, había sido cercano al curaca Condorcanqui antes de la asonada de Tinta, sobre todo como aliado contra el corregidor Arriaga. El proceso en su contra le persiguió aún varios años después de terminada la Gran Revuelta. En su reemplazo llegó el visitador general José Antonio Areche, uno de esos prototípicos legistas que hicieron carrera en la administración colonial, al mismo tiempo hechura de las reformas borbónicas, inspirado por la Ilustración —al parecer tenía en su haber volúmenes de la prohibida *Encyclopédie*— e inescrupuloso como el que más por sacarle el máximo partido a cualquier cargo que ocupara. Carlos III le había dado la tarea de crear intendencias en Perú, Chile y Río de la Plata para optimizar la captación de impuestos. Pero, con el alzamiento, más puso su corazón y empeño en reprimirlo con toda la brutalidad de la que fuera capaz. Sería uno de muchos de su cohorte que, como tan vívidamente lo demostró Juan Marchena (2013), dejó liberar su lado más oscuro y cruel cuando empezó a probar sangre indígena. Le secundaba una fuerza importante de casi 17,000 soldados, compuesta por tres contingentes provenientes de Lima —uno de estos de “pardos”— y la sustancial leva indígena incorporada por el camino, a las malas y con amenazas casi por regla general. A pesar de que esta última fuera una población inconstante, toleraba mejor los rigores de las alturas, no sufría de soroche y hacía un bulto considerable. También prometía a la comandancia, encabezada por el mariscal José del Valle, inspector general del ejército, que, si no desertaba, iba a hacer una guerra desmadrada, feroz, paradójicamente mucho más personal y ardorosa porque era entre semejantes que compartían los códigos propios de violencia hacia los *aucas*. *Auca* o *awka* era y es “tirano, traidor, fementido” (Garcilaso, 1943: I: 98), “peleador o enemigo” (Santo Tomás, 2006: 61) en

---

haber ocurrido que el Amaru, al cabo de percatarse de que el *pachacuti* no era inminente y que en definitiva no contaba con el apoyo unívoco de los indios que más le importaban, asumiera que lo más estratégico era “devolverse por el revuelto” u otra forma de *volver vuelta* para darle *cuti* a la *pacha*.

quechua, un adversario inferior y despreciable que aun así es su alter ego negativo, valga decir esos indios alzados que habían sido la causa de enganche forzoso y que por ello espoleaban aún más su odio<sup>297</sup>.

La cifra de 17,000 daba cuenta de la magnitud regional y, tanto más, simbólica que había adquirido la Revuelta en poco más de dos meses. Empero, otra guerra silente ocurría tras la mole de casacas y mosquetes. Areche, que había aspirado e intrigado para asumir él mismo el mando, conspiraba contra Del Valle y el virrey Jáuregui. Aparte de un enorme apetito de poder, el motor de sus ardides era la forma más eficaz para estrangular la movilización. Areche y su aliado y afín, Benito de Mata Linares, abogaban por sólo emplear cuerpos profesionales y con estos asestar golpes definitivos. Del Valle aplicaba en cambio una campaña de desgaste, permitiendo que la inconstante y mayoritaria tropa indígena ajustara cuentas casi a sus anchas. A la postre, cada uno a su momento pudo aplicar su propia receta de terror contra el terror rebelde.

Casi en simultáneo, en Alto Perú la movilización katarista metamorfoseaba. De manera a poco de súbita, el 3 de marzo de 1781 La Paz, la segunda más boyante metrópoli de los Andes durante el siglo XVIII, amaneció sitiada por alrededor de 40,000 indios. Los comandaba un sujeto misterioso, Túpac Katari, de quien hasta entonces casi nadie había escuchado hablar. Su nombre previo había sido el de Julián Apaza; se calcula que a la sazón contaba con una treintena de años, era indio aymara y solo aymaraparlatante de la provincia de Sica Sica, comerciante de baratillo y analfabeta. Cojeaba de una pierna, tal parece que a causa de un polio temprano. Tenía fama de borracho, mujeriego y brutal. Muy diferente su perfil al de Túpac Amaru, sin duda, pero por lo mismo casi su opuesto complementario; pudiera decirse que era un Wak'a Santiago.

Muy poco se sabe históricamente sobre Túpac Katari. El rastro documental de su vida es casi inexistente hasta que pareciera que lo arrojó la tierra, justo cuando el Inca peruano se hallaba

---

<sup>297</sup> Cf. Nates Cruz (2002: 65 y ss.). Nos consta que en el extremo sur andino de Colombia aún se llama *aucas* a los niños que mueren sin ser bautizados, y que por lo mismo quedan en la tierra, vagando por el monte bravo para asustar a los incautos o engañarlos para quitarles el alma. Escrito así o como *awka*, se encuentra con iguales connotaciones en el quichua y el mapuche.

en aprietos. Desde el mes anterior, venía levantando con sonido y furia los pueblos entre su residencia en Ayo y La Paz. Cuando como de la nada apareció en El Alto con su gente, se llegó a pensar que era un enviado del Amaru. Y lo cierto es que él mismo parece haber dado a entender que desde hacía años venía en contacto con el otrora curaca de Tungasuca (Valle de Siles, 2011: 13). Pero esto es tan difícil de demostrar como de negar. Hasta su entrada en esta nueva escena de la Gran Revuelta, Túpac Katari había sido un ser invisible. Y como Garabombo, el audaz héroe de la novela de Manuel Scorza (1972), ser invisible le había permitido hacer casi cualquier cosa, moverse, escuchar, conspirar. ¿Eran él y Condorcanqui parte de un movimiento nativista con pretensiones de traer el *pachacuti*? ¿Había habido algún tipo de coordinación que apuntaba al *tinku* de la serpiente quechua con la serpiente aymara? ¿O más bien era este Katari un émulo tanto de Túpac Amaru como de Tomás Katari, a la vez su simpatizante y rival, que acaso participaba como ellos de las mismas premisas teleológicas y el mismo cosmos, pero cuya agenda política era mucho más básica y radical? Que fuera analfabeta y pobre nada dice de su formación como hombre de poder indígena; más bien, serlo era consistente con su mensaje de repudio a todo lo peninsular y hasta podía hacerle más sensible a las manifestaciones de las *wak'as*. Podía ser un impostor carismático o un visionario tocado por el rayo. Fuera lo que fuera, tenía una impresionante capacidad para inflamar a sus iguales; en eso puede que hoy sea más un misterio de lo que fue en 1781. No sabemos a qué argumentos apeló para mover a las masas que optaron por seguirle; algunas de las cartas que supuestamente dictó obedecían a una lógica difícil de desentrañar, entre fórmulas y giros aparentemente equívocos. También sus bandos marcaban un notable viraje en las prioridades con respecto a los del Amaru: copiaban el programa del Inca quechua, pero le reducían y simplificaban, y más bien llamaban al odio contra todo lo español.

Ciertamente, las causas para lo que acontecía en Charcas eran muy distintas de aquellas que determinaban lo que pasaba en Perú. Aquí también el reparto de mercancías era un problema sustantivo, sí, pero, como lo han demostrado Sinclair Thomson (2002) y Sergio Serulnikov (2006), los ayllus al norte de Potosí habían ido ganando una enorme autonomía política durante el siglo anterior, llegando al punto de virtualmente imponer su idioma, ritualidad y emblemática a los vecinos criollos y mestizos. También, a diferencia del entorno cuzqueño marcado por las disputas entre curacas poderosos y venales y la pertenencia a las 24 *panacas*,

en Alto Perú la organización social tendía a ser más horizontal, pues en muchos casos los ayllus habían logrado imponer el modelo tradicional de autoridad, el de los mayores o *jilakatas* elegidos por la comunidad, cuyo poder era rotatorio, sobre el de los caciques preferido por la administración colonial. Pero justo por eso mismo, no se explica bien de dónde pudo haber provenido el poder de Julián Apaza para convencer a sus seguidores. Si su discurso era ante todo un llamado a la violencia desbordada y a la aversión por los hispanos, sabía cómo incitar esas perturbaciones. De nuevo, muy seguramente supo apelar a un lenguaje de conceptos y emociones que entonces como ahora se emitían en una frecuencia cultural imposible de ser percibida por criollos y peninsulares.

A su manera, Túpac Katari era un tipo de *outsider* distinto a como lo había sido José Gabriel Condorcanqui en Cuzco: en su caso, se trataba de alguien cuyo poder provenía de ser casi por completo foráneo e inesperado, como también lo había sido, aunque con un temperamento y una historia sustancialmente distintos, Juan Santos Atahualpa, otro célebre etnarca que había levantado en resistencia a los indios campas del Gran Pajonal en 1742 (cf. Varese, 2006). Por esa misma razón, parece que quienes menos le tenían estima o le daban crédito eran sus paisanos de Sica Sica, que le consideraban ilegítimo y de baja plebe (Thomson, 2002: 191). Como a Túpac Amaru II, a Túpac Katari lo acompañaba su esposa, Bartolina Sisa, una mujer de extracción similar a la de él, pendenciera, sagaz y diestra con la *kurawa*, la honda aymara.

El cerco de La Paz fue un golpe maestro. Sergio Serulnikov (2010: 166 – 167) explica muy bien por qué:

Mientras el propósito de las fuerzas insurgentes era ocupar La Paz, su estrategia no fue tomarla por asalto, sino más bien controlar el Alto, realizar incursiones sorpresivas, cortar las escasas rutas de acceso a la ciudad y esperar que los habitantes, acosados por el hambre, perdieran la voluntad de resistir y se rindieran. Ninguna otra ciudad en los Andes, posiblemente ninguna otra en el continente, presenta condiciones tan favorables para un asedio de este tipo. Como es sabido, La Paz está edificada en el lecho de una enorme depresión, una verdadera hoya. Sus contactos con el exterior pueden ser interrumpido con relativa facilidad mediante la ocupación de la pampa elevada que la rodea. Cuando el 13 de marzo los indios acamparon en el Alto, dio comienzo un inédito sitio que se extendería por ciento nueve días corridos. Cuando el asedio fuera finalmente levantado, unos 10.000 vecinos habrían perdido la vida. No hubo ni lo habría en los siglos por venir, un más devastador ataque indígena a la población hispánica en los Andes.

Es fácil imaginar el efecto. La *lloqlla* y el *pachacuti* (ambos conceptos comunes para aymaras y quechuas) viniéndose desde lo alto hacia esa concavidad, esa suerte de volcán invertido que describía el asentamiento de la ciudad dieciochesca. Y como ya lo mencionamos en el tercer capítulo, siguiendo a Mark Thurner (1991: 104) en una poderosa intuición, no es para nada improbable que se hubieran acercado *apal apaltatha*, imprimiendo grandes y sonoros pisotones en la tierra, como cuando se iban a pelear o a bailar en *tinku*, haciendo que todo se estremeciera y produjera temblores. María Eugenia del Valle de Siles (2011), la gran historiadora de la Revuelta katarista, reparó en los métodos en los que los rebeldes eran expertos: atacaban siempre de noche. “Envueltos en la oscuridad, no eran buen blanco para los fusileros y escopeteros, resultando mucho más visibles, en cambio, los soldados arriba de las fortalezas, las cuales permanecían iluminadas con velas toda la noche. Psicológicamente, el sistema era también ventajoso, puesto que se luchaba con gente cansada y con sueño y frío” (444). Todo temblaba, en efecto: hasta los defensores poco acostumbrados a la gelidez de la noche pacaña. Fray Francisco de Castañeda, a la sazón víctima y observador del cerco, dejó un buen recuento de la angustiada rutina, lleno de detalles interesantes por cada entrada. Tómese, por ejemplo, lo que registra para el 24 de abril de 1781:

á media noche del 24 fué tan opinado el avance que dieron [*los rebeldes*], acompañado de una vocería intolerable, y á las inmediaciones de las trincheras, que los soldados que servían de guarnición á los fuertes, los más huyeron á la plaza. El susto fue grande; el granizo de piedras y balas que arrojaban escesivo y se aumentaba aquel, cuando se veían arrojar cohetes con guía y botones de fuego sobre las casas para incendiarlas, cuando se veía que otros con barretas procuraban con ardor y eficacia horadar las casas que hacían cerco y resguardo á la ciudad... se dice por cosa cierta que el número se los indios que nos combatían fue de 14000 y muchos los muertos que por cumplir la órden de Tupa Catari, de pasar á cuchillo toda la ciudad desde el Sr. Obispo, habíanse desprendido de todo miedo y amor á sus vidas.<sup>298</sup>

Vocería intolerable, granizo de piedras, “cuetes” y lluvia de fuego: el susto tenía por qué ser grande. Luego empezarían el sitio por hambre. El mismo Castañeda dio cuenta de cómo pasaron los pacaños a consumir perros y gatos, a rebuscar algún pedazo de vegetal mal

---

<sup>298</sup> DPSLP: 399.



digerido entre el estiércol y, claro, cómo empezaron a sufrir de “hinchazón y evacuaciones como de tabardillos”<sup>299</sup>. Los alzados lo sabían y lo aprovechaban. El fraile narró cómo

Hicieron los indios mercado en los altos de San Pedro, á cuya golosina la jente salió presurosa á comprar carne, pan, queso &a. y viendo que no les hacían daño, y que de algún modo se proveía la ciudad con lo que habían entrado por estar lo mas de la jente exhausta de todo alimento, salieron muchos á los que hicieron garra los indios, llevando mas de 150 hombres para alistarlos de sus soldados, muchos esclavos, hombres y mujeres sin hacerles daño.<sup>300</sup>

Era 4 de octubre: fiesta de San Francisco. Raro que no lo haya mencionado el fraile, pero no deja de ser cuando menos inquietante que *justo* en esa fecha hayan sacado los indios rebeldes un “mercado”, que hayan hecho un manifiesto de abundancia en desafiante contraste con los enemigos de abajo. Sabemos por el mismo diarista que incluso durante el sitio los alzados celebraron con gran boato las fiestas cristianas que para ellos eran importantes, como el Corpus Christi. Da entonces para pensar esta situación del “mercado”, tanto más porque, aunque capturaron a los incautos paceños que se acercaron, no les hicieron daño. Como si la celebración y participar de la fiesta lo prohibieran.

Todo a lo largo del diario de Castañeda se menciona con reiteración la captura de mujeres que llevan y traen mensajes del campo de los sitiadores, si no es que las cogen in fraganti correspondiéndose con doña Bartolina. Muy probablemente, la última estocada contra la ciudad se estuviera preparado en las cocinas. Pero, sobre todo, el testimonio de Castañeda es eficaz para dar cuenta de que el sitio de La Paz fue todo menos apacible. Que fue un continuo teatro de brutalidad, y no sólo por parte del campo insurrecto.

18 de abril:

En este dia [*los rebeldes*] mataron al ayudante mayor de la jente de Larecaja, destrozándole todos los miembros principales de su cuerpo y los nuestros practicaron lo mismo con algunos rebeldes<sup>301</sup>.

---

<sup>299</sup> *Íbid*: 393.

<sup>300</sup> *Íbid*,: 406.

<sup>301</sup> *Íbid*: 388.

Es hora de adentrarnos en la violencia como tal. La Gran Revuelta fue ante todo un suceso traumático por la ferocidad que despertó en todos los bandos involucrados y lo que hemos venido presentado y discutiendo prepara su explosión como terror absoluto.

\* \* \*

...sino llegan en tiempo oportuno, se ira perdiendo el Reyno miserablemente, según ban estos carniceros acabando con todos los que tienen la cara blanca.

Anónimo cochabambino (1781)<sup>302</sup>

Sigan, más bien, los consejos...: chupen y chupen hasta emborracharse, que en la borrachera todo se vuelve mejor de lo que es, y desaparecen los terrucos, los pishtacos y todo lo que enfurece y asusta.

Mario Vargas Llosa (1993: 184), *Lituma en los Andes*

Distintos autores han querido darle sentido a la Gran Revuelta, en su vertiginosa escalada hacia la proliferación del terror. No obstante, cualquiera que sea la explicación propuesta, una vez más ha de advertirse que cuando menos dos circunstancias marcaron ese progreso: la particular naturaleza de la guerra indígena, que sólo puede ser entendida a la luz de las

---

<sup>302</sup> “Carta que refiere los estragos hechos por los yndios alzados en la provincia de Larecaja del obispado de La Paz; y en los pueblos pertenecientes al arzobispado de La Plata” (“Cochabamba y febrero 23 de 1781”), en NCDIP: III: 663.

propias categorías culturales de las sociedades indoandinas, y la paulatina entrega al uso de la violencia brutal e incluso irracional por parte de las fuerzas represoras, aupada tanto en prejuicios raciales hondísimamente marcados como en la idea de que a los “salvajes” sólo podía vencerse volviéndose más “salvaje” que ellos; que para derrotar al terror, había que suministrarle tanto más terror.

Ya hemos mencionado cómo una parte sustancial del ejército despachado contra el Amaru estaba compuesta por indígenas reclutados en leva forzada, y cómo esto surtía el efecto, si no calculado, de seguro bienvenido, de exacerbar los odios entre comunidades. En un mundo en continua procura de equilibrio y simbiosis, como lo era y es el andino, el conflicto y la guerra entre mitades, comunas o conglomerados zonales contra sus vecinos eran y son aceptados como algo natural; ya lo hemos explicado con prolijidad al tratar de abarcar las muchas acepciones del concepto *tinku*. Ahora bien, Tristan Platt (2010: 298) observa que por *tinku* se entienden justamente aquellas confrontaciones o competencias que son en esencia “equilibradas”; no obstante su carácter violento y sacrificial, en último término son *pujllay* o *pukllay*: juegos, fiestas, una instancia de la vida deportiva indocampesina. En cambio, también existe una categoría para llamar a la “desequilibrada destrucción” y es *ch’ajwa*. Aquí la guerra ocurre con el objetivo fundamental de abatir al enemigo y de ganarle (o sea, no tiene como fin principal un sacrificio mediante la impresión de fuerza y el derramamiento de sangre), y habitualmente se practica cuando, por ejemplo, ocurre un irresoluble litigio por linderos<sup>303</sup>. Platt menciona que, así como, mientras en los *tinku* ocurre eso que ya mencionamos arriba, en el capítulo 3, de que los hombres embravecidos por el trago se lanzan a buscar camorra gritando *¡turu kaniy, carajuuu!* — *¡soy un toro carajo!*, en los *ch’ajwa*

---

<sup>303</sup> En cualquier caso, puede que aquí estemos en parte invocando categorías que al parecer no se habían decantado para la época de los grandes diccionarios y léxicos quechaymaras de los cuales nos hemos servido con recurrencia. Topic y Topic (2009: 27) observan que “ni el quechua ni el aymara del periodo colonial distinguían los juegos de la guerra, o la guerra ritual de la guerra secular, con la misma precisión que algunos antropólogos le otorgan a los términos *tinku* y *ch’ajwa*. Si hemos de comprender mejor la práctica de la guerra por parte de los pueblos andinos prehispánicos, debemos dejar de pensar en términos de una dicotomía ritual / secular, que parece un desarrollo moderno”. Pero, por lo mismo, nada indica que tal distinción no estuviera ya en vigencia para la segunda mitad del siglo XVIII, para ciertos fines ya bastante “moderna”. Y aún si todavía por esa época la categoría general fuera *tinku*, como lo sustentan estos autores, habrían de reconocerse, pues, las dimensiones desreguladas y horrendas que ésta por entonces tenía, justo como lo hemos venido sugiriendo a lo largo de nuestra discusión.

asumen las identidades de animales salvajes y peligrosos como el puma, el oso o el búho (302). Más aún:

en las *ch'ajwas* el orden “normal” de las cosas es destruido al combatir la gente por tierras en disputa que se quieren integrar en su jurisdicción. Transformados de repente en animales salvajes, los guerreros adquieren poderes sagrados, pueden llegar a descuartizar a sus adversarios, beber su sangre y devorar sus órganos –la lengua, los ojos, el hígado, el corazón, los testículos– en actos frenéticos de exocanibalismo. De este modo, efectivamente rescucita el ambiguo papel de los animales durante la antigua edad de los Chullpa, el mítico “tiempo inquieto” (*inkyitu tyimpu*) de los antecesores... En aquel tiempo, los animales salvajes pudieron devenir humanos y los humanos animales salvajes (302 – 303).

Durante la Gran Revuelta, las formas de hacer la guerra de los alzados o de sus enemigos indígenas, sobre todo a partir del fracaso del sitio de Cuzco y las insurrecciones kataristas, fueron pareciéndose más y más a encuentros de *ch'ajwa*, especialmente por apelar con recurrencia a este tipo de prácticas “salvajes”<sup>304</sup>. Sin embargo, valga discutir con Platt sobre la identidad presuntamente “domesticada” del toro en los *tinku*; este es un toro producido por la ingesta de alcohol, lo cual equivale a decir que también proviene del tiempo antiguo; nace por dentro del cuerpo y busca estallar con fuerza, bien agrediendo, “corneando” a quien se le oponga, bien inseminando —ya anotamos que las violaciones son tristemente frecuentes en estas ocasiones—, bien viniéndose en *lloqlla*, vomitando o manando sangre. Esos toros de los *tinkus* son *amaru*, no hay duda, y al contrario son notoria y afectadamente salvajes, como lo pueden ser otros seres feroces, para comenzar las serpientes, que también pueden ser *amaru* o *katari*<sup>305</sup>.

---

<sup>304</sup> María Luisa Soux (2018) sigue también este derrotero interpretativo en su interesante análisis de la guerra indígena durante la Gran Revuelta. Sin embargo, en dicho artículo no se desarrolla mayormente el recurso al terror por parte de ninguno de los bandos, ni se le da suficiente relevancia al hecho —a nuestro juicio muy significativo— de que en ambos lados de la contienda hubiera indígenas que de suyo harían la guerra según sus propios códigos culturales.

<sup>305</sup> La referencia a la personificación en animales salvajes en el *ch'ajwa* hace una particular resonancia con un más bien oscuro informe que hizo el mariscal Del Valle (en carta del 25 de junio de 1781, Lima 1044, A.G.I, en Hidalgo Lehuédé, 1983: 128) sobre el progreso de Diego Cristóbal Túpac Amaru en su repliegue hacia Carabaya. Según su perseguidor, el rebelde hacía saber “a los vecinos de los pueblos de su tránsito que iba a buscar unas columnas de Leones, Tigres y otras fieras para que devorasen el ejército español”. En este anuncio, Hidalgo Lehuédé (loc. cit) ve una idealización de la selva como zona de refugio y de encuentro “metafísico” con los antepasados hechos animales. Pero ciertamente, tales palabras del rebelde, que no hay por qué dudar que fueran proferidas por él y no inventadas por el militar español, pudieran tener otras connotaciones, de transformación o dominación chamánicas, para no ir más lejos.

Para Platt, “en los *ch’ajwa* las actividades del tiempo presente resucitan los tiempos míticos del pasado. Se podría afirmar, incluso, que estos combates suceden ‘fuera del tiempo’ y ‘fuera de la sociedad’, re-creando relaciones mitohistóricas que subyacen en la formación de la edad social presente” (303). Esto tampoco nos resulta claro. Efectivamente, en estos combates, *tinku* o *ch’ajwa*, hay una resucitación de los tiempos “de adelante”, del pasado remotísimo. El obligado trago es fundamental para entrar en ese estado de *machasqa*. En último término, pudiera sostenerse que las batallas, así libradas, son siempre entre los antepasados que combaten, sembrados en cuerpos presentes. Pero por esa misma razón, no hay salida del tiempo ni de la sociedad; al contrario, se establece un continuum entre el “pasado” y el “presente” que reactiva un drama siempre primigenio, de dimensiones cosmológicas. Piénsese lo que esto podría entrañar, por lo menos, para quienes estaban del lado del Amaru o los Katari y convencidos en estarlo: una verdadera guerra a muerte por reestablecer el orden perdido, adelantada por muertos en cuerpos de vivos, que emanaban su fuerza de Muerte.

Este era, pues, el terror indígena. De una naturaleza muy distinta al terror “blanco” de sus enemigos. Mientras que los alzados y sus adversarios indios —viéndose recíprocamente como *aucas*— respondían a las fuerzas profundas del Mundo, siempre encarnadas y transmitidas por los muertos, o sea, mientras este terror era absolutamente cultural y, por ello, se hallaba en concordancia con *sus* códigos para hacer la guerra, el terror de sus represores peninsulares y criollos era casi todo lo contrario: bárbaro, carente de proporción, salido de la cultura, *genuinamente auca*.

Quien más ha transitado por ese sendero interpretativo ha sido, de nuevo, Jan Szemiński (1984, 1987b, 1989). En un estudio clásico y bastante polémico, ha hecho énfasis en el contenido religioso (religioso andino y sincrético, eso es) de muchos de los bandos firmados por Túpac Amaru II y de los actos de su ejército contra los *puka kunka*, o “pescuezos colorados” (término que hoy en día se sigue utilizando para referirse a los “gringos”), y concluye que la noción decisiva que se construyó de los españoles, que hizo justificable

perseguirlos y exterminarlos con brutalidad, fue la de *herejes*<sup>306</sup>. En efecto, algo así traslucía diáfananamente en varias quejas escritas por el Inca, como la de que “los corregidores, siendo bautizados, desdicen del cristianismo con sus obras y más parecen ateístas, arrianos, calvinistas y luteranos, porque son enemigos de Dios y de los hombres, idólatras del oro y de la plata”<sup>307</sup> —con esa avispada ironía suya que poco ha sido estudiada, pues ahora los idólatras eran los chapetones y no los antiguos adoradores de *wak’as*—, o cuando los tildaba de “apóstatas de la fe, porque del todo desechan los preceptos santos del decálogo [;] menosprecian los preceptos de la Iglesia, vilipendian las disciplinas y penas eclesiásticas, porque las aprenden como meras ceremonias o ficciones fantásticas<sup>308</sup>”.

Pasajes como este son claramente redolentes de una corriente mesiánica y milenarista presente desde la colonia peruana temprana; de hecho, evocan al paso algunos de los argumentos desenfundados al viento por el paradigmático rebelde Lope de Aguirre, dos siglos antes, quien acaso contempló coronarse como Inca. Denotan otra corriente subterránea que, sin embargo, resulta difícil saber qué lugar específico ocupaba o irrigaba en el discurso del Amaru, si era de origen propio o se hallaba influido por algún cura a guisa de consejero o amanuense, o, lo que es más probable, si derivaba de una conjunción de emisiones. Pero hay figuras que de seguro supieron expresar muy bien la rabia indígena y que no tiene por qué dudarse que, así formuladas, venían del propio rebelde o su círculo cercano.

Para no ir más lejos, está esa potentísima imagen, que ya trajimos a colación en el capítulo 3, de que los corregidores eran “químicos que en vez de hacer del oro sangre” para mantener a los indios, hacían “de nuestra sangre oro”<sup>309</sup>. Esta no solo permitía ser entendida en clave de lo ocurrido en el despiadado proceso de extracción minera, fundamentado en la enajenación del trabajo nativo, sino que develaba otra dimensión perfectamente coherente y

---

<sup>306</sup> En la documentación del periodo, también se encuentra *puka kunka* escrito como *pucacurca* (cf. Hidalgo Lehedé, 1983: 121).

<sup>307</sup> “Carta-alegato de Túpac Amaru al visitador Areche, 5 de marzo de 1781” (TCMI: 261). Es esta la misma misiva en la que el Inca se compara con David (*vid. supra*).

<sup>308</sup> *Ibíd.*: 267.

<sup>309</sup> “Carta-alegato de Túpac Amaru al visitador Areche, 5 de marzo de 1781” (TCMI: 263).

complementaria con aquella, que es la que Szemiński interpretó con agudeza, aunque sin aludir a este reclamo en concreto. La figura condensaba varios motivos del terror andino, desde los “demonios” tutelares de las minas —como el ya mencionado, temido y venerado “Tío” de épocas más recientes— hasta los sacramantecas llamados *ñak’aq* o *pishtacos* en quechua, *kharisiris* o *lik’ichiri* en aymara, o simplemente “sacajos” o “degolladores”, seres vampíricos equiparados desde tiempos coloniales tempranos con el extranjero hostil y conquistador, que aniquilaba y aún aniquila a la gente, llevándola hacia alguna cueva escondida y colgándola patas arriba para extraerle su grasa y explotarla con fines comerciales o tecnológicos, cuando no para convertirla literalmente en dinero. (Sebo que además trasciende nuestra idea médica de la enjundia o cualquier otra forma lípida, pues como concepto abarca también, de manera diciente, otras sustancias vitales de las entrañas de la tierra: “aguas” y “sangres” de muchas especies, como el petróleo<sup>310</sup>.) Szemiński (1987b: 170) llegó a esta figuración justamente, a la percepción de los *puka kunka* como *pishtacos* para los alzados y de allí su ferocidad en abatirles<sup>311</sup>. Pero si aceptamos que en la fisiología cultural andina la sangre como sustancia equivale a la grasa, esos “químicos” de la denuncia del Amaru eran incuestionablemente *pishtacos*. Carmen Salazar-Soler (1991) encontró en 1979, durante su trabajo de campo con mineros en Julcani (distrito de Ccochaccasa, provincia de Angaraes, departamento de Huancavelica), que una de las representaciones de este temido personaje era como un ingeniero que en su laboratorio extraía y guardaba en tubos de ensayo la grasa proveniente de los brazos y el abdomen de los trabajadores, y por ello obtenía una ganancia superior en un 900% al salario de sus víctimas. Sabemos, además, que ya como mínimo desde la época del Taki Onqoy los indios recelaban de los españoles como sacramantecas. Y hay otro dato significativo que no menciona Szemiński: según Kapsoli

---

<sup>310</sup> Par un ejemplo bien descrito de la equivalencia, complementariedad y transitividad entre sangre, grasa y agua en la medicina kallawayá, cf. Bastien (1978b).

<sup>311</sup> Sobre los “degolladores” en sus diversas denominaciones, cf. entre una sensible cantidad de títulos: Ortiz Rescaniere (1973), Vallée y Palomino Flores (1973), Morote Best (1988), Ansión (1989), Molinié (1991), Rivière (1991), Salazar-Soler (1991), Wachtel (1997), Abercrombie (1998: 404 - 407), Weismantel (2001), Fernández Poncela (2002), Salazar-Soler (2002), Kato (2005), Spedding (2005), Canessa (2008), Fernández-Juárez (2008), Gil García (2008), Charlier (2015), Ferrié (2015) y Jodłowska y Mąka (2016, 2019).

(1991) y Arguedas (2012c: 144), al *pishtaco* lo derrotan e incluso se lo comen los *amarus* toro<sup>312</sup>.

En ese contexto, no deja de ser llamativo que el obispo Moscoso, cuando excomulgó al Inca después de Sangarará, lo llamara “grasador de caminos”. Aunque en principio el término *grasador* connotaba algo distinto y no parece haber sido de muy común uso ni siquiera entonces<sup>313</sup>, al punto que nunca ingresó a diccionario alguno de la lengua castellana, *grasa*, en cambio, sí tenía ya en esa época el significado que reconocemos hasta el presente. ¿Cómo se entendería la cifra para quien leyera o escuchara leída la excomunión a voz en cuello? ¿Podría acaso el zorro Moscoso provocar al Amaru, jugando con el sentido y dándole a entender a quienes estuvieran presentes o pudieran leerla que el *pishtaco* era él, el curaca rebelde? A fin de cuentas, la más habitual representación del personaje ocurre cuando este asalta por el camino a alguien y le encanta, bien sea mistificándole con algún truco escabroso, bien sea soplándole unos polvos mágicos que le alienan; solo entonces habrá de cargarle a su guarida a extraerle la grasa. Además, como en seguida lo veremos, el *pishtaco* no necesariamente es un extranjero, sino alguien desvinculado de su comunidad; Nathan

---

<sup>312</sup> Fernández Juárez (2008: 155) considera que *kharisiris*, *ñak'aq* y *pishtaku* no son exactamente idénticos, pues cada cual tiene atributos hasta cierto punto disímiles, correspondientes a sendos caracteres étnicos: el primero al mundo aymara, el segundo a los Andes peruanos del sur y el tercero a los Andes centrales y septentrionales. A su vez, los *kharisiris* pueden ser *lik'ichiri*, que extrae grasa, o *kharikhari*, que extrae sangre, e insiste en la importancia de diferenciar ambas sustancias. Tampoco cree equivalentes a ninguno de estos con el sacamantecas ibérico. En aras de la ubicuidad de la figura del *pishtaco* o *pishtaku* como concepto sombrilla para todas estas categorías, cuando no emplazadas en un contexto local específico, no hemos hallado inconveniente en adelantar un argumento genérico sirviéndonos de tal figura. Lo mismo con respecto a llamarle sacamantecas, que igual es un sustantivo reconocido por la RAE con connotaciones universales. La equivalencia o no entre grasa y sangre es relativa; evidentemente se les distingue claramente en términos médicos y fisiológicos, pero de otras maneras se les percibe como sustancialmente semejantes, como portadores de fuerza y sustentadores de la Vida. Así lo da a entender el mismo autor: “El objeto de interés tradicional del *kharisiri* aymara es la grasa humana de los pobladores andinos; la grasa de los que ‘comen coca, ch'uñu [*papa deshidratada – adenda nuestra*] y *kañiwa* [*Chenopodium pallidicaule, muy parecida a la quinua – ídem.*]' es decir de los campesinos aymaras, en razón de que su grasa es de calidad por ser seca, no como la de los *q'aras* [*no indios o no personas, vid. infra – ídem.*] y mestizos que es líquida. Es decir, la grasa constituye para los pobladores aymaras el referente de pertenencia étnica, además de ser el fluido vital y constituir la aportación energética necesaria para la vida. La sangre implica los valores morales, y el acceso al linaje y las chacras de cultivo (148). ...La actuación del *kharisiri* afecta de manera directa y pavorosa al concepto aymara de ‘ser humano’, *jaqi* en el articulado equilibrio entre su cuerpo y la terna de sus entidades anímicas, *kimsa ch'iwi* (*ajayu* [‘alma’ o ‘sombra’ principal y determinante – ídem.], ‘ánimo’, ‘coraje’)” (149). Cf. Spedding (2005) y Charlier (2015).

<sup>313</sup> Vid. *supra*, la nota 66.



Wachtel (1997) narra la triste historia de un comunero de nuestros tiempos, acusado de serlo por sus contactos con la metrópoli y poseer una máquina de escribir. José Gabriel Condorcanqui era un ser anfibio entre el mundo de los blancos y el mundo de los indios. ¿No estaría acusando, pues, el prelado al Amaru de engañar a sus adeptos y sacarles el trabajo y el alma, sólo para satisfacer sus fines mezquinos?

Pero, si en efecto se apeló a la figura del degollador y cada quien tildó a su enemigo de serlo, nada indica que la figura haya dejado de ser mayoritariamente eficaz cuando imputada a los pescuezos colorados. De hecho, la interpretación de Szemiński es convincente porque deduce que los blancos eran *pishtacos* para los indios sublevados, a partir de la manera brutal como la documentación indica que les mataban y mutilaban, en abierta constatación de su salvajismo. Los atroces *modus operandi* pervivieron hasta nuestros días. Salazar-Soler (1991: 19) describe, por ejemplo, una impactante obra escolar, representada por niños en Huancavelica, en la que se indica cómo debe ser ultimado un *pishtaco*: decapitándole y luego quemando la cabeza. Y Gilles Rivière (1991: 34) da cuenta de un caso acontecido en 1983, en el departamento de Oruro, respectivo a alguien de quien no sólo se sospecha que ha hecho pacto con el demonio, porque ha podido comprarse una camioneta para su uso personal (o sea, que no lo ha puesto al servicio del transporte comunal), sino que el día de la fiesta de San Francisco, el 4 de octubre justamente, por mantenerse alejado de la gente se le empieza a acusar de *lik'ichiri*. La comunidad se une y lo detiene,

...es arrestado y atado a un poste colocado en la plaza. Se encontraron dólares en su casa saqueada, que probaba el condenable tráfico [*de grasa humana*] con el extranjero. Trata de escapar durante la noche, es capturado y golpeado hasta la muerte y no es enterrado. Este hecho es significativo. Temiendo que su poder, dañino, venga a alimentar las fuerzas del cosmos y continúe perturbando el mundo de los vivos, su cuerpo es quemado frente a su casa, sobre una hoguera alimentada con gavilla de *t'ola* [*como se llama a varios arbustos útiles de la región*] traída por todos los *comunarios*. Se dice que durante tres días y tres noches salen de la hoguera llamas amarillentas color grasa hasta que el viento dispersa las cenizas 'formando grandes torbellinos'. De esta manera, [*el presunto lik'ichiri*] fue 'expulsado' del mundo de los 'hombres', material y simbólicamente; al negarle el derecho a ser enterrado, se le negaba también el derecho a ocupar un 'espacio' y un 'momento' en la *pacha* y finalmente en la 'historia' de la comunidad. [*Todo lo que está entre paréntesis son adendas nuestras.*]

Brutal como lo es sin duda, esta violencia no ocurre en un vacío ni es gratuita. No es simplemente una "cosa de indios", como lo interpretaron los jueces de instrucción y policías

que hicieron el levantamiento en este último caso; no es producto de su superstición o su salvajismo. Ocurre en medio de la superposición de muchas y muy graves crisis: “crisis económica, penurias, epidemias, mortalidad creciente..., desestructuración comunitaria, lucha interna entre ‘tradicionalistas’ e iglesias o sectas” (Rivière, 1991: 36). En tales situaciones, entre el indocampesinado andino empiezan a cundir rumores sobre la presencia de degolladores, que habitualmente encarnan todo aquello que produce desconfianza, ansiedad, envidia, pánico<sup>314</sup>. Lo mismo se ha reportado para la década más ardua de la presencia de Sendero Luminoso en Ayacucho; conforme quién fuera el enemigo, si el gobierno y sus rondas campesinas o el PCP, la aparición de *pishtacos* signaba su amenazante proximidad (p.e., Ansión, 1989; Kapsoli, 1998; Weismantel, 2001; Portocarrero, 2012). Y frente a seres de este jaez, epítomes de lo bárbaro, pareciera ser que sólo cupiera exterminarlos con una violencia implacable que no por extrema fuera menos prescriptiva. En otras palabras: para quienes viven en un mundo en el que los *pishtacos*, *ñakaq*, *kharisis* o *lik'ichiri* existen y son realidad fehaciente, los salvajes son los degolladores, no quienes los combaten con procedimientos drásticos. Eliminarlos hace parte del restablecimiento del equilibrio.

Szemiński (1987b) precisa que durante la Gran Revuelta acusar de herejes a los españoles funcionaba para los mandos, mientras que para los miles de seguidores de los Túpac era mucho más convincente tildarles simplemente de “demonios”<sup>315</sup>. Empero, creemos que

---

<sup>314</sup> Un fenómeno estructuralmente similar en otro contexto colonial —en este caso el de Tanganica, donde los chupasangres son llamados Mumiani— es analizado en extenso y con sutileza por Luise White (2000). Asimismo, Salima Cure (2010) estudia a un personaje muy semejante, el cortacabezas, en la triple frontera amazónica colombo-peruana-brasileña.

<sup>315</sup> Guillermo Madrazo (2001) adelanta un sólido y sugestivo análisis de los móviles del Amaru y los entiende como fundamentalmente orientados hacia la defensa del Padre (esto es, Carlos III) y del sucedáneo orden paternalista frente a malos hijos o hijos desviados como lo serían los corregidores. De igual manera, hace hincapié en el catolicismo genuinamente devoto del Inca y de cómo ambos asuntos incidieron en sus más polémicas o inescrutables decisiones, como la no caída sobre Cuzco o su confesión cuando ya capturado, en la que implicó a muchos de sus allegados, comenzando por doña Micaela, mucho más de lo que hubiera sido previsible. Aun así, Madrazo es cauteloso en advertir que tales convicciones o principios del rebelde no necesariamente eran extensivos a su tropa, en la que encuentra determinantes culturales profundos para la forma en que se sirvió de la violencia. Pero todavía más, agregaríamos, la inamovible fe cristiana o la manifiesta lealtad al monarca ultramarino del Amaru no tendrían por qué ser incompatibles con su programa radical; antes bien, en tanto expresiones de una cosmología sincrética en la que al fin y al cabo ya estaban Santiago, San isidro o la Virgen, estas

habría que preguntarse qué podía significar “demonio” para los indios insurrectos, pues no diera la impresión que implicara de por sí una categoría negativa, ni que equivaliera del todo con la de seres vampíricos como los *pishtacos* o *kharisiris*<sup>316</sup>. Estos, aunque terroríficos y potencialmente letales, son temibles precisamente porque son humanos; porque se guían por intereses ruines a costa de la grasa (v.g., la fuerza, el aliento, la capacidad productiva, la Vida) de la gente. Según Alison Spedding (2005: 35), “parte de su peligro es justamente el hecho de ser indistinguible[s] de personas normales. Esto lo[s] aleja de las figuras de la tradición europea, como el vampiro o el hombre lobo”. Los sacamantecas andinos se aprovechan de la grasa ajena para hacerse ungüentos curativos o emplearlos en las muchas invenciones del mundo blanco, no para ingerirla. “La grasa que extrae[n] es ‘desviada’, destinada exclusivamente a su enriquecimiento personal y a una transformación y un uso exterior” (Rivière, 1991: 30). Su método es cruel: a sus víctimas las engañan y contagian antes de que mueran. Los *kharisiris* les producen una enfermedad llamada *kharsuta* cuyos efectos son muy parecidos a los del solimán de huaca: desaliento crónico, sudoración, fiebre, desorden estomacal, dolor de cabeza, pérdida del apetito y quien la sufre “se consume, se va secando” (Fernández Juárez, 2008: 118)<sup>317</sup>. Los degolladores son anti-*wak’as*: son los *awkas* paradigmáticos, de hecho, y no deja de ser interesante que *awka* parezca *wak’a* en desorden. Mientras que las *wak’as* expelen solimán o antimonio como castigo a la codicia de quien quiere robarle su *kallpa*, los sacamantecas infligen a cualquiera con gratitud absoluta y le

---

profesiones demostrarían la coherencia general de sus objetivos. Los hijos verdaderamente fieles y creyentes serían los indios, y con el *pachacuti* que trajeran a guisa de Juicio Final, restaurarían un orden o *enqa* perdidos durante un suceso equivalente a la expulsión del Paraíso y la caída del hombre por cuenta de las malas acciones del demonio, también debidos a la entrega y la aceptación de un don equívoco.

<sup>316</sup> Aun así, un cronista del sitio de La Paz, fray Matías Borda, afirmaba que los alzados kataristas “decían unánimes, que los españoles eran brujos y demonios” (en AB: 231). ...¿Pero cuáles habrían sido los conceptos originales?

<sup>317</sup> Nótese cómo todas las enfermedades del terror que hemos venido describiendo a lo largo de este texto se expresan mediante una sintomatología semejante: desde el “apretao” que sucedió a la llegada de los paramilitares en los colombianos Montes de María, hasta los males de la minería potosina o huancavelicana, o esta *kharsuta*. Que el solimán y la brujería produzcan efectos semejantes, resulta, pues, del todo elocuente.

profanan como a una *wak'a* (muchas veces espirándoles mal aire), sin que la persona pueda desquitarse<sup>318</sup>.

Hay posibilidad de cura si al *kharsuta* —como también se llama al enfermo— se le suministran los medicamentos y rituales adecuados y no se le informa sobre lo que en verdad tiene; mientras no lo sepa, la venta de la grasa se mantendrá congelada, mas si la víctima llega a enterarse, muere inmediatamente ya que al tiempo el negocio se consume. Como es de rigor en la medicina andina, la base del tratamiento consiste en devolverle su *ch'iwi*, su sombra, que es la que se ha perdido con la grasa extraída. Sin embargo, el modelo demuestra su perversión con el tipo de medicinas que pueden prescribirse para tal fin, al menos hoy en día. Spedding (2005: 57) da cuenta de un preparado que incluye 10 gramos de grasa humana “obtenida de la morgue y usada para ‘preparar el almuerzo’”: “La mayoría de los informantes desconocen su composición, aunque se sospecha que contiene la misma grasa humana extraída de víctimas y, por tanto, serían los mismos *kharisiris* que lo preparan y comercializan” (*ibid.*). Así las cosas, ayudan a devolver el *ch'iwi*, pero siempre generándole plusvalía a los expoliadores y tornando a las víctimas en caníbales, volviéndoles como sus victimarios. Incluso cuando se ha conjurado el mal insuflado por el sacramantecas, no se restablece, pues, la simetría en el intercambio que, por el contrario, se mantiene con las *wak'as* o las *achachilas*. Como ya lo desarrollamos anteriormente, con sistemas como la mita o el reparto, los *puka kunka* tenían todos por qué parecerles *pishtacos* o *kharisiris* a Túpac Amaru II o, sobre todo, a Túpac Katari. Y su respuesta tenía por qué ser tan furiosa.

---

<sup>318</sup> En tiempos próximos a la Gran Revuelta, recetarios como la *Palestra Farmacéutica Chymico-galénica* de Félix Palacios (1763: 628) prescribían el uso de “manteca de antimonio” para “consumir las carnes superfluas” y su composición era de solimán y antimonio. También suele haber sincronía entre sacramantecas andinos y *wak'as*. Se da por hecho que tanto los *kharisiris* como los *lik'ichiri* son particularmente propensos a aparecer en el mes de agosto. Este “es claramente un *sajjra phajjsi*, un ‘mes peligroso’ como lo es, en general, este periodo que se extiende de julio a septiembre y que, según las regiones del altiplano, marcan diversos rituales agrarios, pronóstico del tiempo y el comienzo de la siembra, prolongándose hasta las cosechas y marcado por momentos socialmente ‘fuertes’ (Fiesta de los difuntos a comienzos de noviembre, Carnaval). El primero de agosto es, en la región andina meridional, la ocasión de rituales importantes a los *mallku*, ...garantes de un buen año agrícola, de lluvias abundantes, etc. No se puede uno sorprender de que los *lik'ichiri* sean más activos en esta época. Él participa de esta efervescencia de las fuerzas de la naturaleza que se añade al temor y a la confusión de los hombres, sin ser él mismo una de estas fuerzas pero actuando como ellas en muchos aspectos” (Rivière, 1991: 31 – 32).

Scarlett O’Phelan (1995) busca especificar aún más la categoría de los enemigos a los que el Inca dirigió sus amenazas. Conforme su interpretación, “desde un inicio Túpac Amaru hizo patente una distinción no sólo entre europeos y criollos sino, inclusive, entre corregidores y europeos” (108); discriminación que luego, conforme el atropellamiento de los sucesos, amplió a los “aduaneros, comerciantes acaudalados, clérigos desleales, caciques infieles, indios espías o desertores, a los que gruesamente se identificará como los ‘inobedientes’ o los ‘traidores’” (117). Aunque ella no establezca la relación, creemos que resulta más bien evidente que por esta vía el concepto que cristaliza el odio de los insurrectos a los españoles es el ya invocado de *auca*: enemigo, traidor, pero igualmente “salvaje” e “infiel” debido al uso que desde muy temprano le dieron las misiones católicas.

Por último, David Cahill (1999b) se deslinda por completo de Szemiński —cuyos argumentos desestima como “imaginativos y hasta anacrónicos” (5)— y no toma en cuenta a O’Phelan, pero va incluso más allá en su interpretación radical sobre a quiénes aterrorizaron Túpac Amaru y su gente: según Cahill, “el mismo líder sentía un odio visceral hacia los peninsulares” (9) y en consecuencia actuaba con “extrema brutalidad” (11), tanto así que hasta habría “indicaciones de que el caudillo dejó que su odio anti-peninsular afectara su buen sentido” (10), por ejemplo en el ya relatado sitio de Cuzco. El retrato que emerge en este caso, es el de un apóstol de lo que desde el siglo pasado vinimos a conocer como “limpieza étnica”. De esta manera, para Cahill “la imagen fabricada, muchas veces hagiográfica, de José Gabriel Túpac Amaru tendría que endurecerse. Esta creación blanda, casi liberal, hecha por indigenistas y velasquistas, se transforma ahora en la de un caudillo autoritario, capaz de ordenar cualquier número de muertes”, cuya rebelión tenía “todas las características de una xenófoba guerra de castas” (15).

Es probable que buscando remover la capa “indigenista y velasquista” del retrato del Inca, esta nueva interpretación del fenómeno, post-senderista y desencantada, haya caído en proporcionales excesos de anacronismo y deformación. Empero, sí resalta con más claridad un factor que juzgamos decisivo en esta y cualquier otra revuelta, así como estructural en el ejercicio del terror, que es *el odio*. Odio que, sin embargo, no sólo caracteriza a los tiranos o mesías alucinados, sino en general a cualquier ideología y praxis revolucionarias que

ameriten ese nombre, por muy legítimos o nobles que parezcan sus propósitos<sup>319</sup>. Y cualquiera de las tres hipótesis recién resumidas conduce al mismo lugar: al odio como motor de la guerra a los *aucas* herejes, traidores o sacamantecas, pero en este caso siempre *extranjeros*, no sólo como sujetos de una nación foránea sino como cuerpos alienígenos de la sociedad, que por el peligro contaminante que representan, hay que exterminar. Odio que por supuesto parte del miedo o del terror llano (al desgrasamiento, a la polución, al contagio: a múltiples formas de *desorden*, en suma, que implican “darle vuelta” al mundo para ponerlas de nuevo en su sitio) y que responde con dosis mayores de miedo y terror.

\* \* \*

...sepan que han de volver por tierra y polvo y a ver cuál nos ayudará de Dios y cuál seremos hombres de carajos y así este es de lo alto.

Bando de Túpac Katari (1781)<sup>320</sup>

---

<sup>319</sup> Nadie lo ha expresado tan claramente como el *Che* Guevara (2004: 151 – 152) en su mensaje a la revista *Tricontinental*, escrito desde Bolivia en su postrera misión: “El odio como factor de lucha; el odio intransigente al enemigo, que impulsa más allá de las limitaciones naturales del ser humano y lo convierte en una efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar. ...[U]n pueblo sin odio no puede triunfar sobre un enemigo brutal. [...] Hay que llevar la guerra hasta donde el enemigo la lleve: a su casa, a sus lugares de diversión; hacerla total. Hay que impedirle tener un minuto de tranquilidad, un minuto de sosiego fuera de sus cuarteles, y aun dentro de los mismos: atacarlo dondequiera que se encuentre; hacerlo sentir una fiera acosada por cada lugar que transite. Entonces su moral irá decayendo. [...] Se hará más bestial todavía, pero se notarán los signos del decaimiento que asoma”.

<sup>320</sup> En Valle de Siles (2011: 19).

Los actos atroces por parte de los alzados se fueron volviendo recurrentes y redoblaron su crudeza. Por ejemplo, el 25 de enero de 1781, en Calca, al coronel de milicias Isidro Gutiérrez, compañero de expedición de Pumacahua, las huestes de Diego Cristóbal Túpac Amaru lo detuvieron y le sacaron “el corazón, lengua y ojos”, y se bebieron su sangre<sup>321</sup>. Dos meses después, una facción tupakatarista se tomó el pueblo de Juli, en la provincia de Chucuito, y al cabo de la acción, un comandante español reportó palpablemente consternado, que encontró en la plaza 71 cadáveres “de todo sexo y edad cuya atrocidad habían cometido el día antes por la mañana, y entre ellos a dos Caciques..., el primero degollado con su cabeza en lo alto del rollo, y el corazón sacado por un lado: el segundo del mismo modo, y amarrado desnudo en el mismo rollo con su cabeza a los pies, y la muger de éste sin sangre por haverse la chupado los Traydores”<sup>322</sup>. En la misma circunstancia se dio parte que en la iglesia de la Compañía “se llegó a tanto la barbaridad, que en los mismos Vasos Sagrados de oro tomaban y bebían la sangre de los Españoles que degollaban, y se convidaban unos a otros para esta crueldad sacrílega<sup>323</sup>”, y que en una acción paralela en los extramuros, a un sargento mayor “lo degollaron con la mayor crueldad, bañándose con su sangre las caras”<sup>324</sup>. En síntesis, todo da para pensar que la lógica subyacente a esta barbarie se guiaba por el principio homeopático de que a los *puka kunkas* y sus afines tipológicos había de dárseles de su propia medicina: a los degolladores decapitarlos, a los vampiros chuparles la sangre, a los sacrílegos profanarles. No es de extrañar que los “españoles” —quienesquiera que hayan sido para sí mismos o para los rebeldes— se hayan referido en más de una ocasión, con pánico facundo, a su “furor caribe”, a su ira caníbal<sup>325</sup>.

---

<sup>321</sup> CDIP: 2: 481.

<sup>322</sup> “Diario de lo acaecido en los pueblos de la Provincia de Chucuyto del obispado de La Paz durante su rebelión” (“Arequipa y Abril 21 de 1781. Dn. Celedonio Bermejo”) en CDIP: 2: 660. Refiere esta fuente que “la intención de los dos Gefes Catari, y Tupac Amaru, ambos traydores era reunirse en la Villa de Puno para allí tomar sus medidas, y que los Yndios clamaban por verdadero Rey al primero”.

<sup>323</sup> *Ibíd.*: 669.

<sup>324</sup> *Ibíd.*: 667.

<sup>325</sup> P.e., CDIP: 2: 368.

De cuando las tropas aymaras del Alto Perú se sumaron a la revuelta tupacamarista y con el tiempo se escindieron de esta para adelantar su programa tanto más extremo, quedó como muestra la campaña emprendida por Tomás Callisaya, lugarteniente de Túpac Katari, desde las inmediaciones del lago Titicaca hasta El Alto, sobre La Paz. El fraile agustino Matías Borda supo describir muy bien una situación modélica, de seguro repetida sin grandes variaciones una y otra vez durante la Revuelta altooperuana. Se justifica transcribirle en extenso:

El día 19 de Marzo de este dicho año de 1781 impensadamente llegó como a oras de las 9 de la mañana un Yndio llamado Tomas Callisaya natural del Estrecho de Tiquina donde estaba yo sirviendo el Beneficio de Teniente de Cura, por ser Anexo del Santuario de Copacavana. Dicho Yndio se apareció en calidad de Cañari o Propio [*“emisario” en ambos casos –adenda nuestra*], y tambien con el titulo de REY FISCAL, con una sogá en el cuello; y en un hilo que traía en una mano, tenía echado un nudo, advirtiéndome que aquella sogá significaba el que lo ahorcasen con ella, sino dixese verdad; y el citado nudo desatado que fuese, también significaría una especie de Carta o Auto cerrado que el solo tenía facultad de abrir o desatar; lo que publicado a gritos por ser así mandato de dicho Tomas Tupac Catari Ynga Rey, que ya se hallaba desde el día 14 de dicho mes de Marzo en el Alto de la Ciudad de la Paz con muchos soldados Yndios, y con los que estaban combatiendo. Y despues de haver dado por todo el Lugar de dicho Tiquina tres bueltas; a sus repetidas voces hizo se juntasen todos los Yndios del Comun, quienes ya parece estuvieron combocados de antemano, y puesto que fue en el Cabildo con bastante seriedad, relató las palabras siguientes: Manda (decía) el Soberano Ynga Rey que pasen a cuchillo a todos los Corregidores, sus Ministros, Caciques, Cobradores y demás dependientes: como así mismo a todos los Chapetones, Criollos, mugeres, niños de ambos sexos, y toda persona que sea o parezca ser española, o que a lo menos esté vestida a imitación de tales Españoles. Y que si esta especie de Gentes se favoreciesen en algún Sagrado o Sagrados, y algún Cura, u otra cualesquier personas impidiese o defendiesen el fin primario de degollarlas, también se atropelle por todo, ya pasando a cuchillo a los Sacerdotes, y ya quemándolas Yglesias: en cuyos terminos que tampoco oyesen Misas, ni se confesasen, ni menos diesen adoracion al Santísimo Sacramento... lo que así mismo [*fue*] notado por mi, ...como hubiesen estado presentes los Yndios del Ayllu que llaman de Calata, ...sin siquiera quitarse las monteras, en cuyo cumplimiento de mi obligacion les reprehendi tamaña irreverencia contra todo un Dios Sacramentado. A lo que me respondieron con bastante encono, cumplieron con lo que les tenía mandado su Rey Inga, cuyas ordenes obedecian: a que agregados el nominado Tomas Callisaya y al que así mismo no tuviesen los Yndios su Consultas en otros lugares que no fuesen los Cerros, procurando no comer Pan, ni beber agua de las Pilas o Estanques, sino enteramente separarse de todas las costumbres de los Españoles.

Oyda que fue esta especie de preceptos, o Leyes nuevos por los Yndios con bastante atencion, y que el citado Rey Fiscal Tomas Callisaya desató el nudo del hilo que tenía en la mano, formaron tanto alboroto, y tanta gritería, que siendo la algazara un total desconcierto, mas parecía que bramaban, o rugían las Fieras, causando indecibles confusiones: de modo que a todo este aparato tan impensado, y que al punto se observaban aquellos ordenes sin faltar en un apice, puestos en formal tumulto se arrebataron a la Yglesia contra todos aquellos refugiados en ella. Y como estuviese yo defendiendo en lo mas posible la honra de Dios, ya con amenazas cariñosas, y ya con insinuarles la ira con que este Soberano Juez los castigaria a vista de que se atrevisen a profanar sus templos, no hay duda se contuvieron un tanto, para lo que hicieron cierta pausa y consulta en el cementerio de dicha Yglesia mas a resulta de nuevos gritos y algazara intentaron bolverse a entrar a executar la Sentencia contra las cien



almas poco mas o menos que se hallaban refugiadas, lo que contuvo un Yndio JULIAN TICUNA (quien ya era Capitan puesto por el referido Rey Fiscal) pero con el malvado intento de que a mi, y los demás refugiados se nos encerrasen en la Yglesia, que alli pereciésemos abrasados, para lo que irremisiblemente iban a incendiarla. ... [A]un no bien llegásemos a el Patibulo o lugar del Cabildo, quando fueron arrebatados los hombres Españoles de los Yndios, y las mugeres Españolas de las Yndias sin que hubiese poder ni razon que contuviese tan barbara execucion hasta en las criaturas: haviendose formado en aquel teatro un funestísimo lago de sangre que al fin fue vertida de dichas poco mas o menos cien almas entre vecinos de ambos sexos, niños, y Novenantes que iban y venian de aquel Santuario de Copacavana y tambien de algunos Yndios que eran Cobradores, o dependientes del Corregidor, y parece no quisieron unirse a las intenciones de dichos Yndios alzados: a quienes propuse lamentandome, se sirviesen abrirme una Sepultura para enterrar aquel numero de cuerpos a que increparon no hiciese tal absurdo, pues era orden expresa del Ynga Rey, el que fuesen precisamente botados en los campos, atento a que eran todos los Españoles unos Excomulgados, y tambien unos demonios, de suerte que el privilegio de sepultura Eclesiastica solamente ellos la gozaban, por la que echaron mano de dichos Cuerpos, y los arrastraron a los extramuros de dicho Pueblo: siendo cierto que insaciables y hechos Lobos Carniceros se compartieron a las Estancias de aquel Distrito en seguimiento de hacer el mismo sacrificio con quanta especie de Españoles encontrasen lo que no hay duda practicaron, ocurriendo despues a tomar los espolios que, se repartieron segun sus graduaciones, y las azañas que cada cual representaba.<sup>326</sup>

No puede haber un testimonio más expresivo del odio como propulsor del terror. Aquí ya es clara la tajante división entre un “nosotros” y un “ellos”, en la que se incluyen, entre los últimos, aquellos de “nosotros” que por alguna razón explícita o intuida parezcan simpatizar con “ellos”, amén de un conjunto angustiosamente difuso, o extremadamente puntual, de objetos y prácticas que les van asociados. Callisaya llama a los indios a no oír misa, ni a confesarse, ni a respetar sacramento cristiano alguno. Al contrario, exhorta a consultar a los cerros. Y en esto parece seguir a pie juntillas a su comandante; según el diario de Esteban de Loza, escribano de la expedición pacificadora contra las fuerzas del Katari, el caudillo “se arrimaba a las sepulturas antiguas de los gentiles cuias ruinas existen en todo el Perú, y a grandes voces decia, ya es tiempo, que bolvais al mundo para ayudarme”<sup>327</sup>.

Es una guerra total contra las *wak'as* españolas, ni más ni menos, y la carnicería no se hace esperar. Separan a las españolas de las indias y a los indios de los españoles, pero a estas

---

<sup>326</sup> “Carta de Fray Matías de la Borda a Sebastián de Segurola” (“Paz y Mayo 30 de 1781”), en NCDIP: 4: 155 - 157. La sintaxis es la original. Sobre los contrastes y elementos comunes entre la fase amarista y la fase katarista de la revuelta, cf. la excelente síntesis de Thomson (2002: 180 - 231).

<sup>327</sup> “Oruro, 22 de diciembre de 1781”. A.G.I. Charcas 595, Fs. 19r/19v, en Hidalgo Lehuedé (1983; 129).

alturas no se sabe —y el cura Borda no precisa— quién es “español”; si la discriminación se hace a partir del fenotipo o de qué tanto se luce como indio o como *puka kunka*, o de si sólo es por hablar aymara o castellano. Todo aquel que *parezca* español ya es un ser marcado y contaminante. Son degolladas “poco más o menos cien almas entre vecinos de ambos sexos, niños y Novenantes [del] Santuario de Copacavana y también de algunos Yndios”. Y no solo eso: los autores luego niegan dar sepultura a sus víctimas pues alegan que todo español es excomulgado y demonio<sup>328</sup>.

Tomás Callisaya lleva un hilo con un nudo en la mano; según el fraile, se trata de una “Carta o Auto cerrado que él solo tenía facultad de abrir o desatar”. Esto es interesante en extremo y llama la atención lo poco que se ha atendido por parte de quienes han traído a cuento el episodio (la masacre de Tiquina, replicada en varios pueblos vecinos, se invoca casi por fuerza mayor para dar cuenta del bárbaro escalamiento de la violencia en su fase katarista). Qué puede haber sido o significado ese nudo resulta un misterio. ¿Era acaso un quipu, uno de esos archivos en cordel con ramificaciones y amarraduras en los cuales el incario registraba mensajes y llevaba una minuciosa contabilidad? Quienes han reparado en el detalle —particularmente Szemiński (1993: 197) y Thurner (1991), lo cual no es novedad— dan por hecho que lo es. Sin embargo, ni la forma como lo describe Borda, ni el dramático uso que le da Callisaya en el recuento parecen corresponder con lo que sabemos sobre la manipulación de los quipus. Podía en cambio tratarse de una variante del mismo sistema, de un cordel con un solo nudo que consignaba una suerte de binariedad decisiva, entre un antes y un después, entre todo y nada, y que representaba la resolución absoluta de algo amarrado,

---

<sup>328</sup> Otra variante sobre el mismo tema, que incorpora una imagen muy clara de la serpiente *amaru* y el *pachacuti*, es la que aparece en la *confesión y sentencia* (“en la ciudad de la Plata, en 1° de abril de 1781”) de Dámaso Katari, hermano del Tomás Katari de Chayanta y “principal motor de la sublevación” de esta provincia. Allí manifiesta que le *movió* —tal es la figura que utiliza— “saber que su Rey Tupac-Amaru venia á favorecerles, ...ofreciéndoles su amparo, y el de tratarlos con mucha suavidad, haciendo un cuerpo entre indios y españoles criollos, *acabando á los europeos, á quienes encargaba degollasen sin distincion de personas, clases ni edades, porque en todo debia mudarse el gobierno*. Que este seria equitativo, benigno y libre de pensiones; y en agradecimiento del bien que esperaban, y de tener Rey natural, queria esperarle con la conquista de esta ciudad, poniendola con la obediencia de todos los indios que debian poblarla, a sus pies, y con su llegada esperaban redimirse de tasas, gabelas, repartos, diezmos y primicias, y vivir sin los cuidados que les acarrear estas contribuciones, hechos dueños de sus tierras y de los frutos que producen, con tranquilidad y sosiego” (DHPEC: 308; énfasis nuestros). Ese “mudarse” bien pudiera indicar no solamente la “vuelta” del mundo, sino un dramático cambio de piel.

enredado, obligado. Una forma radical de esa acción contable —asociada a la concertación pública y altamente performática que era parte del deber de los quipucamayos, expertos en llevar a cabo el arte de la consignación y el desciframiento de la información en los quipus (Curatola y de la Puente Luna, 2013)— llamada *Huñuncun* y definida en 1608 por González Holguín (1989: 203) como “Reducirse a vna resumirse”.

Según Thurner (1991:110), este nudo “simbolizaba el poder único que le había cedido el Inca para determinar la suerte que habrían de correr los españoles (desanudando el nudo), si no le proporcionaban a los corregidores y a sus cómplices”. Pero esto, insistamos, no es un quipu, así el autor lo llame así. Nunca, que sepamos, se ha asociado a los quipus a *este* tipo de efecto mágico<sup>329</sup>. En cambio, Callisaya podía estar haciendo una amenaza numérica: con una maniobra de sus manos, la cifra de los españoles (¿“poco más o menos cien almas”?) podía o habría de reducirse a cero. ¿O era más bien una ayuda de memoria sobre aquello dictado por el Inca aymara analfabeta —como también parece haberlo sido Callisaya— y archivado en el recuerdo táctil de su “Rey Fiscal” gracias a su largo y textura?<sup>330</sup> ¿O un cordón mágico?

---

<sup>329</sup> Cf. Quilter y Urton (2002). Sin duda hubo *otras* dimensiones mágicas implícitas en la lectura de los quipus por parte de los expertos en este conocimiento, los *quipucamayos*. Urton (2017: 21) describe lo que significaba la llegada de alguno de estos funcionarios del incario a cualquier población, cargando consigo la información sobre el lugar y buscando actualizarla: “entraba a la comunidad, probablemente acompañado del curaca local, iba desenvolviendo su quipu, lo colgaba entre postes verticales o lo desplegaba sobre alguna superficie plana, hábilmente moviendo sus manos entre las cuerdas, detallando dramática y públicamente la composición de la comunidad local —nombrando a las cabezas las casas [*households*], sus linajes, sus afiliaciones por ayllu— como por algún acto mágico de memoria o, más misteriosamente, mediante el desciframiento del (para los legos) desconocido código anudado a las cuerdas coloridas que tenía en sus manos”. Hasta cierto punto, este *performance* resultaba semejante a la histriónica entrada de Callisaya a Tiquina, pero no resuelve el tipo de objeto o archivo que el comandante llevaba en sus manos. En un prolijo estudio, Frank Salomon (2004: 225) refiere a la práctica contemporánea de la quipumancia, o sea, de auscultar el futuro en los quipus, basada “en la noción de que las cuerdas tienen una inherente correspondencia con la realidad, que va más allá de los datos que los humanos inscribieron en estas.”. No obstante, no sólo señala que se trata de un fenómeno aparentemente tardío, que surgió a partir del conocimiento de la cartomancia y la expansión del alfabetismo, sino que se realiza con quipus ortodoxos, muy antiguos, con varias cuerdas perpendiculares y sus respectivos nudos, y no, como en el caso que nos ocupa, un solo cordel y un único nudo, como lo describió el cura Borda. Como sea, es justo e importante advertir, como lo veremos enseguida, que el mismo informante sostenía que, cuando fue llevado ante el Inca en su campamento en El Alto, ya “no se valía de hilos, nudos, y otras ceremonias sino de lo que contemplaba iba bien escrito y dirigido por su Secretario” (NCDIP: 4: 160).

<sup>330</sup> El DRAE de 1780 define *fiscal*, en su primera voz como “el ministro diputado para defender el derecho del Rey en los pleitos civiles en que tiene algún interés, y en lo criminal para poner la acusación de los reos que cometen qualesquiera delitos”.

...El fraile tenía buen ojo para estas minucias; aunque no las descifrara en su testimonio y tal vez no las entendiera, captaron su atención de sacerdote habituado al poder efector de los símbolos. Porque cuando Tomás Callisaya desató el nudo, hubo “alboroto y gritería” y la gente pareció que “bramara”. Si las huestes del Amaru buscaban amarrar las figuras de Santiago, las del Katari producían histeria colectiva después de un desamarre. Puede que estuviera desanudando un gran trabajo de brujería; puede que estuviera describiendo el proceso por el cual una figura serpentiforme se desenredaba y volvía a asumir compleción. Como fuera, algo se *desató* cuando lo hizo, como si aflorara el *yawar mayu* y *desenlazara* en “un funestísimo lago de sangre”, tal y como lo narró el cura<sup>331</sup>.

El motivo de la expulsión sistemática y el exterminio de los españoles tiene un linaje profundo, ligado a las profecías de retorno del Inca que incidieron, entre muchos otros, en el Amaru y el Katari. Varios ejemplos fueron analizados por Franklin Pease (2012) y hablan por sí solos. En 1776, se denunció que en Huarochirí los indios estaban diciendo que iban a empezar “a darles muerte a todos los españoles el año proximo benidero, que se dice de los tres sietes en donde para esta empresa yban ello a convocar a las demás Provincias para que estuvieran listas quando la capital del Cuzco diere la orden para el día determinado de hacer el asalto contra la Nación española” (333)<sup>332</sup>. Igualmente, en el mismo año de 1776, pero en Arequipa, se anunciaba “que era muy de temer el año de los tres sietes” porque “todos los indios de este reyno se habían de alzar contra los españoles y se les había de quitar la vida empezando por los corregidores, alcaldes y demás gente de cara blanca y rubios”, pues ya

---

<sup>331</sup> En *El jinete insomne*, tercera novela de la ya referida pentalogía de “la guerra silenciosa” de Manuel Scorza, de 1977, una masacre perpetrada por el ejército produce la suspensión del tiempo y que el lago Chaupihuaranga se convierta en Yáwarcocha, “lago de sangre”. Sobre sus aguas caminarán las madres de los muertos cantando el *Apu Inka Atawallpaman*.

<sup>332</sup> “Carta N° 294 de Areche a [José de] Gálvez, Cusco, 17 de julio de 1781, sobre adjuntar dos testimonios que comprueben que este levantamiento estaba concebido en casi todas las provincias inmediatas a esta ciudad y las que hacen línea don La Plata. Hubo negligencias y se despreciaron las denuncias que atendidas nos hubiesen podido librar de estos males. Audiencia de Lima 1044”, Archivo General de Indias, también estudiado extensivamente en Hidalgo Lehuédé (1983: 132).

“tenían los indios del Cuzco nombrado rey que los gobernase” (334 – 335)<sup>333</sup>. Y siguen y siguen las revelaciones afines para otros lugares bastante distantes: Collao, Tarija, Quito inclusive. Como era frecuente, las soflamas se les escapaban a los presuntos implicados en el tórrido ambiente de una chichería, donde alguien más las recogía y descubría, o eran más bien materia de confesión religiosa, secreto que, tal parece, los curas pocas veces guardaban. Pero, justo de cara a esto último, y a la compleja y paradójica relación con los curas, diera la impresión que donde más se guardaba el odio era en el terreno religioso. Ya vimos cómo Tomás Callisaya llamaba a no escuchar misa y, en cambio, a volver a consultar a los cerros; cómo el Katari invocaba a las chullpas, diciéndoles que ya era tiempo de que volvieran al mundo; ya desarrollamos en extenso la guerra entre Túpac Amaru – Illapa – Santiago Matagodos contra Santiago Mataindios de España. Lo que seguía, como en el relato del fraile Borda, era la profanación plena, con saña. Una carta anónima escrita desde Arequipa, a 2 de mayo de 1781, registraba con horriblo detalle las entradas de kataristas y tupamaristas: se mofaban de las custodias y copones, despedazaban las imágenes religiosas, envilecían las hostias, parodiaban las palabras de la misa y, por supuesto, mataban a los curas con particular encono. “Han corrido arroyos de Sangre dentro de los mismos templos”, sentenciaba la misiva<sup>334</sup>. Otros *yawar mayu*.

En instrucciones como las de Callisaya a nombre de Túpac Katari, se conjugaban pues, odios y anhelos de larga data y múltiple especie (ni qué decir que justificados) con una coyuntura y un programa étnico puntual. Se ha señalado en varias ocasiones que a los enemigos que “eran o parecían” ser españoles, se les equiparaba con el concepto aymara de *q'ara*, término que literalmente traduce “pelado”, pero que en sentido estricto definía y define al no-indígena (*puka kunka* implica lo mismo), sobre todo porque su comportamiento no es recíproco, como

---

<sup>333</sup> “Certificación de las diligencias obradas con motivo de una contestación que hubo en el Cuzco sobre pronosticarse una conspiración general de los yndios contra los españoles para el año de los tres sietes las cuales se empezaron por el Governador de Paucartambo don Tiburcio Landa y se continuaron por el Corregidor del Cuzco don Manuel Lopez Castilla en mil setecientos setenta y seis contra Juan de Dios Orcoguaranca y Domingo Cachagualpa. ...Madrid quince de abril de mil setecientos ochenta y ocho”, en NCDIP: 5: 206.

<sup>334</sup> “Carta de Arequipa con fecha 2 de mayo de 1781 que refiere los extragos executados por los indios alzados en varios pueblos de las provincias de ambos virreynatos” en NCDIP: 4: 51 – 54.

igual sucede con un *kharisiri* que succiona la grasa, pero que no retribuye. “Los *misti q’aras* son personas que no tienen ‘sangre en la cara’; es decir, son los que tratan de una manera inhumana a sus semejantes aymaras”, escribe Víctor Ochoa Villanueva (en Montes Ruiz, 1984: 273). “Ellos nunca valoran los productos aymaras, sino su dinero. Son flojos que no trabajan las chacras; son débiles que no resisten las caminatas y a la inclemencia del clima”. Por oposición a la relación *simbiótica* que entrañan el *yanantin* y el *tinku*, caracterizada por el mutuo beneficio y la complementariedad de las partes, los *q’aras* y, por extensión, los *pishtacos* son *parásitos*: viven de la *kallpa* ajena hasta dejar exangües a sus portadores y luego desecharlos<sup>335</sup>. Juan Luis Ayala Loayza (1990: 314) incluye nueve formas distintas de insultar en aymara sirviéndose del vocablo *khara* (el mismo con grafía distinta); entre otras cosas, traducen “pobretón”, “famélico” y “desventurado”. Todo lo que no es *illa*<sup>336</sup>.

Fray Matías Borda fue puesto en libertad por los rebeldes y luego vuelto a retener, en forzada calidad de “director espiritual” del estado mayor katarista y trasladado hasta el campo del Inca en El Alto. De este dejó un vívido retrato: acaso cómico y despectivo, pero no exento de credibilidad en lo fundamental: “un indio bien ridículo, como de edad de 30 años, vestido de uniforme, con una camiseta de terciopelo negro, su bastón y mucho acompañamiento, á quien saludé en Castellano, y me reprehendió, encargándome no hablase en otra lengua que no fuese la Aymará, cuya ley tenia impuesta con pena de la vida”<sup>337</sup>. Más adelante, lo

---

<sup>335</sup> Esta idea surgió del diálogo con la bióloga y antropóloga Paula Ungar, a quien agradezco la inspiración.

<sup>336</sup> Cf. Hidalgo Lehuédé (1983: 132), Thomson (2002: 216 – 219) y Serulnikov (2010: 175). Precisa Xavier Albó (1994: 217) que “*q’ara* es lo contrario de *jaqui*, la ‘persona’ que ha llegado a su madurez y actúa de manera responsable y solidaria. *Q’ara* ..., en cambio, significa aquel que no cumple con las mínimas convenciones sociales (trabajo con reciprocidad) indispensables para comportarse como humano. Se los llama ‘pelados’ porque no tienen nada que sea fruto de su propio trabajo. El término se aplica principalmente a la clase explotadora de blancos y mestizos en los pueblos y ciudades; pero un aymara que haya abandonado su comunidad y asuma el mismo tipo de actitudes también pasa a ser visto como *q’ara*.” Tal es el drama que imbuje *La nación clandestina*, la bella y dura película de Jorge Sanjinés, de 1989: el de un comunero expulsado de su comunidad y, por ende, vuelto *q’ara*. Thomas A. Abercrombie (1998: 406 – 407) establece una sutil relación entre los *q’aras* y los *kharisiris*: al fin y al cabo, estos últimos pelan y están “pelados” de la cultura.

<sup>337</sup> “Carta de Fray Matías de la Borda a Sebastián de Seguro” (“Paz y Mayo 30 de 1781”). Aquí preferimos seguir la transcripción que aparece en AB: 216.

describió al lado de doña Bartolina, llevando a cabo lo que para el cura era la parodia de una audiencia real y una corte criminal.

[M]e llevó a un toldo grande que llamaba el Palacio, donde estaba su Muger una chola como de 26 años, y tambien cuatro Oydores, muchos Embaxadores con sus Vandas: dos Sacerdotes que me dixeron otros ser Capellanes desde el día del Cerco, ... y por último su Secretario un Yndio que habiendo sido muchos años vecino de la Ciudad, y oficial de Pluma de la Curia Eclesiastica, se tenia mudado el nombre de Bonifacio Chiquimamani en el de Manuel Clabijo. Este firmaba, despachaba las Comisiones, y demás diligencias con el titulo de Yo el Rey Tupac Catari lo que aplaudia y consentia el Yndio aun casi viviendo sujeto enteramente a lo que el disponia: como que desde entonces no se valia de hilos, nudos, y otras ceremonias sino de lo que contemplaba iba bien escrito y dirigido por su Secretario, a cuyos dictámenes tambien asentian los Oydores, de los quales uno corría con la venta de la Coca, otro con la guarda de los espolios de los difuntos, y demas que rovanan, otro con la plata labrada, sellada, y muchas alajas, y el otro con los efectos comestibles, y sus distribuciones. ...En esta constitución, y en la de observar tanta maquina de aparatos por unos hombres cuyos hechos se me hacian cada instante increíbles, ... tuve la experiencia de ver se degollaban a varios prisioneros que solo parecian estar tristes, atribuyendoles que aquel semblante mostraban por hallarse entre Yndios, y no entre los Españoles como ellos.<sup>338</sup>

Sujetados así los Yndios por tan iniquos medios, giraban precisamente baxo la esperanza que les sugeria la malicia de aquellas Cabezas, quienes precipitados en la sumision que rendian a Catari, practicaban ciegamente sus ordenes, ensalzandolo, con repetidos vítores, y asistiendole como si en realidad fuese Deidad, en igual consorcio de los inferiores: cuyas demostraciones se acrisolaban diariamente en mayores cultos respecto de las exterioridades que agitaban incesantes, así en las asistencias del Santo Sacrificio de la Misa, como en la plausivilidad, a festines de tabla, y aun en su manejo diario; el que se componia de tales suntuosidades, concurrencias, y servidumbres de magnificencia, que se ponian a la mesa 20 o 30 platos que guizaban varias Mugerres mozas, y negros prisioneros, a son de Clarines y otros Ynstrumentos, repitiéndose en cada minuto y a efecto de los licores el mas efectivo cumpliminto de aquella expresiva de Viva Tomas Tupac Catari Rey Ynga, y Viva la Reyna, por su Muger que siempre asistia a su lado; usando de mucha plata labrada, toda robada, y extraida con el nombre de Expolios de los Españoles que morian, y havian muerto en los Pueblos, y demas Lugares a manos de sus Capitanes, y otros Ministros Comisionados, quienes no solamente embiaban aquellos expolios casi diariamente, sino tambien los vestidos, y las cabezas de los Cadaveres, las que mandaban se echasen o botasen en aquel Atrio en quadro que llamaba él el Cabildo, adonde salía con su espadin siempre que venian nuevas cabezas, y de una en una las iban punzando en los ojos, y demas partes: agregándose al darles patadas, puntapiés, y otros extremos de una ira tan rabiosa y sufocada, que en aquellas horas no bomitaba otras expresiones que las de la maledicencia, y total odio contra la nacion Española; para cuya demostración hacia se votasen al campo, y quedando insaciable, seguia contra el que se le antojaba de los prisioneros, y aun contra los muchisimos Soldados que desertaban de la Ciudad haciendoles degollar, qual castigo no sirvio de remedio para contener semejante iniquidad, pues aun a las mugeres que se aparecían en el Alto no perdonaba, suponiendo que uno y otro sexo darían cuenta de lo que viesen, y observasen en su Real, o que al fin seguirían su constitución antigua<sup>339</sup>.

---

<sup>338</sup> “Carta de Fray Matías de la Borda a Sebastián de Segurola” (“Paz y Mayo 30 de 1781”). Hemos hecho una combinación entre NCDIP: 4: 160 y AB: 217. La sintaxis es la original.

<sup>339</sup> *Ibid.*, en NCDIP: 4: 165. La sintaxis es la original.

Habida cuenta de que la intención del tonsurado era la de figurar una Barataria terrorífica, y de que muy seguramente su crónica de las crueldades vistas o supuestas se hallaba bastante inflada, no deja de ser sugestiva la representación del Inca en funciones, imponiendo de nuevo “su constitución antigua”, con embajadores, ministros y amanuenses, y con un comportamiento que, aunque tiránico e irascible, no hubiera estado fuera de lugar en lo que se acostumbraba leer y, de seguro, decir, no necesariamente en tono de denuncia, sobre los antiguos Incas soberanos, los Sapa Incas. Se le asistía “como si en realidad fuese Deidad”, le enviaban las cabezas de sus enemigos y éste las ultrajaba y trataba como si fueran de seres viles, cual *awkas*, cual *pishtacos*, vomitando como un gran *Apu* volcán un *yawar mayu* de improperios y odio contra todo lo español.

Otro momento más que diciente en el recuento del agustino fue su descripción de la pareja en misa: habían montado un templo dotado de varias imágenes y hasta un órgano.

Y como de proposito estuviese puesto un espejo de media vara delante de aquel Docel, en el discurso de la Misa se miraba en él de continuo, y se ponía a hacer visajes y tales demostraciones, que mas parecía asunto risible que no lo que ellos fomentaban acia el mayor culto; y lo que era mas digno de notarse es que en la misma hora entreteja aquellos visajes con las monerías que hacia de sacarse del bolsillo un cajoncito de plata que siempre cargaba consigo, el qual abierto un tanto miraba adentro, y al punto lo cerraba, y tambien de quando en quando se lo aplicaba al oido, dando a entender a todos que segun lo que se le comunicaba por medio del cajoncito, todo lo sabia, y no era capaz de errar en prosecucion de su empresa, pues aun llegaba a proferir que el mismo Dios le hablaba asi al oído <sup>340</sup>.

Que estos ademanes llamaban la atención, se confirma en que al menos dos cronistas más los trajeron a cuento con adendas significativas. Puede que la fuente principal fuera el cura Borda —por lo que se lee entre líneas, el fraile no paraba de contar y repetir sus cuitas—, pero lo más probable es que se tratara de situaciones y gestos deliberadamente hechos para el consumo público. Como en todo ritual de autoridad, el Katari debía buscar que se hablara de lo que hacía. En su propio diario del sitio de La Paz, el oidor Díez de Medina (1994: 177) complementaba esta información con otra que había escuchado de boca del mismo Borda:

---

<sup>340</sup> NCDIP: 4: 165



“Que en la misa y tiempo de alzar el sacerdote la hostia y cáliz se pone este idólatra a mirarse en un espejo y a decir luego, *estoy viendo y sé todo lo que pasa en todas partes del mundo*. Que a cada rato saca del bolsillo el portaviático (hurtado de alguna iglesia), lo ve y se lo aplica al oído y a los ojos y repite lo mismo”. Y Esteban de Loza, escribano de la expedición pacificadora, comentaba a su vez que el Katari

Efectaba según las noticias, que adquirí, una gran religión, con ademanes y genuflecciones violentas; quando entraba en la Yglesias [*sic.*] para lo que regularmente se hacía recibir bajo el Palio, persuadía a sus sequases le hablaba una ymagen de nuestra señora, que tenía en una caja de cuija fingida consulta resultaba la muerte o el perdón del prisionero o el reo que se le presentaban. Dezia tenia dominio sobre los elementos y para acreditarlo sacaba el sable embestía a los torbellinos de viento y polvo que regularmente se forman en la Puna y les hacia ver a los indios los deshacia con facilidad sin que le dañazen<sup>341</sup>.

Hay, pues, suficientes indicios como para presumir que Julian Apaza Túpac Katari poseía conocimientos chamánicos, o por lo menos que conocía y convencía a los suyos con los ademanes de la gente sabedora y mediadora de las fuerzas andinas. Valle de Siles (2011) y Thomson (2002) coinciden en interpretar su gestualidad como expresión de un cristianismo sincrético, henchido de prácticas propias de la religiosidad indopagana; empero, ninguno contempla la posibilidad de que efectivamente fuera una suerte de *yatiri* o *layqa*, o algo en la línea de esos cargos. Aun así, Thomson en particular atina a identificar varios elementos importantes. Considera, por ejemplo, que la caja, “cajoncito de plata” o portaviático que “le hablaba al oído” al caudillo y que tanto llamó la atención de los cronistas blancos, pudiera tratarse del tipo de pequeños cofres que los urus chipaya usan parar guardar los *champi*, objetos antiguos —habitualmente prendedores— de bronce o de plata, equivalentes a las *illas*, que se entregan como ofrenda a los *malkus* y que Verónica Cereceda (2010) ha reportado como puestos bajo la tutela de “San Santiago”. Objetos de poder e intermediación con la *Pacha* y los muertos semilla. Thomas Abercrombie (1998: 301) considera en cambio que la cajita debía contener una efigie en miniatura o algún tipo de amuleto que retratara a la Virgen de Copacabana, de la que el Katari parece haber sido devoto. Tampoco esta

---

<sup>341</sup> “Oruro, 22 de diciembre de 1781”. A.G.I. Charcas 595, Fs. 19r/19v, en Hidalgo Lehuedé (1983; 131).

posibilidad debiera descartarse, tanto más cuanto que Loza sostenía que el Inca “persuadía a sus sequases [*de que*] le hablaba una ymagen de nuestra señora, que tenía en una caja de cuia fingida consulta resultaba la muerte o el perdón del prisionero o el reo que se le presentaban”. Y esa virgen, que *tenía* por qué ser la de Copacabana, sabemos que era y es una *wak’a* poderosísima: que, como lo ha argumentado Veronica Salles-Reese (1997), muy probablemente simbolizaba y encarnaba de manera muy clara, para la población indígena andina, al lago Titicaca —fuente de origen de los Incas— y al demiurgo Viracocha, así como a la *Pachamama*. Pero, además, la de Copacabana es una de las muchas representaciones de la Virgen de la Candelaria (de la candelada, del fuego, *illa* sin duda) y a esta, en algunos pueblos aymara, se le reconoce como la esposa de Santiago apóstol (Soux, 2002: 65)<sup>342</sup>.

También Thomson (2002: 202) hace una muy interesante inferencia sobre la ubicua importancia de los espejos en la ceremoniosidad del Katari. Alude al *Vocabulario* de Bertonio y cómo en este se establecen “asociaciones semánticas entre espejos (*lirpu* o *quespilirpu*), cosas resplandecientes ‘como Vidrio o Cristal’ (*quespi*) y redención y liberación (*quespitha* significa ‘librarse, escaparse’ o redimir, *quespiyiri* significa redentor)”<sup>343</sup>. De suyo va la consecuente relación con Túpac en su acepción refulgente. Pero asimismo hay otra línea de conexiones que pudiera ser significativa: la del espejo como emblema del poder del Inca. Sobre todo, conforme la historia según la cual a Pachacuti Inca le fue manifestado su futuro de conquistador y gobernante. En su *Historia Índica*, Sarmiento de Gamboa (1942: 86) narra, por ejemplo, cómo, en medio de la guerra con los Chancas, al joven Inga Yupanqui —su nombre original— “le apareció en el aire una persona como Sol” que “le mostró un espejo, en que le señaló las provincias que había de sujetar... y qué había de ser el mayor de todos

---

<sup>342</sup> En otras ocasiones, como ya lo vimos en el capítulo anterior, la consorte de Santiago puede ser la Virgen de Guadalupe, así como en otros contextos puede ser Santa Ana. Frente al santuario de la Virgen, enfrente al Titicaca, se encuentra el cerro Calvario o Colquepata, escenario de la anual peregrinación en Semana Santa y a la vera de cuyo camino se encuentran habitualmente ventas de *alasitas*, *illas* en forma de miniaturas de objetos que conllevan a situaciones deseadas: dinero, maletas para viajes, llamas, casas, carros, etc., que hacen parte del culto al *Ekeko*. A las faldas del mismo cerro esta una capilla, también milagrosa, consagrada a la Cruz de mayo.

<sup>343</sup> Hemos adecuado nuestra traducción del aparte de Thomson a la glosa original de Bertonio. Sin embargo, *quespiyiri* no aparece en el *Vocabulario* de 1612, aunque sí lo hace *quespicala*: piedra preciosa.

sus pasados”. A partir de ello, sostuvo el cronista, el futuro Inca “siempre trajo consigo” el espejo, “en las guerras y en la paz”. La misma historia aparece con variaciones en Cristóbal de Molina (2010: 43), donde el espejo o “tabla de cristal” le muestra al guerrero un complejo emblema en el que no pueden faltar las serpientes. Con su habitual sagacidad, Sabine MacCormack (1991) analizó ambos recuentos de la visión de Pachacuti; aunque su argumentación no viene a colación en lo que aquí nos ocupa, quepa mencionar que se detuvo en el símbolo del espejo y su relación con el reflejo y con el cristal, *quespi*, y concluyó que éste era “un atributo de soberanía” (299). Por su parte, Mariusz Ziółkowski (1997: 127 *ss.*) lo interpreta como un *illa*: un objeto sagrado y de poder que le fue enviado al gran Inca por *Illapa*; lo que luego, y puede que ya para la época de la Gran Revuelta, serían balas o *rayus* de Santiago, razón por la cual la experiencia de Pachacuti no sería otra que la de los *yatiris* o *kallawayas* de tiempo después, o sea, el “golpe de rayo”. Aun así, también es cierto que, en lo que a espejos atañe, no parece existir evidencia de su uso en el chamanismo y la magia andinos antes del siglo XX (Brosseder, 2014: 111). A menos, claro está, de que se leyera a Túpc Katari como chamán, lo cual no deja de ser posible.

Porque también están los otros comportamientos que reporta Loza: los “ademanos y genuflecciones violentas” que bien pudieran retratar a un *yatiri* en trance, o eso de enfrentar con el sable y deshacer los vientos. Recuérdese que los vientos son *wayras*, traedores de enfermedad, y que es habitual que en los cargos sagrados andinos se “corte” a los agentes meteorológicos que pueden implicar desgracia (como el *apusuyu* que corta al *yana amaru* en Ayacucho). Aparte de las pocas descripciones de quienes vieron —o escucharon de quienes conocieron— al Katari en su corte de El Alto, lo cierto es que es tan poco lo que podemos decir de él con certeza, que resulta casi imposible saber si fue un especialista sagrado o solamente un histrión. Pero en cualquiera de las dos circunstancias, de seguro que había sido tocado por el rayo y quería que esto se supiera.

\* \* \*

*E ogni cosa che altro fa, fa con paura.*

Bernardino da Siena, décimo tercera prédica cuaresmal, Siena, 1425<sup>344</sup>.

Luego de describir al Katari, su consorte y su séquito, fray Matías Borda apeló a una figura poderosa para dar cuenta del tenor de los tiempos: “*Así pasaba este nuevo mundo en continuos sobresaltos*”<sup>345</sup>. ...Nuevo mundo, sí, hecho a punta de sustos, de temblores. El tropo hacía casi perfecto contrapunto con ese aserto tan sugestivo como lapidario como amenazante que hizo Juan Cuentas, uno de los líderes de la revuelta indígena de 1795 en Jesús de Machaqa, provincia de Pacajes, contra el intento de un cacique mestizo —títere de la reacción antitupakarista que sucedió al sofocamiento de la Gran Revuelta— a seguir aplicando el ya proscrito reparto: entonces Cuentas sostuvo que “*ya era otro tiempo el presente*”. Nuevo mundo, otro tiempo. Visto en la distancia, pareciera que la corriente katarista, menos preocupada por conciliar el tiempo propio con el tiempo de los *q'aras*, más brutal por ende que la amarista, sí tuvo mucho más claro que el tiempo había llegado y así pues cayó en *lloqlla* desde El Alto sobre La Paz<sup>346</sup>. El mismo cura aseguraba que la consigna con que los alzados se daban ánimo para caer sobre la ciudad era “*ya poco falta*”<sup>347</sup>.

---

<sup>344</sup> “Y todo lo que hacen, lo hacen con miedo”. Original en Siena (1958: 266).

<sup>345</sup> NCDIP: 4: 160 y AB: 217.

<sup>346</sup> Sobre la revuelta de Machaqa, cf. Choque Canqui (2003: 247 y ss.). La celebrada frase de “ya era otro tiempo el presente” fue usada con recurrencia —y ciertamente bien apropiada— por el gobierno plurinacional de la Bolivia de Evo Morales. Cf. Thomson (2002: 145) y Rivera Cusicanqui (2011: 74).

<sup>347</sup> NCDIP: 4: 166. En AB (228), aparece como “ya poco faltaba”.

Mientras tanto, en Cuzco, tras el fallido sitio, el año 1781 había despuntado con la arremetida creciente de los españoles comandados por el oidor Areche. Frente al aumento de la barbarie indígena —que incuestionablemente era barbarie según las categorías blancas—, la respuesta se fue isomorfizando con la de los rebeldes. Así los indios no se hubieran tomado la ciudad, sí lo había hecho el terror y ahora este impelía a criollos, peninsulares e indios del bando realista. Y no sólo allí. El pánico ante su multiplicación se verbalizaba por doquier: “El traidor —escribió un cochabambino sobre Túpac Amaru II— como ha tomado tanto buelo en su rebelión, despacha por todas partes comisionados cuyas tropelias llegan al mayor exceso procediendo con tanta barbarie y furor como si fueran irracionales; por fin obran como Yndios que de lo racional no tienen mas que la forma y figura, pero los hechos de bruto<sup>348</sup>. ...No hay corazón, no hay oídos, ni ojos para ver ni oír tanta iniquidad como han cometido estos malvados<sup>349</sup>”. No los había en efecto, y eso era justamente lo que estos “malvados” querían comunicar cuando les retiraban “el corazón, lengua y ojos” a sus enemigos<sup>350</sup>. Ante juicios como los de este personaje, no extrañaba que hubieran tenido que recurrir a este tipo de mensajes. Los insurrectos tenían además el don de la ubicuidad invisible. El mismo sujeto se aterraba de que “no siendo fácilmente reparables por su carácter, y traje común, debemos persuadirnos a que nos observan todos los movimientos y aun alcanzan nuestros designios por los efectos que ven<sup>351</sup>”. Y cuando aparecían, la figura utilizada lo decía todo: caían “rebultos sin conozerse unos ni otros, como los Diablos el día del juicio<sup>352</sup>”.

---

<sup>348</sup> “Carta que se refiere a los estragos hechos por los Yndios alzados en Suches mineral de la provincia de Larecaja del obispado de La Paz...” (“Cochabamba y Febrero 26 de 1781”), en CDIP: 2: 508.

<sup>349</sup> *Ibíd.*: 510.

<sup>350</sup> CDIP: 2: 481.

<sup>351</sup> CDIP: 2: 316.

<sup>352</sup> CDIP: 2: 454. La invisibilidad es un tópico de frecuente recurso en el análisis de la política indígena andina. Ya mencionamos el paradigmático uso que hace de tal condición el comunero Garabombo, en la novela epónima de Scorza. Otras luces arroja esta reflexión del sociólogo rural Jan Douwe van der Ploeg (2012: 70): “Aunque no sea capaz de probarlo científicamente, estoy convencido de que los numerosos relatos que escuché en los Andes [*Antapampa y Alto Piura – adenda nuestra*], relatos centrados a menudo en un fenómeno que a primera vista parece ser sólo ‘mágico’, a saber, la ‘invisibilidad’ del hombre, tienen hondas raíces y están confirmados por la experiencia de los agricultores con la difusión de ‘variedades mejoradas’. La ‘invisibilidad’ significa en estos relatos populares que, aunque uno exista en sentido físico, nadie le ve; la gente te trata como si no existieses, como si uno fuese invisible en su calidad de ser social. Se dirigen a uno como si no hubiese nadie en el lugar que uno ocupa; sólo existes si otros (asesores

Suele ubicarse la génesis de la guerra de guerrillas en las guerras napoleónicas, en la resistencia civil de los españoles y rusos contra la expansión de la *Grand Armée* por sus países. De tanto en tanto, las historias más prolijas ubican anticipaciones antiquísimas entre, por decir algo, los escitas contra Alejandro Magno. Pero rara es la alusión a las tácticas de ataque indígena y menos a las particulares formas que asumió la guerra de guerrillas durante la Gran Revuelta<sup>353</sup>. Porque ese caer los alzados “rebultos sin conozerse unos ni otros” sobre sus enemigos era eso: guerra de guerrillas, si no en ortodoxia táctica, sí por su impacto psicológico. Ya lo dijo el testimonio que acabamos de invocar: los rebeldes estaban en todas partes, no se les veía, un indio era idéntico a otro indio y nunca se sabría cuál era amigo y cuál enemigo. (Como ya lo vimos, los kataristas contaban con una taxonomía harto distinta que a sus ojos les permitía discriminar mucho más fácilmente.) Caían como de la nada, entremezclados “como los Diablos el día del juicio”. Hombres y mujeres, además. Los represores se admiraban del furor de las mujeres: “conducían sin cesar piedras a los hombres para que nos les faltasen en el acto del combate. Pagaron algunas con la vida su ferocidad”, informaba Joaquín Antonio de Orellana, comandante general de las acciones contra amaristas y kataristas en la zona de Puno<sup>354</sup>.

La ansiedad que todo esto producía, recuerda cientos de recuentos franceses y estadounidenses de la guerra de Vietnam y atestigua un profundo, deliberado y, en último término, paradójico desconocimiento de la vida y la mentalidad indígenas. Se hubiera

---

técnicos, burócratas bancarios, etc.) son tan amables como para recordar que estás aquí, lo que a menudo no hacen. Ésta es la forma en que se reproduce la invisibilidad como experiencia diaria. La invisibilidad parece reforzarse especialmente cuando toda la cuidadosa atención y amor dedicados a la tierra resultan de pronto no tener significado alguno a causa de la introducción de esquemas generales que han de seguirse en la producción y con la introducción de ‘semillas milagrosas’. Es posible que sea por esto por lo que, a su vez, los agricultores mitifican su propio pasado: en muchas ocasiones me hablaron acerca de ‘aquellos tiempos’ (esto es, periodo incaico) ‘en que cultivábamos oro, oro puro, en estos campos’”. En cambio, “las variedades nuevas o ‘mejoradas’ degeneran con rapidez, de forma que, en el plazo de tres o cuatro años, este material es incapaz de generar ni siquiera bajos niveles de producción; se acaba o, como dicen los agricultores del altiplano, ‘ya no tiene fuerza’”.

<sup>353</sup> Por ejemplo, no hay mención alguna en la extensa y clásica historia de Asprey (1975) o en la también muy referenciada de Campbell (1968). El único en mencionar a las huestes tupamaristas es Laqueur (1976: 53 – 54), aunque sin ahondar en sus tácticas o medios comunicativos.

<sup>354</sup> “Relación Histórica [anónima] de los sucesos de la rebelión de José Gabriel Tupac-Amaru en las provincias del Perú, el año de 1780”, en DHSTA: 89.

esperado mucho mayor interés por entender al enemigo por parte de los militares peninsulares, pero el talante de los informes que enviaban más bien da cuenta de un incesante desprecio. Si entonces hubo doctrineros o funcionarios ilustrados que entendieron los códigos nativos, su influencia parece haber sido mínima. Acaso el obispo Moscoso o el oidor Tadeo Díez de Medina fueran la excepción, pero, a la larga, por conocer mejor la mentalidad y la lengua de su oponente, ambos terminaron sindicados de haberle enfrentado con tibieza, o hasta de apoyarle. Por lo demás, la comandancia de la represión prefirió dejar esa labor de inteligencia en manos de otros indios, como Pumacahua. Los curacas aliados de la corona sabían ver a los rebeldes que nadie más veía y discernir a los distintos enemigos en medio del tumulto. En cambio, para la tropa realista y sus comandantes la sierra insurgente era otro *corazón de las tinieblas*, como ese tan célebre que Joseph Conrad hizo de las profundidades del río Congo en su novela de 1899 y que Francis Ford Coppola adaptó con genio en *Apocalypse Now*, su clásico filme sobre Vietnam de 1979.

Ambas obras tratan sobre cómo la incursión en territorio “salvaje” transforma a los adalides de la civilización, y en particular a sus más dilectos portantorchas, en seres más salvajes que el “salvaje” que pretenden dominar<sup>355</sup>. Justo apelando a esa idea y a la figura del corazón de las tinieblas, Juan Marchena Fernández (2005, 2013) siguió la trayectoria del “pacificador” José de Reseguín, cuyo paso por la Revuelta, sofocándola desde el Sur como comandante de dragones y comandante en jefe de las tropas auxiliares encargadas de abatir los últimos reductos enemigos, marcó su paso de ser un exponente de la *jeunesse dorée* ilustrada española, llevado a las colonias como uno de tantos ejecutores de las reformas borbónicas, a volverse un carnicero acibarado y cínico.

Marchena explica la Revuelta con una metáfora estupenda: todo fue una tempestad. El insigne historiador sevillano no ahonda en la categoría, pero no es sino remitirse al diccionario de la Real Academia en su edición de 1780 para captar el genio de la figura: *tempestad* en su segunda voz “se toma por la perturbación del ayre con nubes gruesas de mucha agua, granizo, ó piedra, truenos, rayos y relámpagos”, y en la tercera denota

---

<sup>355</sup> Hemos buscado interpretar este fenómeno en varios lugares (Páramo Bonilla, 2008, 2009, 2011b, 2012); véase igualmente a Obeyesekere (1997).

“Violencia del génio, ó natural de algunas personas en la precipitación de sus operaciones”. Cae, por supuesto, como anillo al dedo para la batalla cósmica, el *pachacuti*, entre el Amaru-Illapa-Santiago Matagodos y los *puka kunkas* con su Santiago Mataindios. Pero en el sentido que lo utiliza Marchena, sobre todo alude a esa “violencia del genio” patente en la “precipitación de sus operaciones”. Para Reseguín y sus coetáneos encargados de extinguir el alzamiento, flor de la Real Escuela Militar de Matemáticas de Barcelona, “los acontecimientos les empujaron al desastre, como cuando un huayco de lodo y piedras arrastra todo lo que halla a su paso hasta el fondo de una quebrada, tomándolos en irreconocibles personajes apenas cinco años después. Ninguno sobreviviría incólume a la tempestad” (Marchena, 2005: 53). A la postre, con los métodos de los que se valieron los represores, estos y sus enemigos terminaron “rebultos sin conocerse unos ni otros”. ...*Pachacuti Now*, pudiera decirse.

Marchena ve en Reseguín a un epígono de Marlow, el narrador de *El corazón de las tinieblas* de Conrad, quien se adentra en la espesura selvática en busca de un adalid del progreso llamado Kurtz, que a su vez se ha tornado en un semidiós que siembra el terror entre los nativos. Marlow, profundamente traumatizado, sobrevive y vuelve de los infiernos para contarnos la historia. Pero, la verdad, por lo que sabemos de Reseguín y sus camaradas, más se parecen a Kurtz. Los ejemplos que invoca Marchena hablan por sí mismos. Está el del intendente de Salta de Tucumán Andrés Mestre, otro prohombre consentido del principal arquitecto de las reformas, el ministro José de Gálvez. Mestre era un militar de carrera, curtido en las artes de la guerra a uno y otro lado del Atlántico y con amplia y aplaudida trayectoria administrativa. Un sujeto frío, racional, eficiente, que, aun así, y sin temblarle el pulso, informó a otro de su jaez, el virrey del Río de la Plata, Juan José de Vértiz y Salcedo, cómo resolvió el haberse encontrado por el camino a una partida de indios matacos<sup>356</sup>. Eran

---

<sup>356</sup> Los matacos (autodenominados y hoy en día reconocidos como wichis) y los tobas (actuales q'om) del Chaco central se rebelaron en 1781 tras el aparente llamado de un mestizo carismático, José Quiroga, que les informó que “ya tenían rey Inga” y que los alzados “venían en defensa de la gente baja pues a toda [*la gente española – adenda nuestra*] la estaban matando ...para que tuviese esos menos vasallos el dicho Rey Inga” (en Lewin, 1957: 602). Por entonces, ambos pueblos aún vivían en los remanentes de las reducciones jesuíticas, pero el clima de Revuelta les propulsó hacia una periferia de combate más amplia. Como es el caso de muchas otras sociedades indígenas no quechuas o aymaras, por cierto, las que habitaban en la Nueva Granada a las que nos referiremos más adelante, aún se debate la naturaleza de su



90 en total: 65 hombres “bien armados”, 12 niños, 12 mujeres y una “vieja que traían por adivina”. Frente al dilema de cómo escoltarlos y retirarlos del teatro de operaciones, la decisión de Mestre fue pragmática:

[C]onsiderando el disgusto del vecindario, las ningunas proporciones de asegurarlos y transportarlos al interior de la provincia, sin un crecido costo de la real hacienda, y que en caso de traerlos era inevitable que escapándose uno ú otro se volviesen á sus países y sirviesen estos de guia para conducir á los otros por estos caminos que hasta hoy los tienen ignorados, con los que tendrian en continua alteracion esta ciudad, y finalmente que la intencion de estos fué la de ayudar á los Tobas, y poner en obra sus proyectos, incurriendo en la ingratitude que otras ocasiones, sin hacer aprecio de la compasion con que se les ha mirado siempre, manteniéndolos aun sin estar sujetos á reduccion, y que su subsistencia seria sumamente perjudicial, los mandé pasar por las armas, y dejarlos pendientes de los árboles en caminos, para que sirva de terror y escarmiento á los demas: y se ha visto el fruto, pues los Tobas han dado muestras de arrepentimiento, y se han vuelto la mayor parte de ellos á su reduccion<sup>357</sup>.

Que no se diga que esta sórdida mezcla de racionalidad económica, administración eficiente y barbarie sólo vino a imponerse en la Era del Imperio, un siglo después. De los árboles a lo largo del camino, efectivamente “se vio el fruto”.

Y aunque de Reseguín no parece existir un recuento tan explícito como el de Mestre en develar un carácter semejante o peor, basta con seguir el recuento que hace Marchena de su campaña para arribar a diagnósticos parecidos. Eternamente preso de fiebres tercianas, o sea, debilitado y proclive al delirio, la desorientación, la irascibilidad y la impaciencia, iba a la cabeza de su tropa de saboyanos o “blanquillos” sembrando la muerte aquí, allá y acullá. Resultaba técnicamente imposible no hacerlo; con formaciones amplias a campo travieso, alineadas en fila doble y a razón de 100 disparos por minuto, la disímil contienda contra cientos de gentes armadas de hondas y armas blancas signaba una continua carnicería. Y para rematarlos, estaban los milicianos cochabambinos que seguían a la tropa en regla: indios o mestizos a poco de mercenarios y sin ninguna disciplina salvo la de matar y saquear, de los que Reseguín recelaba pero al tiempo se servía, por saberlos implacables.

---

participación, frecuentemente con poca sensibilidad frente a sus particularidades culturales y políticas. Cf. Normando Cruz (2007) y Zamora (2007).

<sup>357</sup> “Mestre a Vértiz, Jujuy, 24 de abril de 1781” en DHSTA: 281.

En un lugar pasaba por las armas a 60, mandaba azotar a 200 y a otros tantos los mandaba en grilletos a Tucumán, váyase a saber si a tener la misma suerte que la triste caravana de matacos encomendada a Andrés Mestre. En otro, los arcabuceados podían ser 20 o 200 y en el pueblo siguiente, en cambio, podía el palúdico comandante dárselas de dadivoso y conceder indultos a poco de a título personal. De hecho, su repetida arrogación de poderes de negociación le valió la censura de sus superiores. Como fuera, entonces se adjudicaba títulos altisonantes, casi en parodia de aquellos que, con mucho más fundamento, se otorgaban sus enemigos, los Túpac. Manifestaba sentirse halagado de que, al entrar en alguna aldea y ser llevado en litera por su enclenque condición, los indios a su paso le fueran llamando *tata*, padre, señor. Un completo Kurtz, en suma. Toda la campaña de Reseguín la pinta Marchena como un solo turbión de sangre, un *yawar mayu* a cargo de *puka kunkas*.

Al cabo de la contienda, Reseguín terminó asentándose en Puno, como intendente, metiéndose de lleno en la exploración y rentas mineras y e imponiéndole con brutalidad a los indígenas un reparto que él tenía por qué saber que había sido ya abolido, como consecuencia de la Revuelta que tanto había ayudado a contener. Sostiene Marchena (2005: 65) que para 1788, el año de su muerte, “Josef Reseguín había dejado de ser Marlow definitivamente y se había transformado en Kurtz”. Pero evidentemente ya lo era desde hacía mucho antes; la guerra lo había vuelto un megalómano adicto al terror.

Del análisis que adelanta Marchena y de aquel —muy bien logrado— que hace María Luisa Soux (2018) sobre los ejércitos y las tácticas de guerra de ambos bandos, se termina concluyendo que la mitad de lo que aconteció se pierde en la bruma de los recuentos hechos por testigos demasiado prestos en exagerar y censurar las acciones de los rebeldes, y sobre todo no siempre en capacidad de entender qué sucedía entre los indígenas. Estos se organizaban cuando menos con arreglo a dos principios, según la circunstancia. Los del Amaru o los de su némesis Pumacahua se habían constituido siguiendo al pie “la estructura de la sociedad andina en su carácter segmentario, en la cual las comunidades o ayllus, como células básicas, se estructuran de forma jerárquica y dual, en una permanente relación de

integración y desintegración” (Soux, 2018: 98 – 99). La organización de sus huestes se centraba

en lazos de parentesco y afinidad con un grupo de carácter permanente, pero que precisaba todo el tiempo afirmar y reafirmar alianzas con las autoridades originarias que reclutarían a sus propios hombres. De esta manera, y a diferencia de los ejércitos realistas, el principal problema no era la desertión, ya que se daba por hecho que las alianzas se realizaban por el tiempo en que el grupo se hallara en su territorio, y que luego gran parte de ellos retornaría a sus comunidades. El principal problema..... fue la necesidad permanente de establecer nuevas alianzas, lo que dificultaría su avance en regiones donde no contaban con redes sociales previas (99 – 100).

O estaba el modelo más idiosincrásico de las fuerzas de Túpac Katari, mucho más centralizadas en torno a la figura del Inca aymara en tanto eran justamente el producto, según lo ha señalado convincentemente Thomson (2002), de la crisis y la atomización de los cacicazgos. No había aquí mediación política alguna con un líder de incuestionable carisma que sabía mover fibras profundas en la consciencia, o incluso en el inconsciente cultural de sus seguidores, y cuyo llamado era a odiar a los blancos y demostrarlo con actos de palmaria violencia. Ambos modelos se complementaban en un eficaz *yanantin*: el primero recaía en el poder de la obligación social, en demostrar *ser gente* según se honraran y actuaran las reglas cohesionadoras de la estructura indígena andina, tanto más enérgicas cuanto que más aisladas de la vida en los enclaves urbanos como Cuzco; el segundo apelaba a la *fuerza* contenida del *yawar mayu* que produciría *pachacuti*. No obstante, ninguno de los dos principios era impermeable a la traición, como de hecho ocurrió con los dos Túpac.

Se trataba, en cualquier caso, de maneras de organizarse y combatir que estaban muy lejos de las formas europeas de hacer la guerra, estas basadas en ejércitos con levadas forzosas o militares de carrera, según una férrea y brutal línea de mando, y tácticas de ataque en bloque con una total dependencia en sus bocas de fuego y —cuando el terreno lo permitía, como en el caso de la campaña de Reseguín— la caballería. Visto así, doquiera que hubiera cañones bien usados y formaciones de tiro eficazmente coordinadas, sobre todo desde que las expediciones del mariscal del Valle y Reseguín trajeron decenas de miles de soldados en regla, en sustitución de milicias mal organizadas, mal disciplinadas y mal apertrechadas como las que sucumbieron en Sangarará, el resultado del combate a descampado era

inevitable. Por eso los alzados preferían la aproximación indirecta: el cerco, claro está, como el que adelantó dos veces el Katari sobre La Paz y el que el Amaru pretendió tender sobre Cuzco; también la emboscada y citar al enemigo en las alturas o terrenos donde tenían ventaja. Como ya se anotó, el gran aliado de los rebeldes era el soroche de los soldados; la falta de oxígeno producto de la altura causaba dolores de cabeza, fatiga y desgano insoportables. Más aún que la malaria, nublaban las facultades y hacía casi imposible salir en persecución del agresor o mucho menos dispararle con tino<sup>358</sup>. En esas condiciones, recargar un mosquete debía ser una proeza. También les favorecía a los rebeldes conocer el territorio donde combatían, sobre todo al comienzo de la Gran Revuelta, cuando aún no habían entrado en la modalidad de una campaña dilatada, como la de Diego Cristóbal hacia el sur.

Pero no siempre se podían obtener esas condiciones y, cuando esto no ocurría, el desenlace era el de una carnicería total. Que esto se hubiera vuelto la norma y que aun así la Revuelta se mantuviera y se nutriera de nuevos combatientes, no puede sino demostrar una profunda convicción en la causa, de seguro dispuesta por sus propias expectativas culturales, imperceptibles para sus adversarios blancos. Como fuera, también había un sustancial contingente indígena que les hacía la guerra del lado de la corona, que tenía los mismos métodos y la misma sensación de los lugares, los eventos y los signos. A la postre, y como fue norma durante todo el periodo colonial, la Gran Revuelta terminó siendo una gran guerra civil entre pueblos indígenas.

\* \* \*

---

<sup>358</sup> *Vid supra*, la nota 75.

A principios de 1781, el sismo de la revuelta tenía repercusiones múltiples, y ya no sólo la encabezaban Túpac Amaru II y doña Micaela, seguidos por toda su parentela inmediata, sino que sus primos y sobrinos se habían encargado de ampliar sustancialmente el perímetro de su insurrección. Pero, en Charcas, otros levantamientos paralelos, por momentos entreverados con el del Inca, en otros independientes o hasta hostiles a sus pretensiones jerárquicas y territoriales, aupados además en reivindicaciones y enemistades étnicas antiquísimas de los aymaras frente a los quechuas, ponían igualmente en aprietos a la administración del nuevo virreinato de La Plata. Sin embargo, en abril fue traicionado Túpac Amaru cuando se retraía hacia el poblado de Langui. Allí fue apresado con su esposa, dos de sus hijos y otros líderes, e inmediatamente se les llevó hasta Urcos, donde fueron entregados al mariscal del Valle, corresponsable con Areche de la contraofensiva. Ya en enero había sido asesinado Tomás Katari, el rebelde de Chayanta, y en noviembre también caería Túpac Katari, traicionado por un quechua. Según la célebre descripción hecha por el fraile Castañeda, para llevarlo ante Reseguín, al Inca lo despojaron “de sus vestidos que los tenía mui ricos, lo raparon coronándolo con cuernos y por cetro otro cuerno, y montado en un borrico con palio que le formaron de jergas y cueros, lo trajeron al campamento”<sup>359</sup>. Un rey de carnaval en una muy distinta diablada.

Aunque la Gran Revuelta aún se prolongó por algunos meses, con una violencia tanto o más aguda, al segársele las cabezas a la serpiente, el cuerpo dio unos últimos sacudones y pareció aplacarse. Y no sólo por la presión blanca: al parecer los derrotados de sus lugartenientes supérstites fueron más pragmáticos y acomodaticios, y menos carismáticos y cosmocráticos<sup>360</sup>.

---

<sup>359</sup> DPSP: 409; a 11 de noviembre de 1781.

<sup>360</sup> Cf. Valle de Siles (2011: 424) sobre las incautaciones adelantadas por el bando katarista: “lo que más llama la atención es la apetencia de ropa española, de vestuario propio de la ciudad, el mismo que fue rechazado anteriormente con tanta vehemencia cuando los corregidores lo imponían en repartos forzosos”.

Los dos Túpac caudillos tuvieron suertes parecidas. El Amaru y doña Micaela fueron paseados ante la multitud en Cuzco, en un acto a medio camino entre la ritualidad prescrita para tales ocasiones y una amarga parodia de aquella procesión similar que le había tocado al corregidor Arriaga seis meses antes. La pareja fue recluida y al Inca se le torturó por varios días. Le sometieron al *strappado* o *garrucha*, ese mecanismo clásico para el suplicio consistente en colgarle del techo mediante poleas y con una carga pesada atada a los pies, sólo para soltarle intempestivamente y hacer que con cada caída libre se fuera descoyuntando. La minuta de su ordalía fue proporcionalmente *desgarradora*; entre un sinnúmero de “ays” que el escribano recogió con frío rigor, el rebelde sólo atinó en invocar a la Sagrada Familia y la Virgen —la del Rosario y la Dolorosa—, y alegar que él solo lo había concebido todo<sup>361</sup>. Su estoicismo fue reconocido hasta por sus más sañudos detractores.

---

<sup>361</sup> La transcripción se encuentra en NCDIP: 6: 327 – 328; dos páginas de apretadas y continuas líneas llenas de interjecciones lastimeras.



**Figura 51**

Jusepe de Ribera, Tortura del *strappado* (después de 1635)

Pluma y tinta aguada sobre papel

20.6 x 16.5 cm.

Museum of Art, Rhode Island School of Design, Providence<sup>362</sup>

---

<sup>362</sup> Ribera *Lo spagnoletto* debió haber visto y estudiado esta y otras técnicas de tortura inquisitorial en Nápoles, con el fin de retratar los suplicios de varios mártires, tópico que le hizo inmensamente célebre. Nótese el enorme realismo con que describe el cuerpo ya desarticulado. No muy distintas debieron ser las condiciones de Túpac Amaru II cuando le sometieron al mismo procedimiento.

Pocos días antes, el Amaru aún había tenido arrestos para buscar escaparse. Una misiva escrita con su sangre —que ingenuamente solicitó a uno de sus guardias hacérsela llegar a su gente afuera— demostraba su convicción de que, una vez tuviera un pie en la calle, los indios de Cuzco se sublevarían a su favor. Conforme la lógica de sus captores, había que quebrarle la voluntad a como diera lugar, con huesos, músculos, tendones y ligamentos al paso.

Finalmente, José Antonio Areche produjo sentencia a 15 de mayo, condenándole primero a presenciar las sucesivas ejecuciones de su esposa, sus dos hijos, su cuñado “y algunos de los principales capitanes y auxiliadores de su inicua y perversa intención ó proyecto”, y luego a que se le cortara la lengua y fuera “atado por cada uno de los brazos y pies con cuerdas fuertes” a las cinchas de cuatro caballos, que al tiempo partirían cada uno hacia una esquina de la plaza, para que así su cuerpo quedara partido “en otras tantas partes”. Estas se distribuirían, cercenadas, hacia distintos destinos, con el propósito de ser expuestas donde su figura hubiera sido importante, lo mismo que su cabeza en Tinta “para que estando tres días en la horca, se [*pusiera*] después en un palo á la entrada más pública”. Al torso remanente se le quemaría, “echando sus cenizas al aire” y el sitio de la inmolación sería tapado con una lápida de piedra que diera cuenta de “sus principales delitos y muerte, para sola memoria y escarmiento de su execrable acción”<sup>363</sup>. Por supuesto, todas sus propiedades serían arrasadas y saladas, sus bienes confiscados y su descendencia proscrita y borrada<sup>364</sup>. “Ni al Rey, ni al

---

<sup>363</sup> “Sentencia pronunciada en el Cuzco por el visitador D. José Antonio de Areche, contra Josef Gabriel Tupac-Amaro, su muger, hijos, y demás reos principales de la sublevación” (“En el Cuzco, á 15 de Mayo de 1781”), en CDIP: 2: 765 – 773.

<sup>364</sup> Cierta informe anónimo que hoy descansa en el Archivo Secreto Vaticano, fechado “Cuzco, 3 de Mayo de 1781”, o sea, quince días antes de la ejecución, informa que “Preso el rebelde Túpac Amaru, su mujer y dos hijos, siendo el menor de ellos de diez años, está preparándose el patíbulo para su castigo. Este se halla todo pintado de verde [...]. Se tiene igualmente dispuestas once coronas de fierro de puntas muy agudas, que lo mortificarán mucho: También una corbata de lo mismo con dos plantinas de piso muy considerable: Por la parte del cerebro (*sic.*) se le introducirán tres puntas de fierro ardiendo que le saldrán por los ojos y boca. Después de dar al público un día entero su cadáver, se despedazará en el siguiente de sus manos y cabeza; y el resto del cuerpo se quemará en una oguera arrojándose al viento sus senisas. Su muger, sus dos tiernos hijos, su capitán y demás aliados que pasan de cuarenta serán ahorcados. Esto se verificará dentro de quatro o cinco días a causa de que Túpac Amaru se halla muy quebrantado con los tormentos que ha sufrido, Más no ha querido confesar cosa alguna a los cargos que le han hecho: Todo lo niega, y dise que él solo debe el delito: No ha culpado a nadie: Se ha reconocido que tiene un valor bárbaro” (en TAYLI: 204). Aparte de este último juicio, encomiástico a pesar de todo, llama



estado conviene, quede semilla, o raza deeste, y todo Tupa Amaro porel mucho ruido e impresion que este maldito nombre, ha hecho en los Naturales”, opinó Diez de Medina<sup>365</sup>. Había que acabar con la semilla, con el *mallku*, ni más ni menos.

Quién sabe si Areche tuviera claro que este elaboradísimo descuartizamiento implicaba para quechuas y aymaras la intención peninsular de anular al *Inca*, no tanto como persona sino en cuanto emblema y —reiterémoslo— genuino principio organizador. Como fuera, las torturas y ejecuciones de los rebeldes fueron tan desmedidamente crueles, que sólo podían comunicar cuánto odio y cuánto terror les producían los miles de indios alzados. Por ello, en el mismo edicto de condena al Amaru, familiares y asociados, el visitador proseguía a renglón seguido con la punición colectiva: le prohibía tajantemente a la población nativa portar cualquier objeto o a hacer cualquier demostración pública que siquiera insinuara una identidad indígena, bien fueran vestidos —“que solo sirven de representarles los que usaban sus antiguos Incas, recordándoles memorias que nada otra cosa influyen, que en conciliarles mas y mas odio á la nación dominante”—, ornamentos, instrumentos musicales, obras teatrales, “pinturas ó retratos de los incas” o árboles genealógicos<sup>366</sup>. También obviamente se proscribían la lectura y las ediciones de los *Comentarios reales*. Recomendaba la abolición

---

la atención que se describa así una sentencia que solamente fue proferida doce días después, algo pero no totalmente similar a esta terrible que aquí se describe. En cualquier caso, la escena se anticipó en varias comunicaciones a lo largo de los virreynatos, por cierto en una que reposa en nuestro Archivo Nacional y cuyo texto fue referido en varios estudios sobre los Comuneros (seguimos a RCD: 171). Aquí se complementa la información con otros detalles sugerentes: las coronas son “en representación de los once dictados o títulos de que [*el Inca*] se denominó emperador”, y sus puntas “manifiestan la orden del gran Paitití, de quien se titula maestro” (*vid. infra*). Las otras tres puntas “de hierro ardiendo” son “en demostración de los tres bandos que mandó publicar declarando al Rey Católico por usurpador sacrílego de sus dominios”. Poco de esto vino a ocurrir, a la postre. La imaginación de las “víctimas” de la insurrección demuestra así estar trabajando en pos de la venganza: de sofocar el terror con otro tipo de terror — literario en este caso y casi gótico— concebido para impresionar a las masas.

<sup>365</sup> En Lewin (1957: 654).

<sup>366</sup> Reportaba el presidente de la Audiencia de Charcas, Ignacio Flores, que “al principio dela [*sic.*] rebellion se cogieron en varios Pueblos retratos deeste [*sic.*] caudillo” (en Lewin, 1957: 345) los cuales, en el contexto del informe, parecían ejercer una influencia considerable sobre sus adeptos. En otra ocasión, durante la llegada del movimiento a Cochabamba, a fines de febrero de 1781, una relación sobre los “estratos” y las “atrocidades” cometidas por los indios, refería que estos “se habían sublevado a un mismo tiempo por Carnestolendas [*dato igualmente diciente* —adenda nuestra] que fue la orden del rebelde Túpac Amaru, cuyo retrato han sacado los indios, y a quien intitulan su Rey y Redentor” (CDIP: 2: 509). Sobre este y otros retratos, *vid. supra*, la nota 72. Probablemente, el impacto colateral de tales lienzos o retablos estuviera en producir terror entre los *pukakunkas*. Cf. O’Phelan (2005: 134 – 136).

de los curacazgos. Proscribía el uso de las lenguas propias. Y, continuaba, “para que estos indios se despeguen del odio que han concebido contra los españoles, y sigan los trages que les señalan las leyes, se vistan de nuestras costumbres españolas, y hablen la lengua castellana, se introducirá con más vigor que hasta aquí el uso de sus escuelas bajo las penas más rigurosas y justas contra los que no las usen”<sup>367</sup>.

Eran los mismos principios de los kataristas, en negativo. A la postre, tales disposiciones no hacían sino reiterar el talante primordialmente cultural de la Gran Revuelta; el de una pugna sangrienta entre cosmologías, en la que los peninsulares a fin de cuentas jugaban el mismo juego que sus enemigos y cuyo fin último era la obliteración no sólo de su adversario sino de cualquier forma a la que este apelara para crear y otorgarle sentido al mundo<sup>368</sup>.

La sentencia sobre el cuerpo del caudillo se ejecutó al pie de la letra, aunque varios testimonios anotaron asombrados que, bien fuera “porque los caballos no fuesen muy fuertes, ó porque el indio en realidad fuese de fierro”, estos “no pudieron absolutamente dividirlo, después de que por un largo rato lo estuvieron tironeando, de modo que lo tenían en el aire, en un estado que parecía una araña”. Terminaron, pues, decapitándole, sin destazarlo en vida. Pero incluso en este momento la muerte del Inca deparaba una última sorpresa: justo mientras los caballos empezaban a tirar de la víctima, cuenta una crónica que se desató una violenta tempestad, por demás imprevista en días que habían sido muy secos. “Esto hacía causa — comentaba— de que los indios se hayan puesto á decir, que el cielo y los elementos sintieron la muerte del Inca que los españoles inhumanos e impíos estaban matando con tanta crueldad”<sup>369</sup>. La cifra del texto no lo especifica, pero aparte de las evidentes semejanzas con

---

<sup>367</sup> “Sentencia pronunciada en el Cuzco por el visitador D. José Antonio de Areche, contra Josef Gabriel Tupac-Amaro, su muger, hijos, y demás reos principales de la sublevación” (“En el Cuzco, á 15 de Mayo de 1781”), en CDIP: 2: 765 – 773.

<sup>368</sup> En un sentido análogo, aunque menos enfático en la profundidad cultural de los programas y las acciones, Jhon Rowe (1976) entendió la Gran Revuelta como el cenit y el ocaso de un “movimiento nacional inca”, todo a lo largo del siglo XVIII.

<sup>369</sup> “Castigos ejecutados en la ciudad del Cuzco con Tupac-Amaro, su mujer, hijos y confidentes” (s.f.), en CDIP (774 – 776). El patrón de la ejecución de Túpac Katari, el 15 de noviembre de 1781, fue similar (Valle de Siles, 2011: 315). Cuando dos años después cayó el hermano de Túpac Amaru, Diego Cristóbal, la sentencia demostró la creciente impaciencia del aparato colonial, expresada en el aumento ostensible

la hora nona de la pasión de Cristo, de suyo estaría que la muerte del Amaru se hubiera impreso en las memorias de los presentes con trueno, con rayo, con relámpago.

Y es que acaso no haya habido otro momento más paradójico y plagado de encuentros y desencuentros simbólicos entre las cosmologías de los represores y la de los reprimidos que la propia ejecución del Amaru. Una vez más se reeditaba la muerte de Atahualpa – Túpac Amaru I: los *puka kunkas* se regodeaban en convencerse de que, segada la cabeza y desmembrado el cuerpo, lo mismo habría de pasarle a las huestes rebeldes, que acéfalas se irían disgregando. Pero es probable que el mensaje hubiera sido otro muy distinto para los seguidores del Inca. Hacer cuartos con el cuerpo y enviar los despojos en sendas direcciones debía ser cuando menos un mensaje equívoco, porque era tanto como despacharlos hacia los cuatros *suyus*, las cuatro grandes divisiones territoriales y administrativas del incario antiguo. Ciertamente, puede que estas referencias no estuvieran frescas en la espacialidad de los quechuas del tardío siglo XVIII, mas sí podían en cambio dejar abierta la posibilidad de que estos huesos arraigaran y regeneraran en las cuatro direcciones, para luego, claro, buscarse y *vuelta* hacer *tinku* en Cuzco<sup>370</sup>. E incluso si esta posibilidad no hubiera latido en la consciencia de los abatidos, evidentemente debía evocar el martirio de un santo. Descoyuntado, denigrado, estoico en su dolor infinito y aun así inquebrantable. Un santo desmembrado en cruz, en mayo.

---

del tormento. Conforme el edicto firmado a 30 de julio de 1783, en Lima, por Gabriel de Ávila y Benito de Mata Linares, el sublevado fue condenado a ser “sacado de la cárcel, arrastrado de la cola de una bestia de albarda, llevando sogas de esparto al pescuezo, atados pies y manos, con voz de pregonero que manifieste su delito: siendo conducido en esta forma por las calles públicas... al lugar del suplicio, en el que, junto a la horca estará dispuesta una hoguera con sus grandes tenazas, para que allí, a vista del público, sea atenazado y después colgado por el pescuezo, y ahorcado hasta que muera naturalmente, sin que de allí le quite persona alguna...: siendo después descuartizado su cuerpo” y diseminados sus miembros, y su tronco expuesto en la picota pública, sus bienes confiscados y sus casas “arrasadas y saladas” (en Lewin, 1957: 743).

<sup>370</sup> “El tema de los huesos que vuelven a ser carne (y así una persona vuelve a la vida) está presente en muchos relatos andinos: en algunos es el mismo Inca el que muere y necesita revivir a través de este procedimiento” (Elizaga Coulombié, 2010: 257).

Similar fue la ejecución de Túpac Katari, en el santuario de Peñas, *wak'a* de otra virgen milagrosa a 50 kilómetros de La Paz. El protocolo fue muy parecido, aunque ese 14 de noviembre de 1781 no se desató tormenta alguna.

Los diagnósticos históricos sobre la Gran Revuelta y sus alcances varían en matices. Charles Walker (2012: 57) señala que: “La historiografía sobre la rebelión de Túpac Amaru es vasta, pero insatisfactoria en algunos asuntos clave. Sabemos sorpresivamente poco sobre la vida en medio de ésta y las formas que hubo de persuasión y coerción. De hecho, las preguntas concernientes a por qué alguna gente se unió y cómo participó se mantienen sin responder”. Para unos, “fue una vorágine donde milenarismo, nativismo, genocidio y simbolismo se mezclaron dialécticamente con reformismo, coerción, división y engaño” (Robins, 2002: 203); para otros, “no produjo un *pachacuti* cataclísmico ni un reordenamiento bajo el mando inca, pero la sacudida de este mundo tuvo un impacto duradero y presionó reformas relativamente rápido” (Stavig, 1999: 257). En cualquier caso, para la mayoría de sus estudiosos, “ningún evento conmovió los cimientos del orden colonial en Hispanoamérica como [*este*] masivo levantamiento” (Serulnikov, 2010: 9), en tanto “partió en dos la historia de los pueblos andinos” (194). Creemos que estos juicios son en esencia inapelables. Pero lo que no parece tomarse en cuenta, es su papel como hito en la historia del terror político. Con los levantamientos de Chayanta, Tinta y La Paz y su afanosa extinción, el terror cobró una importancia otrora inédita como lenguaje en múltiples claves. Para comenzar, es defendible que se trató de la primera rebelión que intencionadamente se sirvió de éste como un instrumento de lucha, a la vez táctico y estratégico, tanto en la arena tupakatarista como en la segunda etapa de la campaña tupacamarista<sup>371</sup>. Y en correspondencia, la represión española

---

<sup>371</sup> Una insurrección con características hasta cierto punto equiparables, inconexa pero casi contemporánea —lo cual ya es sintomático— fue la del cosaco Yemelian Pugachev entre 1773 y 1774, al occidente del imperio ruso, en la zona comprendida entre los Urales y el río Volga. Un estudioso lo considera como “el más prolongado, extendido y destructivo levantamiento contra un Antiguo Régimen autóctono, antes de 1789” (Alexander, 1973: 11) y otro como “el más peligroso ataque sufrido por la clase dirigente y el Estado rusos, hasta el siglo XX” (Cherniavsky, 1961: 97). Pugachev fue el más exitoso de entre una larga tradición de *samozvantsy*: de pretendientes al trono que alegaban ser los genuinos zares, en su caso Pedro III, presuntamente asesinado en 1762 y sucedido por su consorte, Catalina II *la Grande*. Pugachev sostenía ser Pedro, quien habría logrado escapar y esconderse en la *ukraina* (la frontera geográfica y cultural), esperando el momento en que “sus hijos” *inarodsy* (los indígenas “no rusos”) le ayudaran a recuperar su trono, deponiendo a la “falsa” emperatriz y, por supuesto, a restaurar los

---

derechos campesinos y étnicos: abolición de la servidumbre, *volia* (autonomía plena) para los cosacos del Yaik y del Don, así como para los chuvaches, maris, calmucos, kazajos, etc.

Hay en torno al empecinamiento de la *samozvančestvo* (tanto “autoproclamación” como “impostura”) una aleación de circunstancias y motivos religiosos y políticos, campesinos o bien ligados a los *staroviertsy* (los Antiguos Creyentes, cuyo cisma con las reformas presionadas sobre la iglesia ortodoxa durante Pedro el Grande los llevó a refugiarse masivamente en esta zona poco controlada del Imperio) que resultan estructuralmente análogos a elementos propios del mito del Inkarrí (cf. Cherniavsky, 1961: 97 - 99). Para el caso ruso, “el legendario pretendiente ...aparece como el zar o príncipe-redentor doliente y nómada, como el salvador[.] En el caso de los Antiguos Creyentes el mito estaba reforzado por sus concepciones místicas de la segunda venida de Cristo” (Raeff, 1972: 186).

Pero, asimismo, la pretensión al trono de Pugachev sólo fue el emblema de un movimiento que respondía a muchas otras circunstancias: la política estatal de sometimiento de los *inardsy* y los *staroviertsy* como mecanismo de consolidación de las fronteras; la imposición a los siervos, en la década antecedente, del quinto real y de la *corvé*; premoniciones naturales y telúricas, como la hambruna y la peste que azotaron la región en 1771. El disparador efectivo fue el cumplimiento de una leva forzada para la guerra contra los turcos. Como ocurrió con la Gran Revuelta andina, la *Pugachovshina* tuvo varios momentos y facetas, con arreglo a la zona y las poblaciones que se le unieron, y de muchos de estos casos quedaron bandos a nombre del Pretendiente, a veces muy parecidos a los de los Túpac en sus concesiones. *También la violencia fue análoga, y ese es el punto donde figuramos una posible comparación.* El saqueo de Kazán, el 12 de julio de 1774, a cargo del atamán y sus cosacos, fue particularmente devastador; en otras provincias, la confusión generada desató un fenómeno de replicación que se ha equiparado con la *Grande peur* de 1789 (*vid. infra.*) y que liberó la venganza campesina contra miles de nobles, comerciantes, militares, funcionarios oficiales e inclusive miembros del clero y siervos “fieles”, así como contra fábricas metalúrgicas, destiladoras y bodegas de vodka, complejos de extracción minera, haciendas e iglesias. Su política confesa, así suscrita en uno de sus muchos ucases, era la de “capturar, ejecutar y colgar” a los “nobles criminales” y los “funcionarios corrompidos”, “como enemigos de nuestro poder, perturbadores del Imperio y explotadores de los campesinos, y de tratarlos como ellos, ajenos al cristianismo, [los] han tratado” (Gaïssinovitch, 1938: 206).

Lo mismo que los rebeldes andinos, en últimas siguiendo un patrón de destino bastante frecuente en estos casos, Pugachev fue finalmente traicionado. Su ejecución, el 10 de enero de 1775, siguió también un tortuoso ritual “según la ley cristiana” (237): primero fue decapitado, luego “le descuartizaron, quemaron, tiraron la ceniza a los cuatro vientos”, su casa fue reducida a los cimientos, “trasladaron su pueblo a la otra orilla del río Don y cambiaron su nombre. Al río Yaík lo rebautizaron Ural”. Las imágenes del *samozvanets* fueron incineradas públicamente en Kazán, bajo una horca, y a su mujer le hicieron declarar “que la ‘jeta’ quemada [era] la imagen cierta de su marido, monstruo e impostor. ...Por edicto especial de la emperatriz se prohibió pronunciar (incluso a los historiadores) el nombre de Pugachev” (Borodatova, 1992). Y como era de esperarse, la represión fue aún más brutal. El general Panin, comandante de la campaña punitiva, se jactaba ante la zarina de haber aniquilado a 10,000 insurgentes en el lapso de tres meses. Al parecer, otros 9,000 fueron deliberadamente mutilados. Entre los capitanes cercanos de Pugachev, varios fueron desnarigados, marcados al fuego en la cara y enviados a Siberia. (En un capítulo censurado de *La hija del capitán* de Pushkin, que estudió a fondo el episodio, se describe con energía una escena pavorosa y al parecer frecuente: un patíbulo sobre una balsa que, al capricho de la corriente fluvial, ostenta los cadáveres mutilados de varios insurrectos.) En total se calcula que las víctimas de la *Pugachovshina* fueron alrededor de 20,000. Aun así, las cifras y lo horrible de las muertes y los castigos no indican que hubiera una política consciente de uso del terror. Para no ir más lejos, las amenazas frecuentes en las proclamas o las cartas del Amaru y, aún más, el Katari, de carácter mucho más explícito, no aparecen en los bandos respectivos de Pugachev. Tampoco parece que la respuesta imperial estuviera concebida para producir terror a largo plazo, como sí lo fue la contestación virreinal

también mostró un cariz novedoso, *cultural*, por sobre cualquier otra consideración<sup>372</sup>. Aunque ciertamente el castigo a los rebeldes era desde hacía varios siglos el habitual y ejemplarizante con respecto a la traición (los casos abundan en el mundo colonial hispanoamericano: un patrón muy similar siguieron las muertes de, entre muchos, Francisco de Carvajal, Lope de Aguirre o Álvaro de Oyón, y con variantes todavía más cruentas, la más bien reciente del sublevado maya de Cisteil, Jacinto Canek, en 1761), no sólo el carácter del levantamiento fue de lejos muchísimo más virulento, sino que la respuesta de la Corona fue concebida para *arrasar las culturas indígenas* de la zona insurrecta<sup>373</sup>. Para aplacar el terror, duplicar el terror, como si se dijera. Y una vez asentado el polvo del alboroto, quedó en el aire una profunda, enraizada y taciturna desconfianza, de los indios hacia los criollos y peninsulares, y de estos hacia los indios, que ni siquiera la Independencia logró reparar.

De nuevo es fácil distinguir en este proceso todos los elementos clásicos que ya hemos mencionado del terror, y sumarles otros nuevos: arrogaciones de la furia divina de parte y parte, cometimiento de masacres, profanaciones, violaciones —al parecer incluso de cadáveres—, uso de gestos y símbolos terribles, etc., más el decisivo componente de la capitalización del odio étnico, que fragua un tipo de enemigo que es constante y,

---

en Perú y Charcas. Por eso sostenemos que la andina fue la primera revuelta en la que se hizo uso deliberado, instrumental y programático del terror.

En cualquier caso, para ser fenómenos tan evidentemente proclives a la comparación, la literatura que ha intentado hacerlo es sorpresivamente escasa. De hecho, virtualmente se reduce a un artículo de Serguei Serov (1992) en el marco de una compilación a cargo de la indisputada autoridad sobre la Cristiada mexicana, Jean Meyer (1992), que propone el ejercicio. Los textos de Gaïssinovitch (*op. cit.*), Raëff (*op. cit.*), Alexander (*op. cit.*) y O'Rourke (2007: 112 - 132) hacen una cabal introducción a la rebelión, en lo que de otra manera es un campo dominado por los trabajos publicados en ruso.

<sup>372</sup> Ni siquiera la respuesta española ante la rebelión catalana de 1640 - 1652 —con episodios ciertamente cruentos, como la represión al Corpus de Sangre de 1640, que tan vívidamente retrató Francisco Manuel de Mello— equiparó en dimensión, en el mundo ibérico, las represalias al cabo de la Gran Revuelta andina; en este primer caso, luego de la rendición de Barcelona, Felipe IV “concedió un perdón general y prometió observar todas las leyes y libertades de la Principalidad, tal como habían existido al tiempo de su ascenso al trono” (Elliott, 2002: 354). En general no se intervinieron sensiblemente las instituciones culturales, ni mucho menos el idioma.

<sup>373</sup> Cf. lo propuesto por Sebastián de Seguro, defensor de La Paz durante el sitio de 1781 y a la postre gobernador de la ciudad, al informarse, a abril 8 de 1783, de que habían “prendido al hijo maior del abominable Tupacatari”: “limpiar el País de las reliquias de tan inicua relación dejentes, que con perversas cizañas le hivan infestando de nuevo el R.<sup>no</sup>” (en Lewin, 1957: 834; énfasis nuestro).

paradójicamente, lo suficientemente indeterminado al mismo tiempo como para ser en potencia *cualquiera*, y que así es segregable y reductible como elemento poluto y contaminante. Van a la zaga, consecuentemente, las pretensiones de implantar un nuevo *orden* en el mundo, o lo que viene a ser lo mismo, restaurar el orden perdido. Y por supuesto, rumores; rumores a escala continental. Bulos que llegaron tan lejos como Bogotá y que inciden en la opinión pública y la política virreinal ante la insurrección comunera de 1781.

\* \* \*

Pero hay que ser enfáticos: el movimiento comunero neogranadino fue de una especie muy distinta. Los métodos y aspiraciones de los alzados socorranos difícilmente si podían concebir un *pachacuti* o mucho menos el retorno del cosmos indígena.

Anthony McFarlane (1997: 404) es categórico: en marcado contraste con la Gran Revuelta andina, “la rebelión comunera fue más que un movimiento para derrocar el sistema político, una protesta dentro del mismo que, a pesar de su escala y su potencia, dejó intacto el poder español”. Asimismo, para John Phelan (2009: 143) su “aspecto más extraordinario”

fue la ausencia de violencia. ...Tan sólo un puñado de personas perdió la vida en el griterío y las vociferaciones de las plazas de pueblo. Hubo sólo dos batallas. ...Fueron muy escasos los saqueos a la propiedad privada, fuera de la quema de tabaco y del derramamiento de aguardiente, pertenecientes ambos a los monopolios reales. En el Perú, al contrario, predominó la violencia. Hubo varias batallas campales, con considerable pérdida de vidas; era frecuente el pillaje de la propiedad privada. En Perú y Bolivia [*sic.*] pudieron haber muerto hasta 100.000 indios.

Ahora bien, incluso así puede que este tipo de asertos implique, al menos hasta cierto punto, la premisa errada de comparar dos alzamientos estructural y morfológicamente asaz disímiles. Porque en último término son juicios *sobre los comuneros*: sobre los criollos y

mestizos que en su inmensa mayoría nutrieron las huestes alzadas, y sobre su proceder y programa político<sup>374</sup>. De los indios que se les unieron y de lo que esperaban sumándose, en cambio sabemos muy poco. Casi nada sobre su agenda política o sus pretensiones cósmicas, o sobre si contemplaron una acción mucho más violenta que la de su contraparte criolla. Resulta cuando menos curioso que en el repertorio de insurrecciones indígenas, sensiblemente cruentas y pródigas en episodios espeluznantes durante el siglo XVIII—como las que tan juiciosamente estudió Segundo Moreno Yáñez (2014, 2017) para la vecina Audiencia de Quito, en las que ocurrieron actos de canibalismo, danzas frenéticas en torno a los cadáveres abatidos y deliberadas impugnaciones a la simbología cristiana—, la insurrección de los indios neogranadinos fuera por comparación tan comedida. Puede que su heterogeneidad cultural y lingüística, y, en ese mismo sentido, la ausencia de una cosmología aglutinante y un semejante horizonte de expectativa, amén de la comparativa baja densidad demográfica de sus pueblos, hubiera sido la causa de reacciones cautelosas y esporádicas, o simplemente de su toma de distancia frente a lo que acontecía.

Lo que en cambio sí sabemos, fue que los criollos se sirvieron de la ansiedad producida por las noticias venidas del Perú para amenazar con el terror aborigen.

La documentación sobre el levantamiento del Socorro es clara en mostrar cómo los hechos de Perú y Charcas, aunque no lo instigaron, ni tampoco influyeron directamente en los reclamos de quienes en este caso eran criollos en su gran mayoría, sí cumplieron el papel de una continua amenaza, incluso después de ejecutados los dos Túpac<sup>375</sup>. Amenaza, sobre todo,

---

<sup>374</sup> Para otros aspectos, seguimos igualmente otros dos trabajos: Aguilera (1985) hace énfasis en los comuneros como movimiento agrario y anticolonial, pero la demostración de esto no nos convence; aun así, se trata de una obra de incuestionable rigor y de entre las tres es la que mejor traza un perfil sociológico de los insurrectos, aparte de ser la más abundante en referencias de fuentes primarias. La de Cárdenas Acosta (1980) sigue siendo la mejor historia factual.

<sup>375</sup> Cf. la comunicación del intendente de Venezuela José de Ábalos al Ministro de Indias José de Galvez, fechada a 17 de septiembre de 1781 (cinco meses después de la muerte del Inca), en la que “Da cuenta con documentos de la necesidad en que se ha visto de minorar los derechos de entrada y salida en el comercio de las Colonias extranjeras, y de suspender el establecimiento de la contribución para el curso de mar y resguardo de tierras, todo debido a la fermentación que se ha producido en la capital con motivo de los alborotos de Santa Fé, de las exorbitantes gracias obtenidas por los sublevados, y de las noticias comunicadas de Lima sobre los progresos del rebelde Tupac Amaru [*¿José Gabriel o Diego Cristóbal?* —



de que el movimiento se desbordara y que en consecuencia la temida violencia de los indios y los negros recién libertos reventara sobre los criollos y chapetones, situación con la que gustaba de intimidar Juan Francisco Berbeo, comandante en jefe de los comuneros, pero que en esas proporciones nunca hubiera sido posible, puesto que, a diferencia del Perú, en la Nueva Granada la población indígena había experimentado un sistemático declive desde hacía más de un siglo. Aquí, ya para entonces, las repúblicas de indios y de españoles no eran sino entidades de papel, y los voceros del movimiento se encargaron de darle a sus demandas un tono de queja fiscal, antes que otra cosa, dejando a las luchas étnicas como un conveniente telón de fondo, impresionante pero manipulable<sup>376</sup>.

En todo caso, era tal la crispación ante el estado de las cosas en el sur, que las pocas condenas a muerte que ordenaron los jueces de Bogotá fueron averiguadamente concebidas como mensajes que calcaban el talante inflexible de sus pares limeños o paceños. Bajo ese espíritu fue proferida la sentencia contra el comandante militar José Antonio Galán y varios de sus compañeros, luego de ser capturados en Onzaga, el 13 de octubre de 1781. En el acta correspondiente, fechada a 30 de enero del año siguiente y cumplida dos días después, se sindicaba a Galán de interceptar correspondencia, acaudillar y capitanear “un cuerpo de gentes” sublevadas en Facatativá; de alzar a los esclavos “prometiéndoles y dándoles libertad como si fuera su legítimo dueño”<sup>377</sup>; de algunos saqueos, destrozos y robos de joyas y, por supuesto, de sedición “nombrando capitanes y levantando tropas para con su auxilio cometer tan asombrosos como no oídos ni esperados excesos contra el Rey y contra la Patria”. Todos cargos que en efecto equivalían a la traición, pero en los que resultaba igualmente conspicua la ausencia de cualquier acto cuya violencia se aproximara medianamente a la que caracterizó a la Gran Revuelta andina. Menos aún aparecía una sola muerte en su prontuario. Empero, no escaseaban los epítetos: Galán había cometido “graves y atroces atentados”, lleno de “voracidad y designios infames”. Se había “hecho el terror y escándalo de los pueblos que lo

---

adenda nuestra], de quien suponen, tener enlace y proceder de acuerdo, con los descontentos de Santa Fé” (*Oficio*: 303).

<sup>376</sup> Cf. Phelan (1978: 89 – 94); González (2005).

<sup>377</sup> “Sentencias de José Antonio Galán y sus compañeros” (en RCD: 624 – 626; elipsis nuestras).

miraban como invulnerable y prestaban asenso a sus patrañas y fantásticas ilusiones”, era “desertor también del Regimiento Fijo de Cartagena” y “escandaloso y relajado con mujeres de todos estados, castigado repetidas veces por las justicias y procesado de incestuoso con una hija” (delito que al parecer, tuvo visos de verdad)<sup>378</sup>. Por ser “últimamente un monstruo de maldad y objeto de abominación”, su nombre y memoria debían ser proscritos y borrados “del número de aquellos felices vasallos que han tenido la dicha de nacer en los dominios de un Rey ... que tan liberalmente ha erogado y eroga a expensas de su Real erario considerables sumas para proveer estos vastos dominios de los auxilios espirituales y temporales, no obstante los graves y urgentes gastos que en el día ocupan su atención”.

Tal vez hubiera algo de ironía deliberada en esto último, bajo los encajes de la fórmula. Cuando menos, la sentencia debió haberse leído con acrimonia, no sólo por el hecho más bien risible de que si algo caracterizaba a la administración borbónica eran las exacciones y no las erogaciones —y de que al fin y al cabo, *esa* había sido la raíz de todo el problema— sino porque estaba hecha para dejar absolutamente claro que aunque en la Nueva Granada no habían ocurrido desmanes tales como los del sur, las medidas de represión *podían* llegar a ser las mismas. Y para reforzar el punto, se enfatizaba la naturaleza vil del caudillo, de una manera que, ya en la distancia, nos parece del todo falta de proporción. También a Túpac Katari se le había motejado, hacía poco menos de un año, de “ynfame aleve traidor, sedicioso, asecano y hombre feros o monstruo dela [*sic.*] humanidad en sus inclinaciones y costumbres, abominables, y orribles”<sup>379</sup>, pero es que Katari había sido contundente, como ya lo vimos, y en ese sentido su proceder había estado en las antípodas de la conducta del rebelde charaleño, este en cambio mucho más cauteloso y ambiguo, como está ampliamente demostrado. Aun así, a Galán le tocó un suplicio similar: fue arcabuceado —como se decía entonces—, ahorcado, decapitado, descuartizado y sus miembros repartidos y expuestos en distintos lugares, “teatro de sus escandalosos insultos”; su descendencia fue declarada indigna, sus bienes fueron incautados, su casa asolada y “sembrada de sal”, para que de esta manera se diera “al olvido su infame nombre” y no quedara “otra cosa que el odio y espanto que inspira

---

<sup>378</sup> Cf. Aguilera (1985: 194), quien desestima la gravedad de la imputación.

<sup>379</sup> “Testimonio de las confesiones del reo Julián Apaza, alias Tupac Catari” en Lewin, 1957: 546.

la fealdad del delito”<sup>380</sup>. Su mala fortuna fue la de haber sido procesado cuando el grado de aprensión de la corona había llegado al tope; pues aunque la pena de seguro hubiera sido similar, el tono infamante comportaba una saña calculada. Como el virrey arzobispo Caballero y Góngora tuvo el tacto político y la cabeza fría para extender un perdón generalizado a buena parte de los insurrectos, y como Galán rompió la capitulación y volvió a alzarse en armas —aunque con muy pocos seguidores—, aquí en su ajusticiamiento se concentraba simbólicamente el potencial represivo que, al contrario, los virreinos del sur habían prodigado con acerbidad. Y aun así, fue suficiente como para hacer de Galán un mártir del yugo español, a la vuelta de una generación. Para los patriotas de 1816, Pablo Morillo fue el continuador natural y el propagador de ese primer acto de terror.

Pero donde significativamente hallaron mucha más resonancia los ecos de la Gran Revuelta, fue entre los indios<sup>381</sup>. En su clásico estudio sobre los comuneros, John Leddy Phelan (2009: 144) asegura que el ejemplo de Túpac Amaru influyó “más en los criollos y en los mestizos que en los indios de las provincias de Santa Fe y Tunja. Aunque estuvieran mal informados, los criollos y los mestizos de la Nueva Granada veían los acontecimientos del Perú como un levantamiento contra los ministros del rey, más que como una rebelión de los indios”. Hasta

---

<sup>380</sup> “Sentencias de José Antonio Galán y sus compañeros” (en RCD: 627). Las circunstancias del fusilamiento fueron interesantes. Según nuestro diarista José María Caballero (1946: 23), quien es posible que haya sido testigo directo de la ejecución, “la causa de arcabucearlos [*a Galán y sus camaradas*] no fue sino porque el verdugo no estaba diestro, que a la sazón era un negro, pero la sentencia fue que fueran ahorcados. Después pasaron por debajo de las horcas a los 17 que estaban en el tablado”. Recuérdese que el detalle del negro que se estrenaba en el oficio de verdugo ya había aparecido en otro contexto no muy distante, durante la muerte del visitador Arriaga en Tinta, cuando con seguridad Túpac Amaru II quería darle un toque de drama moralizante a la situación. No sería de descartarse, entonces, que a su manera y sin necesidad de aludir puntualmente a este otro incidente, aquí el cargo también respondiera una asignación deliberada, de nuevo para remarcar con desabrida ironía que a los rebeldes los ajusticiaba uno de aquellos a los que habían buscado liberar.

<sup>381</sup> Por comparación es muy poco lo sabemos de la participación negra en la rebelión. Hubo levantamientos de esclavizados en Antioquia y otros fueron liberados por Galán a lo largo de su campaña del Magdalena aunque, hay que precisarlo, esto pareció obedecer más a un interés táctico que a algún tipo de política o ideología precisa, en tanto tales procedimientos no fueron sistemáticos (Cf. Phelan, 1978: 195). Algo más hay en la obra de Aguilera (1985), si bien este autor es enérgico en defender a Galán como un genuino líder de los oprimidos; esta figuración nos parece extrema, sin que esto signifique que no reconozcamos su importancia y eficacia como estrategia y agitador.

cierto punto, puede que los criollos, con Galán y Berbeo al frente, estuvieran convencidos de ello, de tal suerte que sus invocaciones al Inca distante fueran en esencia oportunistas. Cierta funcionario de Mariquita informaba, por ejemplo, que Galán buscaba “sembrar la semilla de que con este Reino no se juntaría más mío Monarca, que Inca era a quien iban a proclamar de tal”<sup>382</sup>. También parece ser que se coreaba a viva voz entre la masa, el grito de “¡Viva el Rey Inca y mueran los chapetones!”<sup>383</sup>. Por su parte, Berbeo presionó las negociaciones en Zipaquirá, a fines de mayo de 1781, destacando piquetes de indios a las puertas de Bogotá. Su capacidad militar tenía por qué ser muy limitada, pero el solo hecho de que cundiera la especie de que los aborígenes ya estaban en las goteras de la ciudad, surtió el efecto esperado. Allí entró en escena, además, don Ambrosio Pisco, mestizo que a la sazón fungía como teniente indígena del pueblo muisca de Güepsa y que envuelto en la rebelión —al parecer más por las circunstancias que por ideología—, se erigió de facto como “Señor de Chía y Príncipe de Bogotá”, reclamándose así como heredero de un título que en rigor no había tenido equivalente en ningún momento del periodo colonial, pero que en esa coyuntura no sólo servía para aglutinar efectivamente a los pueblos de la sabana de Bogotá y del altiplano circundante, sino para establecer un parangón con la figura del Inca redivivo<sup>384</sup>.

Hasta qué punto obró Pisco por cuenta propia o fue manipulado por Berbeo para asumir tal investidura es materia de discusión, sobre todo porque nada indica que Pisco se hubiera sentido socialmente incómodo antes del levantamiento; al contrario, las recientes reformas y visitas de los años anteriores le habían beneficiado, y su condición era a todas luces próspera y conforme —todo esto a diferencia del curaca de Tungasuca. Lo que sí es un hecho, es que su proclamación como cacique surtió efecto y le sirvió al generalísimo socorrano como un comodín en su apuesta. En la ya mencionada disposición de Berbeo para despachar a los indios hacia Bogotá, el generalísimo jugaba un doble o hasta un triple juego. La instrucción a Pisco (que éste durante su posterior juicio declaró como iniciativa propia, lo cual también

---

<sup>382</sup> Transcrito en Aguilera (1985: 143).

<sup>383</sup> *Loc. cit.*

<sup>384</sup> El aparte que sigue, se fundamenta sobre todo en el estudio, único en su género, que hizo Margarita González (2005) sobre la figura de Pisco y su significado.

es factible) era la de que a la cabeza de sus 4000 indios se aproximara a la capital y *contuviera* a “las gentes que pretendieren entrar a la ciudad a insultar y robar”; “gentes”, no está de más aclararlo, que eran las nominalmente comandadas por el propio Berbeo, es decir, la avanzada comunera. Empero, a Pisco le ordenaba “poner dos horcas, una en la entrada de San Diego y otra en la entrada de San Victorino, para castigo de los insultores”<sup>385</sup>. Con esto, amenazaba al mismo tiempo con una violencia plebeya incontrolable; si no, con su equivalente indio (¿pues no era factible que lo mismo hiciera la gente de Pisco en Santa Fe, incluso si contenía a la gleba mestiza?), por lo que a fin de cuentas se mostraba Berbeo como el único capaz de controlar la situación. A la postre, como ya se dijo, la sola finta logró el objetivo. Pisco, en cambio, tuvo al poco tiempo un severo revés. En Nemocón, el primero de septiembre, un grupo de indios bajo su mando enfrentó con genuina violencia a una compañía de granaderos del Regimiento Fijo de Cartagena, movilizado al interior del virreinato para disipar la revuelta. La intención de estos alzados era la de recuperar su dominio sobre las salinas locales, de gran importancia para la economía muisca en tiempos prehispánicos, sobre la base de que la exigencia no había sido honrada en las 35 Capitulaciones suscritas a 5 de junio con los representantes del gobierno en Zipaquirá —en las que el núcleo de insurrectos, Pisco incluido, depuso las armas— ni tomados en serio cuando después viajaron a Bogotá para reforzar el reclamo<sup>386</sup>. Parece ser que originalmente Pisco les había prometido la concesión,

---

<sup>385</sup> En Gonzáles (*op. cit.*: 36 - 37) que coteja dos versiones algo distintas de la misma disposición.

<sup>386</sup> Hay que decir que otros motivos parecen haber guiado adicionalmente este suceso, en particular uno muy interesante con respecto al uso del ojo de agua comunal, cuyo administrador era el mismo de la salina. De hecho, conforme el proceso seguido al cacique, la respectiva historia era como seguía: otra indígena acomodada y aliada de Pisco, “Felipa Molina les dio plata [*a varios indios de Nemocón*] para que fueran a Santafe, todo con el fin de que consiguiesen la salina para manejarla por su cuenta, y al mismo yntento fueran a Zipaquirá donde el señor Ylustrísimo [*el arzobispo Caballero y Góngora*] y los señores [*el oidor Joaquín*] Vasco [*o Basco y Vargas*] y [*el alcalde ordinario Eustaquio*] Galaviz pidiendo a la dicha Molina por administradora [,] quien ofreció a Ambrocio [sic.] Pisco ocho días de Agua en cada mes como se lograra el yntento, y quando este vino al Pueblo le recibieron con cohetes, le obsequiaron, y pasearon por la salina y hasta le besaban el estrivo, diciéndole que era un Angel caído del Cielo, que había venido y les ofreció que la salina sería suya, y dio licencia para que se aprovechase del ojo principal de Agua, y desde aquel tiempo quedaron tan ynsolentados, que no obedecían a la Justicia, y antes si executaron varios levantamientos contra el Administrador [*español*], diciéndole que era un ladrón...” (“Santa Fe / Criminales contra Ambrosio Pisco, por titularse Señor de Chía y Príncipe de Bogotá”; Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Comuneros, vol. 14, fols. 23 r. y 23 v.). Ya en los capítulos previos hemos traído a cuento la reveladora simbología del ojo de agua, tan importante para muchas sociedades andinas, incluyendo varias chibchaparlantes. Pero quepa recordar aquí que estos lugares están relacionados con los orígenes y las transformaciones telúricas, o bien con las entradas y salidas de las *serpientes* tutelares,

pero es igualmente posible que en esta intentona no hubiera intervenido, o que hasta hubiera buscado disuadirlos. Como fuera, los amotinados prendieron fuego a la casa del administrador de la salina y en la refriega cinco indios fueron abatidos. Sus cabezas fueron prontamente despachadas hacia Bogotá, y expuestas allí, en las mismas entradas que no hacía mucho Pisco había sido delegado para defender. Y Pisco fue arrestado.

Al cacique se le procesó a los pocos días por atribuirse el título de noble indígena, “por eximir de tributos a los indios y por unirse al ejército de levantados”, y fue remitido como preso a Cartagena, donde, no obstante, al poco tiempo llegó el indulto del ya para entonces Virrey Arzobispo, quien en comunicación secreta solicitó a las autoridades locales que, en todo caso, no le dejaran abandonar la ciudad costeña, bajo uno u otro pretexto. Allí murió en 1785, aun despachando sus negocios particulares. Queda la incógnita de en qué se basó su poder. Independientemente de que Berbeo hubiera buscado utilizarlo, lo cierto es que todo indica que fue auténticamente ungido como cacique por los propios indios. Pero es claro, asimismo, que la rebelión indígena de la sabana de Bogotá fue muy distinta a la de Cuzco; que Ambrosio Pisco no fue la versión neogranadina de Túpac Amaru II o la versión muisca del Inkarrí. Y, aun así, bien puede ser que otras corrientes profundas le hubieran convertido por un fugaz lapso en el vehículo de la ira y, tal vez, de la esperanza de un mundo sin chapetones, o con ellos, pero en paridad. Por lo pronto, es difícil saberlo. La luz que hasta hoy se ha arrojado sobre su enigmática y más bien triste figura, ha estado predispuesta por la idea de que siempre fue una suerte de comodín. Alguien que por sinécdoque demostraba la maleabilidad de los indios y su falta de agencia. Esto incluso entre los historiadores más ilustres y *avant la lettre*. En un estudio fascinante y lleno de gracia, Johann Sebastián Melo (2017) comparó once retratos historiográficos de Pisco, desde el pionero elaborado por Manuel Briceño en 1880, hasta el adelantado por Margarita González en 2005. Su conclusión es que, no importa cómo se haya presentado a Pisco, ora como esclarecido patriota, ora como oportunista, ora como títere del destino, siempre se le ha encuadrado desde la perspectiva de los criollos, nunca desde la de los indígenas, y que esta última nunca ha sido estimada como válida o posible.

---

y que han sido históricamente hitos cuya recuperación se ha reivindicado, incluso en tiempos recientes, en los procesos de lucha por la tierra.

Difícil es suponer, entonces, que hubiera por parte de los adalides de la rebelión algo más que una respuesta coyuntural y pragmática, por no decir que ventajista, a la más agresiva insurrección indígena de los Perúes. No es muy creíble la imagen de criollos con ambiciones, como Berbeo u otros conmlitones suyos de posición similar, prosternándose de una manera u otra ante un Inca, que, además, como se mencionará enseguida, parece que tenía aspiraciones sobre el territorio neogranadino. Puede ser materia de discusión qué tanto mostraba o escondía el más conocido grito de “¡Viva el Rey, abajo el mal gobierno!”, si era sincero o al contrario encubría una plataforma propia, pero de lo que debiera haber menos dudas, es que si había una máscara que estos personajes usaban a consciencia, era la de Túpac Amaru. Más difícil es aseverarlo para Galán y su gente: él, al fin y al cabo, era mestizo y no gozaba de un estatus o tenía un porvenir ascendente que estuviera en riesgo, aunque nada en sus comunicados escritos o lo reportado en su proceso da para pensar que tuviera un conocimiento particular del programa del Amaru, más allá de los rumores y el temor que invocaba su nombre. Mejor, el verdadero significado de la revuelta andina debían percibirlo los propios indios, ni siquiera el mestizo Pisco. Estos no necesitaban leer manifiestos — aunque muchos lo hacían— para entender la dimensión del trastorno y lo que les implicaba como pueblos, a contrapelo, en una buena medida, de lo que deseaban los criollos. Basta con examinar a vuelo de pájaro los dos ejemplos más conspicuos.

A 3 de junio de 1781, los capitanes Monsalve y Rosillo le reportaran a Berbeo desde el Socorro, que “los indios de Guycán y varios del Orinoco están a nuestro bando con condición de que se les quite los tributos; ...varios han venido ...a prometernos cuatro o cinco mil indios de flecha a nuestro favor”<sup>387</sup>.

Es complicado establecer a ciencia cierta qué grupos étnicos se escondían tras esta manifestación, aunque con seguridad el grueso estaba constituido por tunebos o cobarías chibchaparlantes, ambos hoy en día u’wa. Puede que también hacia la Orinoquia hubiera

---

<sup>387</sup> “Carta de A[ntonio] J[osé] Monsalve y F[rancisco José] Rosillo a Berbeo”, en RCD: 10.

guahibos (los actuales sikuani) o cuivas, los dos guahibohablantes, pero esto ya es especular. Como sea, los tunebos-cobarías tenían la enorme ventaja de ser móviles —bien fuera como nómades estacionarios o establecidos en pueblos de indios— en un territorio no sólo muy vasto sino variadísimo en suelos y recursos, que abarcaba la Provincias de Pamplona y Casanare, y que por demás era muy poco controlado por la administración colonial, salvo por las misiones de distintas órdenes (las jesuitas, muy importantes en la región de los llanos orientales, habían sido anuladas con la expulsión de la Compañía, en 1767)<sup>388</sup>. Justamente, el 24 de mayo de 1781 en Santo Domingo de Silos, próximo a Pamplona, y el 4 de junio siguiente en Cocuy, a las faldas del nevado epónimo, mediando entre ambos una distancia de algo así como 20 leguas de trayecto (más o menos 111 kilómetros), se leyó públicamente y se hizo adscripción sucedánea en los respectivos pueblos indígenas a cierto bando emitido por el Inca, o eso parece, que iniciaba con la pomposa cláusula: “Dn. Josef primero por la gracia de Dios, Ynga Rey del Perú, Santa Fe, Quito, Chile, Buenos Ayres y Continentes de los Mares del Sur, Duque de la Superlativa, Señor de los Cesares y Amazonas con Dominio en el gran Paititi, Comisario Distribuidor de la Piedad Divina [por heredario] &.”.

Mucho se ha discutido sobre la autenticidad de este documento, que según las autoridades del Perú fue el “Edicto que se le halló al rebelde Túpac Amaru en la faltriquera del vestido quando fue preso”<sup>389</sup>. Para algunos intérpretes, diera la impresión que lo aparentemente extravagante de los designios del Inca y su contenido, obedecía a una estratagema de sus captores para indisponerle ante sus simpatizantes. Igualmente, acaso con algo de distancia histórica, llama la atención que se reclamaran como propios varios territorios que nunca habían sido conquistados por los cuzcos, para no ir más lejos de Rumichaca hacia el norte o de Mendoza hacia el sureste<sup>390</sup>. Pero también habría argumentos para defender su autenticidad, y uno de estos es que se hubiera leído en Silos y Cocuy en fechas que si bien

---

<sup>388</sup> Para esta caracterización, seguimos el excelente estudio etnohistórico de Falchetti (2003).

<sup>389</sup> En CDIP: 2: 578 – 579.

<sup>390</sup> “Es cierto que tanto el virreinato de La Plata como el de Nueva Granada aparecen en el título del Inca como Buenos Aires y Santa Fé; se puede, por tanto, tener la impresión de que el Inca aparece no sólo como heredero de los Incas, sino también de los creadores del virreinato del Perú y como soberano de toda la América del Sur española” (Szemiński, 1984: 224).



eran posteriores a la ejecución del caudillo, el 18 de mayo, en definitiva eran demasiado inmediatas como para suponer un fraude<sup>391</sup>. Fuera lo que hubiera sido, los indios neogranadinos lo dieron por genuino. Y esto es bien significativo: en el decreto quedaba claro que el Inca —si es que era él quien en efecto firmaba— tenía designios a escala continental y que, todavía más, promulgaba lo que venía a ser, palabras más, palabras menos, el destronamiento de Carlos III<sup>392</sup>:

Por quanto es acordado por mi Consejo en Junta prolija por repetidas ocasiones, ya secreta, y ya publica, que los Reyes de Castilla me han tenido usurpada la Corona y Dominio de mis Gentes cerca de tres siglos, pensionandose los Vasallos con insoportables Gabelas, tributos, Sisas, Lanzas, Aduanas, Alcabalas, Estancos, Catastros, Diezmos y Quintos, Virreyes, Audiencias, Corregidores y demás Ministros todos iguales en la tyrania, vendiendo la Justicia en Almoneda con los escrivanos de esa fé a quien mas puja, y quien mas da, entrado en esto los Empleos Eclesiásticos, y Seculares sin temor de Dios, estropeando como a bestias a los Naturales de este Reyno, quitando las vidas a solo los que no [pudieren o] supieren robar; todo digno del mas severo reparo: por eso, y porque los justos clamores con generalidad han llegado al Cielo. En el Nombre de Dios Todo Poderoso ordenamos y mandamos que a ninguna de las Personas [var. pensiones] dichas se pague ni se obedezca en cosa alguna a los Ministros Europeos intrusos, y solo se deba todo respeto al Sacerdocio pagándoles el Diezmo y la Primicia como que se da a Dios inmediatamente: y el tributo y Quinto a su Rey y Señor Natural y esto con la moderación [debida] que se hara saber con las demas Leyes que se han de observar y guardar. Y para el mas pronto remedio [y guarda] de todo lo suso expresado, mandamos se reytere y publique la Jura hecha de mi Real Coronación en todas las Ciudades, Villas, Lugares de mis Dominios dandonos parte con toda brevedad de los Vasallos prontos y fieles para el premio igual: y de los que se rebelaren para la pena que les competa

---

<sup>391</sup> Por lo general, quienes son escépticos frente al documento (p.e., Torres Aranciva, 2006: 124) no toman en cuenta la existencia de estas proclamas indígenas en territorio neogranadino. Otros autores, como Lewin (1957: 706 - 707), afincaron su crédito —atinadamente, creemos— basándose en el mismo hecho y en otra evidencia adjunta, como que a 23 de mayo fuera remitida desde Cocuy una comunicación que más abajo transcribimos en su integridad, y que anuncia “como hay coronado Rey nuevo en las Yndias, ... el poderoso D. Josef Francisco [*sic.*] TupaAmaro”. Asimismo, Durand Flórez (1973: 141 - 147) contribuyó varios argumentos convincentes sobre su autenticidad, aunque estimó que “el cacique no llegó a coronarse solemnemente” (141). Una relación comentada de las distintas versiones existentes del bando se encuentra en Valcárcel (1981: 368 - 372).

<sup>392</sup> El cuerpo del texto lo hemos tomado de CDIP: 2: 578 y lo hemos comparado con aquel transcrito por Juan Friede en RCD: 169, que reposa en nuestro Archivo General de la Nación. El segundo es evidentemente una copia inexacta del primero, y debió hacer parte de una de las varias reproducciones que se hicieron de este emblemático documento, que en su momento fueron enviadas a las distintas cabezas administrativas de Suramérica (cf. Szemiński, 1984: 220 - 224 y CDIP: 2: 579 - 581). (Que sepamos, no queda copia de los bandos de Silos y Cocuy —aunque a veces se suponga sin mayor fundamento, que este en nuestro Archivo es uno de aquellos—, de tal manera que sólo nos cabe especular sobre qué tan de cerca seguían una u otra versión.) Las adiciones o variantes más relevantes en la copia neogranadina van entre corchetes y en cursivas; los apartes que no aparecen allí van subrayados. Szemiński (op. cit.: 222) repara en los cambios de fecha según la versión y estima como la más probable para que haya ocurrido la coronación del Inca el 26 de noviembre de 1780, luego del combate de Sangarará.

remitiéndonos a Jura fecha con la razón de quanto conduzca. Fecho en Tungasuca a 18 de Marzo de 1781. Don Josef Gabriel Tupac Amaru Ynga Rey Peru.<sup>393</sup>

Phelan aventura la hipótesis de que la aparición del bando en Silos y Cocuy pudiera haber hecho parte de la “guerra de nervios que hábilmente estaba librando Juan Francisco Berbeo para forzar a las autoridades de Bogotá a negociar un arreglo satisfactorio” (158), tanto más porque la propalación de la noticia permitía a los criollos repudiar el tenor subversivo del documento —como efectivamente lo hicieron a 18 de junio— y pregonar su lealtad a la corona, dejando entrever así la alternativa de lo que se les vendría encima a los santafereños, si a los comuneros no se les respetaba y validaba como negociadores. O sea, de nuevo se manipulaba el miedo y se achacaba potencialmente el terror al encono indígena. De igual opinión fue Margarita González en su estudio sobre el cacique Pisco<sup>394</sup>. Para demostrarlo, está además un documento exhumado por Pablo Cárdenas Acosta en su completo recuento de la rebelión. En este informaba el virrey Flores al Secretario de Indias cómo Luis Francisco Quirós, comisionado por Berbeo para levantar los pueblos circunvecinos a Pamplona, instruía al capitán Agustín Peña, en Silos, que el jueves 14 de mayo reuniera a todos los indios “después de misa ...tocando caja y chirimías” para gritar “¡Viva el Rey Inga y muera el Rey de España y todos los que le defendieren!”, a lo que Peña había respondido en otro billete que la orden se había cumplido “con bandera, pífano y tambor”<sup>395</sup>. Pero, aunque todo

---

<sup>393</sup> Al respecto de las proclamas referentes a la coronación de este u otros Incas, Pease (2012: 336) observó con finura que “la autoridad en los Andes no se ‘coronaba’ sino que se sentaba en su *tiana específica*” (Cf. Garcilaso, 1943: II: 8). No obstante, aparte del muy probable hecho de que la corona, en tanto concepto y cosa se hubiera adoptado en la cratología incaica colonial, por cierto estableciendo así una paridad simbólica con el Rey de España, el fraseo del edicto, en especial cuando el Inca afirma que los soberanos peninsulares le “han tenido usurpada la Corona y Dominio de [sus] Gentes” connota otra acepción de la palabra corona, de hecho la séptima para el mismo lema en el Diccionario de la Real Academia, en su edición de 1780: “reyno, ú otra la monarquía, como la CORONA de España, Francia, &c”. La otra referencia en el decreto es cuando, ya hacia el final, alude a “la Jura hecha de mi Real Coronación”; efectivamente aquí todo indica una ceremonia correspondiente, pero también puede tener relación con la idea de coronar la revuelta: “Perfeccionar, completar alguna obra”.

<sup>394</sup> “Queda claro que los conatos de emancipación del indio encontraban su raíz no en las propias comunidades indias sino en la astucia de Berbeo y sus capitanes, quienes veían en la rebelión de Túpac Amaru un acontecimiento que podía ser puesto al servicio de la rebelión comunera” (González, 2005: 30).

<sup>395</sup> “Carta N° 1482 del Virrey Flores a don José de Gálvez, Cartagena, 1781, Diciembre 31 —Testimonio N° 12.— Archivo de Indias, 116-6-23”, en Cárdenas Acosta (1945: 126 - 127).

esto hubiera sido así, no se explica automáticamente la adición de los indios y, de hecho, más bien se sanciona la idea de estos como sujetos esencialmente moldeables al antojo de los criollos. Permítasenos, entonces, proponer una interpretación.

Como ya lo señalamos, estamos seguros de que el documento, por estrafalario que pareciera, tenía visos de auténtico. Otra vez ha sido Jan Szemiński (1987b: 174 – 178) quien ha hecho una lectura cultural del fraseo, y en especial de la fórmula inicial, que nos parece en general persuasiva. De su prolijo análisis, anotemos por lo pronto lo que aquí más nos interesa, que es su interpretación de ese “Dios” por cuya gracia el etnarca se erigía en “Ynga Rey del Perú, Santa Fe, Quito, Chile, Buenos Ayres y Continentes de los Mares del Sur” y de la entidad que descifró como la misteriosa “Superlativa”. Para Szemiński, el primero sería el demiurgo Wiraqučan (el mismo Viracocha) y la segunda su complemento femenino, la Pača Mama (Pachamama), “Madre del Tiempo y del Espacio, o Madre Tierra”. Esto, más que apelar necesariamente a un tipo particular de religiosidad quechua, podía ser fácilmente traducido a varios sistemas cosmológicos o cosmogónicos amerindios, comenzando por la pareja de Sira —creador del mundo— y Baukara —su complemento femenino y terrenal— entre los u’wa<sup>396</sup>. Con ello, dejamos abierto el interrogante de cómo más pudieron enterarse los pueblos indígenas neogranadinos —grupos como los tunebo, con justa fama de poco gobernables— de la revuelta del sur, y de qué manera pudieron entender una proclama como la susodicha: si pudo, por ejemplo, haber sido “traducida” por y entre sabedores de distintos grupos. Si esto ocurrió, que lo juzgamos muy probable, hay otro elemento que nos parece del todo sugestivo, y es el papel conspicuo de la serpiente en la cosmología tunebo / u’wa, estructuralmente análogo, en varios sentidos, al del amaru quechua<sup>397</sup>. Además, no sería el

---

<sup>396</sup> Cf. Berichá (1992: 152): Sira es asimismo “luz, mareo, mochila”; Osborn (1995): Baukara es igualmente “deidad de la luz [,] lagos [,] tabaco y posiblemente coca” (253), Sira aparece como Thira o como Ratha (el Sol); Falchetti (2007: 19).

<sup>397</sup> La literatura misionera jesuítica ofreció varios ejemplos. Así, el padre Rivero (1883) escribió en 1736 que “cerca del río Tame, á la parte que cae al norte, hay una sabana grande, que está hacia la mitad de la distancia que media entre el sitio de los Tunebos y el pueblo de Tame, y es á manera de una mesa esta Sabana, en medio de la cual hay una laguna cuyas aguas sirven de cátedra á sataná. Aparece allí aquella serpiente antigua, en forma de una gran culebra, que los españoles llaman guío y habita de ordinario en las lagunas y ciénagas. A ella solían ir los indios Tunebos á consultar sus dudas y negocios, haciéndole á la culebra sus preguntas, y oían sus respuestas y consejos con grande acatamiento y reverencia (53). ...Poco antes de entrar nuestros misioneros en los Llanos, fueron los Tunebos á la laguna á consultar al

único caso en el que se compartiera este símbolo para lo que a la vez sería la voluntad de la tierra y el indicador de transformaciones dramáticas del mundo, de restitución del orden perdido. Para otras sociedades como la guahiba colonial, con la que sabemos que mantenían contacto frecuente los tunebo —y de ahí que pueda colegirse la posibilidad de que fueran los flecheros a los que aludía el mensaje de Rosillo y Monsalve a Berbeo—, las sierpes tenían similares connotaciones<sup>398</sup>.

Curiosamente, recién sofocada la insurrección y recién ejecutados Galán y sus compañeros, cierto fraile de nombre Raimundo Acero o Azero (1782) pronunció un verboso sermón en la Plaza mayor, en el que uno de los temas recurrentes era el de la serpiente del Edén como metáfora de la tentación de la rebeldía. Adán evidentemente era el pueblo incauto y Dios el monarca traicionado que aplicaba justo castigo. E insistía, el Paraíso se había transformado en “Selva de las más feroces bestias... porque no dominando en élla sino el cisma, y rebelión, no puede haver mas Justicia que la fuerza, y prepotencia, con que los rebeldes, como rabiosas Serpientes, despedazan el vientre de su propia Madre comun, que es la Patria” (37). Muy seguramente el franciscano no era consciente de la doble connotación de la imagen, e irónicamente de cuánto pudiera tener de razón, los denuestos aparte. Porque a diferencia de

---

demonio; halláronla turbada [*a la culebra*] toda en tormenta desecha, porque las olas que levantaba ponían horror con sus bramidos, y parecía quererse rozar con las estrellas. Quedaron los indios atónitos y espantados, y suspendiéndoles el temor en las márgenes de la laguna, á breve rato salió de entre sus senos la serpiente, con cuya vista se recobraron de sus temores; hablóles entonces ...y les dijo: "Que pronto vendrían a sus tierras unos hombres blancos con ropas largas y negras, y venían á enseñarles cosas diferentes y contrarias á las que ella les había dicho siempre; que no les creyesen, porque eran embusteros y engañadores; y que aunque ella no podría hacer nada contra los de ropas largas, ni les podía estorbar que viniesen, que no se desconsolasen ni dejasen de recurrir á ella en sus necesidades, que les ayudaría como hasta allí"; con estos diabólicos consejos y promesas de tal autor, se zambulló la serpiente entre las olas, dando silbos horribles (98)". Cassani (1741: 92) refiere algo similar. Otros autores más contemporáneos remarcan en la vigencia de la serpiente como símbolo: por ejemplo Faust (2004), que en varias ocasiones menciona la importancia de la culebra con alas en la zona del Cocuy. Por su parte, la Asociación de autoridades tradicionales U'wa Werjain Shita (2012: 3) menciona en un manifiesto la terrible posibilidad de *Yara*, aquello que ocurrirá cuando se viole su territorio, surgiendo “desde la oscuridad del mundo de abajo... *Yara* es terremoto, culebra y dolor y entonces *Yara* como un gigantesca serpiente de lodo producto de la cópula de la deidad que custodia las aguas malignas y el señor de la tierra, se deslizará por entre las montañas buscando los valles y a su paso se tragaría por igual a indios y a blancos, a hierros y árboles, a malocas y a campamentos, arrastraría por igual la pava del U'wa y quedará sobre la tierra”.

<sup>398</sup> Legast (2000) hace una útil comparación entre las serpientes mitológicas u'wa y sikuani.

los avances criollos, en esencia cautelosos, los indios parecen haber tomado más en serio el llamado a la revuelta. Así, por ejemplo, cierta noticia anónima de 1782 también mencionaba, de manera eficaz y sucinta, a los nativos de “los Llanos, donde se fomentó otro separado alboroto por un tal Mendoza, que se tituló Apoderado y Lugar Teniente del Indio Tupac-Amaru en el Peru, principiando por la escusacion de Tributos (pues en este Reyno no tienen pretexto de reparticion a los Corregidores, que no los hay formales) y siguiendo con los Sagrados Obgetos de la Religion haciendo cerrar las puertas de las Iglesias para que no celebrasen officios”<sup>399</sup>. Esta rebelión, estudiada juiciosamente por Jane Rausch —entonces Jane Loy (1981)— inició, o eso parece, el 19 de mayo, justo un día después de ejecutado el Amaru en Cuzco. Empero, para entonces era imposible que la noticia hubiera trascendido en el *hinterland* orinoquense. Mendoza, un criollo nativo de Miraflores y poseedor de un hato en la zona, supo, como luego lo intentarían muchos otros mestizos o blancos, canalizar la ira de los cuivas y sikuanis seminómades contra las fundaciones prósperas y, sobre todo, hacia el gobernador José Caicedo y Flores, cuyas medidas se habían hecho bastante impopulares entre los colonos, en congruencia con el tenor general de la política borbónica<sup>400</sup>. Asumiendo él también la máscara del Inca, Mendoza y su contingente de aproximadamente unas 3000 almas, se tomaron las ciudades y enclaves principales de la Provincia de Casanare, y persistieron en su alzamiento incluso cuando ya se habían suscrito las capitulaciones, lo que propició que otro criollo pudiente y sospechoso de simpatías con los comunes del Socorro, el Marqués de San Jorge, sufragara de su propio bolsillo un ejército particular que remontara

---

<sup>399</sup> “Noticia de la conmocion popular, ocurrida en el Nuevo Reyno de Granada, y capital de Santa Fee, año de 1781, y de otras insidencias”, anónima, 1782, transcrita de la miscelánea de Antonio Rufo Jare (1795), en Lucena (1984: 74 - 75)

<sup>400</sup> Loy (1981: 247 - 248) considera que la razón fundamental de descontento indígena radicaba en la crisis de la producción textil de la zona que tenía a Tunja como epicentro económico, y que entonces incluía esta parte de Casanare, la Provincia de los Llanos propiamente dicha, con el río Meta como frontera suroriental colindante con los más selváticos Llanos de San Juan, los que en cambio no experimentaron mayor trastorno. Irónicamente, los obrajes de los llanos habían perdido demanda frente a las ventajas productivas de la industria algodonera del Socorro, que era justamente la región en la que por razones distintas —como los impuestos adicionales a los estancos del tabaco, el aguardiente y los naipes, las alcabalas y la tan malquista Armada de Barlovento— se había alzado en rebelión. La explicación es convincente pero otra vez parcial, pues la larga duración del conflicto entre indígenas y colonos (Rausch, 1984; Gómez, 1991; Weber, 2005) indica una raigambre mucho más profunda y diversa, que pasaba y aún pasa por la figuración blanca, seglar y religiosa, de este territorio como henchido de salvajes improductivos y feroces.

la cordillera para neutralizarle y, de paso, congraciarse con las autoridades que le tenían interdicto —gesto que, como bien se sabe, poco incidió en su condena. (También es cierto que había mutua animadversión entre ambos, dados los ingentes intereses y las propiedades que el Marqués tenía en la zona desde hacía más de una década, cuyos movimientos afectaban a los más modestos dueños de hatos vecinos, como el caudillo llanero.) La operación surtió efecto en lo tocante a Mendoza, quien fue capturado en septiembre. Aun así, con la aprehensión quedó claro que los indios seguían su propio derrotero, y que eran además mucho más enérgicos y airados, en particular contra los bienes y símbolos de la iglesia. Además, es un hecho que en algún momento anterior o a lo sumo contemporáneo con el levantamiento de Mendoza, los indios de los llanos habían concertado su estrategia con los tunebos del norte. Estos, por su lado, les habían remitido esta diciente misiva, significativamente fechada un día antes de la suscripción pública al Inca en Silos, y doce antes de la de Cocuy, de donde aparentemente había sido cursada:

Señores Capitanes, y Tenientes de los Pueblos de Tamara, Ten y Manare, los participamos como hay coronado Rey nuevo en las Yndias, y se llama el poderoso D. Josef Francisco [*sic.*] TupaAmaro, y dicen bien quitando todos los Pechos, y las demoras las hemos quitado nosotros arrepuña, quebrando Botijas de Aguardiente, y quemando Tavaco, y al Administrador de la Salina le hemos quitado el dinero, y lo hemos vuelto a sus dueños; y así les avisamos que si el Governador les cobra las demoras no se las den, y si los quisiere castigar por eso, levántense contra él, y si no lo hacen assi nosotros bamos a Santa Fé aserles la Guerra a los santafereños, y si quando volvamos no lo han echo assi, iremos contra bustedes aserles la Guerra. Les participamos que se han lebantado muchos lugares, ciudad de Veles, Villa de San Gil, el Cucuy, Mogotes, Sta. Rosa, y otros muchos lugares. Dios les guarde sus años. Cucuy y Mayo 23 de 81 ≈ Común del cucuy<sup>401</sup>

En esta comunicación había un espíritu reminiscente de las advertencias hechas en el sur andino; tal vez aquellas fueran más vehementes en asustar, y para que no hubiera duda lo

---

<sup>401</sup> Aunque este texto cuenta con varias rendiciones impresas, ninguna respeta su idiosincrásica ortografía, que juzgamos muy elocuente. Por ello hemos preferido transcribirlo del original, ubicado en el Fondo Comunerol de la Biblioteca Nacional de Colombia, Tomo 6, folio 49r. Una versión “corregida” puede consultarse en Cárdenas Acosta (1980: I: 175), en la que el historiador agrega la nota sobrescrita por el Vicario General de la Provincia: “He dicho que las violencias practicadas no sólo oprimen a los vasallos, sino a las leyes de la Iglesia y la religión, porque los indios de Támara, que son los que han dado la ley, después que en cada pueblo, a voz de pregonero leían un papel, cuya copia incluyo a usted, (y aunque en él se lee que viene del Cocuy, también me confesaron los indios que se lo habían dirigido de Pare); después digo que leían el papel, intimaban a los indios que ya no tenían obligación de mandar los hijos a la doctrina, ni oír misa los días festivos, sino cuando ellos quisieran, porque ya los curas no podían obligarlos a cosa alguna” (*loc. cit.*).

respaldaban con acciones como las que antes hemos descrito, pero resultaba innegable que aquí las amenazas eran serias por igual. Como serio también fue —al menos en potencia— lo que ocurrió en otra provincia neogranadina, aún más próxima al área cultural de la Gran Revuelta. La misma crónica anónima de donde extrajimos el aparte sobre Mendoza, menciona a las pocas páginas cómo los indios de Pasto organizaron un tumulto particularmente violento contra el auditor de guerra y teniente general de la gobernación de Popayán, José Ignacio Peredo, luego de que se leyera el bando de establecimiento del estanco del aguardiente en la plaza de la ciudad, el 23 de junio de 1781. Al dirigirse Peredo hacia Pasto, salió a recibirle “una Cuadrilla de Indios a la entrada”, a los que enfrentó “con animosidad” al cabo de ser promulgada la noticia; no obstante, los exaltados lograron acorralarlo en el “que fue Colegio de los expatriados Jesuitas” y “no pudiendo vencerlo trataron echar abajo el edificio”<sup>402</sup>. Sergio Elías Ortiz (1974: 47) explicó muy bien la circunstancia: “Desgraciadamente para el comisionado..., la publicación del bando se hizo en el día menos oportuno, es decir en vísperas de la sonada fiesta de San Juan, patrono de la ciudad, que entonces se festejaba rumbosamente con misa solemne, paseo del estandarte real, corrida de gallos, alarde de toros y otros regocijos públicos, con bebidas embriagantes y sus consecuencias. La ciudad estaba por ello rebosante de gentes de todos los pelajes y diversas regiones”. Ya malherido en la cabeza por una pedrada, Peredo “alentó a los suyos a abrir las puertas para salir de la Ciudad, a fuerza de armas”<sup>403</sup>. Debía ser considerable el pánico que inspiraban los indios alicorados, *bravos*, *chumados*. Porque, además, acaso también la fecha era de batalla, de *tinku*, así no se usara el término quechua entre los pastos. En la no muy lejana Cayambe, a unos 270 kilómetros de distancia al suroccidente, la fiesta de San Juan era y es propia para las batallas rituales (Hartmann, 1970: 127). A la postre, al comisario “no le siguieron más de 10 ó 12 ...y se vió al fin solo a corto trecho en una emboscada de Indios, donde por más que procuró defenderse con sus armas blancas, fue muerto” a garrotazos, en

---

<sup>402</sup> “Noticia de la conmoción popular, ocurrida en el Nuevo Reyno de Granada, y capital de Santa Fee, año de 1781, y de otras insidencias”, anónima, 1782, transcrita de la miscelánea de Antonio Rufo Jare (1795), en Lucena (1984: 84)

<sup>403</sup> “Noticia de la conmoción...” *Loc. cit.*

el pueblo de Catambuco<sup>404</sup>. Otros compañeros de Peredo corrieron una suerte similar y sus cadáveres quedaron a la vera del camino<sup>405</sup>. Las autoridades pastusas protestaron ante el gobernador de Popayán que “los brutales indios [*iban*] haciendo convocatoria de los Pueblos” y estaban “acechando y guardando los caminos”. Pedían a su señoría considerar que se hallaban “amenazados todos los días”<sup>406</sup>. Pero el gobernador tenía razones para ser escéptico. Con muy probable razón, se oía que tras la chusma borracha estaba la élite pastusa, que recelaba de la creación del estanco en una zona donde la fabricación cacera de licores era la norma y les beneficiaba, pues se extendía al contrabando, y por la cual podía bajar el precio de la caña de azúcar. Más aún, como había sido habitual en el caso de funcionarios como él, Peredo no había hecho nada por congraciarse con la aristocracia local, y menos por involucrarles en su empresa. Se sospechaba, pues, que a los indios se les hubiera azuzado, máxime cuando los perpetradores directos de las muertes nunca fueron convictos.

Sin embargo, como perceptivamente lo ha señalado Rebecca Earle (1993: 109 – 110), atribuirle sola responsabilidad a las maquinaciones de la “gente decente” de Pasto, ignora que los pueblos indios de la provincia tenían razones de sobra para estar inconformes con la creación del estanco y la aplicación de otros impuestos, sin que nadie de afuera tuviera que ir a sembrarles cizaña. De hecho, a pesar de que el incidente dejó advertidas a las autoridades, y de que en consecuencia las siguientes fiestas de San Juan fueron canceladas y se solicitó a cada cabildo indígena una profesión pública de lealtad, la turbación, más que controlada o extinta, quedó aplazada en su desenlace. Esto quedaría bien claro cuando, nueve años más tarde, los mismos pueblos se amotinaron contra toda una familia, los Clavijo, en la que se concentraban los cargos de corregidor de Túquerres y de Pasto, administrador de las rentas del aguardiente de Pasto y de Popayán, así como de los estancos de pólvora y tabaco, recaudador de diezmos y recaudador de tributos, por no mencionar su aún más activa

---

<sup>404</sup> *Ibíd.*

<sup>405</sup> Rebecca Earle (1993) estudió con algo de detalle este episodio, al que considera el “más violento en ocurrir durante este periodo” (106), de cara a la comparativa alta tasa de muertes. Cf. igualmente a Gutiérrez Ramos (2007: 98 – 101).

<sup>406</sup> “Memorial del gobernador y los indios principales de Túquerres al gobernador de Popayán, 26 de septiembre de 1800”; AGN, Empleados Públicos, Cauca 4: 915 – 918v, transcrito en Gutiérrez Ramos (2007: 102).



participación en negocios privados. (Familias como esta parecen ser de los dudosos patrimonios culturales que perviven con pertinacia en nuestra historia.) Gracias a su posición, dos de los Clavijo decidieron aplicar en Túquerres exacciones adicionales sobre “todas aquellas especies de que no había costumbre en los pasados tiempos”, como rezaba un memorial contemporáneo a los hechos, para ello alegando que estas provisiones las disponía la gobernación. “Pretendía[n] cobrar los diezmos contra la costumbre de unos pollos, cuyes, huevos, legumbres y verduras y así de sus mismos hijos”<sup>407</sup>. No era de extrañar que aflorara una imaginería vampírica similar a la ya encontrada en la Gran Revuelta. Del corregidor Clavijo se decía que “oprimía de infinitos modos a los pobres Indios, hasta chuparles la última gota de su sangre y dejarlos expuestos, a el hambre, y a la miseria”<sup>408</sup>, cargos que a la luz de su prontuario parecen modestos, pues también se le sindicaba de lucrarse con juegos ilegales y de abusar de las indígenas. A la postre, la reacción de los indios fue tal que el 18 de mayo de 1800 se organizaron contra los hermanos y, según el mismo testimonio, quemaron “la Real Fábrica [*de aguardiente*], no por odio a la Renta, sino por reducir la ceniza hasta la habitación de su perseguidor”<sup>409</sup>. Los asendereados buscaron refugio en la iglesia, como era habitual. Allí dentro los encontraron y les dieron muerte a lanzazos y pedradas, bajo el altar de la Virgen<sup>410</sup>.

Las inquisiciones que al respecto adelantó la Audiencia de Quito estuvieron a caballo entre la incredulidad y el pánico a una réplica de la Gran Revuelta, en parte anunciada por el connato de 1781, cuyo aplacamiento no había conllevado ejecución alguna. En respuesta a ello, y suponiendo que la falta de represión entonces no había sino estimulado la insolencia

---

<sup>407</sup> “Declaración de Salvador Ojeda”, en Oviedo (2001:82).

<sup>408</sup> “Memorial del gobernador y los indios principales de Túquerres al gobernador de Popayán, 26 de septiembre de 1800”; AGN, Empleados Públicos, Cauca 4: 915 – 918v, transcrito en Gutiérrez Ramos (2007: 102).

<sup>409</sup> Íbid (103).

<sup>410</sup> Cf. la sabrosa descripción del motín que hace Sergio Elías Ortiz (1974: 52 – 61), un historiador de vieja usanza, pero también un legítimo precursor de la “historia cultural” en Colombia, a quien por lo mismo no se le ha hecho la justicia debida, tanto por su afinada sensibilidad respecto al pensamiento de las sociedades del Sur como por una capacidad narrativa especialmente bien lograda.

de ahora, tres adalides de los pastos fueron ahorcados y luego descuartizados en Pasto, el 20 de noviembre de 1802.

De ambas conmociones, la de Peredo y la de los Clavijo, se ha dicho a veces que en esencia habían sido revueltas fiscales. Los argumentos a ese respecto son particularmente bien sustentados por Marcela Echeverri (2006, 2018), quien, no obstante, entevera esta tesis con un reconocimiento mucho más explícito a la agencia política indígena y cómo los distintos grupos de interés de los pastos supieron sacar partido, aunque no siempre con resultados aiosos, de la recurrente y obstinada presuposición de las autoridades de que estos eran demasiado “miserables” y “rústicos sin instrucción”, como para poder adelantar una genuina reivindicación política.

Pero también es posible aventurar que los impuestos y otros mecanismos de exacción sólo hubieran sido el acicate. Con respecto a Peredo, hay un dato que puede resultar diciente. Antes del tumulto del 23 de junio, ya había tenido resistencia física por parte de los indios el pasado 3 de mayo, cuando adelantaba un allanamiento en el pueblo de Cumbal. No parece que esto se haya notado, pero, como ya lo hemos anotado en varias ocasiones, el 3 de mayo se celebraba y aún se celebra en esa región, y en general todo a lo largo de los Andes indocampesinos, la fiesta de la Cruz, que ocurre al mismo tiempo que la velada de los *infieles* o las huacas, o sea, de las tumbas de los antiguos que esa noche revelan a los elegidos (o a los suficientemente astutos o temerarios) sus tesoros escondidos. Resulta inquietante la posibilidad de que la primera expresión abierta de malquerencia hacia el auditor ocurriera simultánea a esta manifestación de la tierra; sería así otro ejemplo, de entre muchos, de concordancia entre levantamientos indígenas y la Fiesta de la Cruz en los Andes centrales. E igualmente perturbador es caer en cuenta de que el levantamiento contra los Clavijo fuera un 18 de mayo, justo la fecha en que ocho años antes había sido ejecutado el Inca Túpac Amaru II en Cuzco. Si hubo meras coincidencias, no dejan de ser notables. Porque muy fácilmente se puede igual intuir *una corriente subterránea*, en los muchos sentidos de la palabra (un *amaru*, para empezar) que mantuvo y de seguro aún mantiene cohesionada cierta rigurosa lógica del tiempo andino, que se expresa mediante la tierra misma y que de usual lo hace con

violencia. Lo que definió a estas protestas indígenas fue un carácter mucho más inherentemente violento que el de sus contrapartes blancas. Las indígenas fueron mucho más decididas y obstinadas, así desafiaron y aún desafíen la razón política occidental con sus nociones particulares de oportunidad, de avanzada y repliegue, de táctica y estrategia. Justo, además, fueron los indios de Pasto y de los llanos orientales (así como con los de la Sierra Nevada de Santa Marta y con los negros patianos) con los que contó Pablo Morillo en su momento para desarrollar un aspecto importante de su campaña de terror, invocando por supuesto, y para su propio beneficio, los pavores de los años de la Gran Revuelta. Pero ya para entonces, a estos temores a la revancha indígena se superponían otros miedos y terrores de origen un poco más reciente: al imperio de la violencia, en apariencia irracional y despótica, como en la Francia revolucionaria; a la carnicería étnica, como en Haití.

**Conclusión: Mythos, *ó qué hay en un nombre.* (Departamento de Nariño, 2021; Virreinos de Perú y Río de la Plata; 1780 - 1783).**

*It moved and moved, under your eyes dissolving, yet always there. As if you should try to follow one diamond of pattern in the coil of an immense snake that was in irrevocable motion.*

Ford Madox Ford (1925), *No more parades* <sup>411</sup>

No fue lucha de hombres, fue lucha de toros

Manuel Muroty (s.f), "El duelo del mayoral"<sup>412</sup>

Lo que pasa es que poner palabras a las evidencias no siempre resulta fácil.

Haruki Murakami (2018: 159), *La muerte del comendador*.

Túpac Amaru era un apellido, eso lo sabemos más allá de cualquier duda. Pero también podía llegar a representar algo mucho más importante: una conexión de los quechuas con un pasado aún abierto como una herida en carne viva, un concepto que encapsulaba la pugna de las fuerzas del mundo —del *kallpa*, del *kamaq*— por volver al *enqa*, al equilibrio del mundo. Algo similar se desprendía de su versión aymara, Túpac Katari, y entrambos describían

---

<sup>411</sup> "Se movía y se movía, disolviéndose bajo tus ojos y aun así siempre estando ahí. Como si trataras de seguir el patrón diamantino en la enroscadura de una inmensa serpiente que estaba en irrevocable movimiento" (Ford, 1992: 472).

<sup>412</sup> En Salazar (1962:13).

fuerzas semejantes, pues más que aliados —que lo fueron muy difícilmente y sólo de manera episódica— se trataba de opuestos complementarios, al tiempo en batalla y en baile.

Visto de esa manera, los miles de indígenas, hombres y mujeres, que siguieron a los dos caudillos, no tanto se sumaron a la Gran Revuelta en obediencia a su influjo carismático o a su rol como curaca, como al principio que anunciaban y encarnaban. Un principio que para los españoles y criollos venía irremediamente de la mano del terror, pues, aunque muy poco lo percibieran así, convencidos como estaban de la inherente brutalidad indígena, implicaba que esas fuerzas, guardadas en las *wak'as* y todo lo *wak'a* —por cierto, de los antepasados muertos, de los *wankas* o *mallkis*—, se volcaban en avalancha contra ellos y la casi totalidad de sus instituciones. El terror a la violencia indígena se traducía en el apercebimiento de los *puka kunkas*, los “blancos” enemigos, de que, al sentirlos venir, la tierra temblaba. Y ese terror llamaba al terror. Como tenía que ser, esas fuerzas, al tiempo que llegaban con masa, piedra y pólvora, tanto más penetraban a los peninsulares como otra forma de solimán o antimonio: les conquistaban, les petrificaban o bien les movían a hacerse más terroríficos y atroces que sus enemigos.

Ciertamente, para sustentar buena parte de nuestro análisis sobre la Gran Revuelta, nos basamos en la etnografía propia y ajena, y, a partir de allí, en la demostrable existencia de una larga duración cultural, concordante con la lógica del tiempo característica de las sociedades indoandinas. Esa particular *longue durée*, en la que, mucho más que en la versión braudeliana, el tiempo de la vida y de las comunidades es el de las montañas, el agua y los elementos, implica un tipo de razonamiento distinto al histórico occidental, pues no sólo concede a las sociedades indoandinas una figuración primaria de la agencia y, más aún, de la *voluntad* de la *Pachamama* sino que la admite de facto. En otras palabras, lo que aquí hemos buscado adelantar, ha sido una interpretación de la Gran Revuelta desde la cosmología andina y su propia noción de posibilidad, no desde lo ya tan robustamente trabajado por siglo y medio de historiografía. Hacerlo desde un trabajo que se define como histórico parece contradictorio. Pero justo parte de suponer que, en contextos como estos de marcada diferencia de culturas, de regímenes de posibilidad, lo que la Historia ortodoxa alcanza a avizorar y explicar es, por fuerza mayor, la mitad de lo que pasó y de lo que quedó registro.

La otra mitad se sale de la lógica histórica y, si al caso, se salva a guisa de “mito”; de algo que se consigna en los pies de página o en los anexos, pero que no comporta o arroja “datos”. Empero, y justo por eso, hemos buscado abogar por una Historia que se haga tanto más rica por ampliar sus marcos de referencia y tome en serio los móviles profundos de los otros, en este caso de las sociedades indocampesinas en lo que para la temporalidad occidental es el largo espectro de cinco siglos y medio, pero que para la noción andina de devenir bien pudiera ser un solo *pachacuti*, el de la Conquista, que habría de ser cancelado por otro *pachacuti*, el de la retoma del control del mundo y la sucedánea restitución del equilibrio —del *enqa*— a partir de la anulación o, cuando menos, la reducción de los españoles.

Y esto, por supuesto, entraña el enorme riesgo de la especulación. Para no ir más lejos, los indios pasto no tienen por qué incluir a Túpac Amaru o a Túpac Katari en su repertorio histórico o mitográfico, incluso en estos tiempos en que el panandinismo —en una buena medida impulsado a raíz del fervor producido por el ascenso de Evo Morales en Bolivia— haya llegado al extremo norte de los Andes centrales, instituyendo la celebración del Inti Raymi o el uso de la *wiphala*, la bandera andina de siete colores. Hemos de reconocer una vez más que buena parte de los materiales de los cuales nos hemos servido son irremediabilmente conjeturales. Y aún así, resulta innegable la todavía fortísima vinculación de las sociedades del Sur andino de Colombia con el mundo cultural de los Andes Centrales; no sólo quedan toda suerte de remanentes del quechua en su habla y razonamiento, sino, por lo mismo, modos de pensar, de sentir y de hacer las cosas que son estructuralmente afines a sus equivalentes quechuaymaras. También en ese nivel creemos que se dan las comunicaciones y vinculaciones profundas, subterráneas. Una sensibilidad semejante con respecto al Mundo y la tierra resguarda y transmite los mismos mensajes, hace acopio de los mismos motivos en su memoria cultural. Tal es el caso de la ubicuidad de San Isidro en la devoción campesina andina; que una fiesta a este santo labriego de la sabana de Bogotá siga los mismos principios cosmológicos de su equivalente en Nariño —transferida nominalmente a otro santo—, y que de allí se pueda inferir la profunda relación cósmica entre San Isidro Labrador y Túpac Amaru, cuando menos demuestra una sólida estructura subyacente de motivos comunes. Lo mismo, pero en el sentido de la larga duración temporal, pudiera

decirse con respecto a la eficacia del logo de Túpac Amaru durante la revolución velasquista: una memoria latente —inconsciente, si se quiere; subterránea, insistimos— permitió que se viera *al* Túpac Amaru *más allá* de José Gabriel Túpac Amaru; que se leyera un principio y un anuncio, en los que la disposición del logo como *apu* y el paradigmático sombrero resultaban fundamentales.

Dicho sea, al paso, quién sabe hasta dónde incidió en la victoria del reciente e inestable presidente actual del Perú, Pedro Castillo, el ubicuo uso de un gran sombrero. ¿Qué pudo decirle esta prenda a sus seguidores, en clave profunda? ...Obviamente, muchas son las causas para el triunfo de Castillo, las que auscultan los análisis politológicos, sociológicos y sociales, como muchas fueron las condiciones que, cuando menos al principio, propiciaron una entusiasta recepción de Velasco por una parte importante del indocampesinado. Pero los móviles culturales, en ambos y todos los demás casos, se mueven en cambio en distintas frecuencias, algunas claramente identificables, otras totalmente imperceptibles. Por ello, también hemos buscado aventurar ideas sobre cómo pudo haberse diseminado la expectativa y, sobre todo, el llamado al alzamiento, en 1780, y la custodia de su memoria al cabo de la brutal represión colonial. Mediante querros, acaso, o cuadros, o cantos elegíacos, o patrones en mantas, o fiestas, o bailes, o toritos de arcilla sobre los tejados; todos elementos visibles para el mundo “blanco” y, aún así, muy poco inteligibles en su significado total. Sin embargo, en lo que más nos interesa insistir es que, si se toma como *genuinamente posible* a ese mundo posible que es el de las culturas andinas, antes que nada, los mensajes fueron transmitidos por la *pacha*: entre montañas, a través de corrientes subterráneas, mediante los elementos y los desgnios y portentos de las fuerzas de la Vida y de la Muerte en el mundo. Mediante la *wak’as*, en suma.

La mitad de la historia de la Gran Revuelta se mantuvo y sigue siendo subterránea: está en lo que alguna vez se dijo en lenguas, en códigos y símbolos, en lógicas del mundo que no tenían por qué entender los *puka kunkas*. De lo que aún sorprende que, a pesar de que en el campo de estudios sobre el fenómeno hayan abundado, para bien, deslumbrantes interpretaciones a partir de la cultura o la mentalidad de los alzados, a fin de cuentas, siga primando una versión eminentemente “blanca”, “occidental”, *misti* de lo que pasó.

Para no ir más lejos, tiene que ser relevante el hecho de que durante la insurrección se advirtiera en el significado del nombre Túpac Amaru; no sólo de su connotación nobiliaria incásica, sino lo que denotaba en cuanto símbolo. Algo en el clima anímico debía indicar que el nombre tenía peso en los emblemas que comportaba: una sierpe resplandeciente, un sendero luminoso (¡efectivamente!), una conjunción de *amarus* que traían avalancha y *pachacuti* con violencia imparable.

Y eso que pudieran hacerse aún más conjeturas en torno a los nombres: permítasenos una última especulación, sólo por provocar. Condorcanqui —“eres cóndor”, según del Busto Duthurburu (2018: 49)— sumado a Túpac Amaru, serpiente *o* toro real, sagrado, *auki*, inmediatamente trae a la mente el célebre *Toropukllay*, “fiesta del toro” o forma de *yawar fiesta*, “fiesta de sangre” en la que un cóndor amarrado a la cerviz de un toro montaraz describen al tiempo un sacrificio y la cópula del arriba y el abajo, de lo indio y lo *misti*, de lo propio andino y lo ajeno español, etc., y en la que, si no hay suficiente sangre vertida, y ojalá muerte propiciatoria, no trae buenos augurios.

Pero no ahondemos en esto. Más bien, hagamos hincapié en que en torno al concepto de *amaru*, de Túpac Amaru, es posible desentramar buena parte de los principios fundamentales de la cosmología andina, no sólo de la actual sino de la que demostrablemente existía y persistía para 1780. Así cobran sentido situaciones como la del *auki* Pablo Challco o la atadura de manos de Santiago, que de otra manera quedarían sólo como anécdotas coloridas pero irrelevantes, por lo menos de cara a la trascendencia política y la violencia del levantamiento.

Nuestro punto es que ese levantamiento lo fue tanto de la gente como de las *wak'as*, y de allí el profundo terror que produjo. Terror como desbordamiento del mundo de la Muerte en el ámbito de la Vida. Las *wak'as* —no sólo como cosas o lugares, sino como fuerzas y sustancias— desatendidas, olvidadas, profanadas se revolviéron, dieron vuelta, hicieron *pachacuti*. En esto encontramos a la *persona-concepto* de Túpac Amaru como epítome de *wak'as* estructurantes: trueno/rayo/relámpago – *k'uychi* – serpiente / toro / ser que fluye y trae el cambio y crecimiento consigo, y que es portador de Fortuna, ese principio inherente



en lo *wak'a* que hemos entendido como dinamotrópico; todo ello tenía por qué resonar con la idea de que el tiempo había llegado, que todo era comienzo y fin a la vez.

Y no hay duda que *fue* un Terror mayúsculo para los enemigos, *puka kunkas*, *q'aras* y tal vez *pishtacos*, juzgados como seres en cualquier caso vampíricos: ajenos a la vida y la lógica de las comunidades salvo para predar sobre ellas, eminente y deliberadamente faltos de reciprocidad en todas las esferas de la vida, con la gente, con la *pacha*, con las *wak'as*. Fue así como, en concordancia con nuestra interpretación de lo que es el terror, lo que aconteció en Perú y Charcas fue la literal *revuelta* de las fuerzas de la Muerte —de las *wak'as*—, que pugnaban por devolver la *pacha* al momento en que tenían trato paritario con las personas; por cierto, mediante la intermediación cosmopoiética y cosmocrática del Inca. Se necesitaba, pues, de un Inca renacido, que como *mallku* retoñara, brotando del mundo de los muertos.

En el universo quechuaymara y, de seguro, en otros sistemas amerindios estructuralmente afines, *revolución es devolución*; regreso al tiempo / espacio de “los de adelante”, pero también, y por lo mismo, un acto de retribución con ellos, los muertos, que equivale a la renovación del contrato desatendido con las fuerzas del Mundo. *Túpac Amaru*, como concepto, encarna todas esas fuerzas tremendas que pugnan por la devuelta.

Para reforzarlo y nunca olvidarlo del todo, estaba un mundo secreto de referentes y técnicas culturales: el quechuaymara y sus múltiples enveses, la borrachera, el lenguaje cifrado de los quereros, los cuadros que hubo, pero que tal vez ya nunca conoceremos, y muy seguramente las mantas<sup>413</sup>. Lástima no saber de los cuadros, pero los nebulosos vestigios que nos quedan (y otros no tan nebulosos, como son los de los “ganadores” y en especial Pumacahua) hacen

---

<sup>413</sup> También, muy probablemente los sueños. Como en la gran mayoría de los sistemas chamánicos, en el mundo de la gente de conocimiento andina el sueño cumple una función no sólo oracular sino de comunicación telepática, a través de poderosos símbolos (Cf. Mannheim, 2015; Muñoz Morán, 2020). En un fascinante estudio de reciente aparición, Adam Herring (2021) señala cómo en el incario el papel del Sapa Inca, mantenedor y multiplicador constante del *enqa*, incluía mediar entre los sueños con los que las *wak'as* se le manifestaban, y, a través de él, en su calidad de *wak'a* misma, los sueños de sus súbditos. En tanto la comunicación y la revelación oníricas siguen siendo un hecho corriente en los sistemas de conocimiento andinos, no sería de descartarse que parte de la *Revuelta* se hubiera preparado así, en esa profundísima e imperceptible frecuencia.

evidente que la imagen jugó un papel fundamental. De seguro también lo hicieron el canto y la danza.

Autores sensibles a las profundidades andinas como José María Arguedas, Manuel Scorza y Pablo Macera lo dijeron claramente: todos estos recursos eran y siguen siendo lugares de refugio. Lo que en estos quedó del registro propio de la experiencia de la Conquista y la Gran Revuelta —por traer a cuento dos hitos estrechamente vinculados en ese marco de referencia— sólo puede apreciarse y entenderse conforme la lógica y los códigos con que fue depositada esa memoria. Y, claro, está lo que saben los *apus* y los *wamanis*, los espíritus de las alturas tutelares de las comunidades indoandinas, que acaso lo compartan con quienes, habiendo sido tocados por el rayo una o varias veces, hayan aprendido a escucharles y encarnarles.

Hay desconfianza frente a aquello que no se maneja. Pudiera aventurarse que la desestimación de estas visiones no sólo obedeció a que se les juzgara como instrumentalizadas políticamente (hecho en cualquier caso inevitable) sino a que, también ante la gran mayoría de historiadores e historiadoras se formulaban en un lenguaje las más veces incomprensible o que desafiaba su expectativa de lo posible.

No obstante, creemos que se puee demostrar cómo la figura-principio-concepto de Túpac Amaru halló traducciones culturales (o al menos intentó hacer una traducción cultural) en su investidura como Santiago – San Isidro. La ubicuidad e importancia de estos santos es inapelable desde tiempos previos a la Gran Revuelta hasta el presente y les muestra en estrecha relación con las fuerzas absolutas del mundo: con la Vida y la Muerte mediadas por el rayo, con la tierra y los elementos, con la fertilidad, con la preservación y multiplicación de la vida, con la resistencia y la espera por el tiempo adecuado, amén de que —especialmente cuando se trata de Santiago— son supervisores del comportamiento humano frente a los suyos y las *wak'as*, al tiempo que castigadores de su desatención.

Por lo mismo, puede que nuestra deducción de hecho haya ocurrido en un orden distinto: que al hacer de Túpac Amaru un San Isidro, por transitividad lo volvieran un Santiago, y de allí le hubieran representado como tal en el retablo anónimo sobre la batalla de Sangarará.

Túpac Amaru, ese San Isidro con su yunta de *amarus* protectores que no es otro que el *k'uychi* que une a las dos serpientes *amarus* y completa y redondea la armonía del cosmos, su *enqa*, asimismo encarnaba la furia descomulgada de cuando este sistema, ese “amor mundo”, experimentaba crisis y desequilibrio. Como intentamos leerlo con respecto al caso de Potosí, su programa político admite ser leído en esta clave.

Que las autoridades coloniales fueron ciegas a estas implicaciones, lo demuestra la fecha escogida para la ejecución. No entendieron el papel que jugaba la emanación de sangre y el desmembramiento de seres que eran *tinkus* en sí mismos. Espuria o no, la frase de “volveré y seré millones” supo capturar muy bien la ironía y el dilema. El Amaru y el Katari eran *illas* sacrificadas. Irremediablemente multiplicarían y causarían “el bien y el mal, pero siempre en grado sumo” (Arguedas, 2004: 100). Inmolarles propiciaría una devuelta de abundancia, una creciente, una guaicada, una avalancha.

Para los españoles la Gran Revuelta fue Terror, pero un terror muy distinto al que guiaba a los indios alzados. Aquel, que nunca comprendieron, que prendió las alarmas de la administración colonial desde Panamá hasta Buenos Aires, les resultaba temible porque parecía primitivo, alimentado por el embrutecimiento alcohólico, carente de otra razón que el atavismo asesino.

No obstante, la respuesta colonial obró por homeopatía, y a la ininteligible especie del terror indígena la sofocó la versión colonial del terror de Estado. Hasta en las comparativamente muy distintas manifestaciones de la Nueva Granada se hizo manifiesto como un poder implacable.

Ese terror de Estado tenía ya una larga tradición teórica y práctica en las monarquías europeas, y si siguiéramos la inducción de Max Weber, era síntoma del “monopolio de la violencia” propio de los estados “funcionales”, progresivamente burocráticos y absolutistas desde el siglo XV. Aun así, todavía faltaba, en la década de 1780, un dimensionamiento del terror como política. La década siguiente cumpliría con esta tarea.



## Agradecimientos: *Amor mundo*

En muchos lugares se lee que el trabajo de campo etnográfico es una experiencia eminentemente solitaria, interpolada con algunos diálogos con los colegas, fructíferos o catárticos. Algo similar se dice del trabajo de archivo. Pero el trabajo para este texto, sólo a ratos etnográfico y más bibliográfico que archivístico, ha sido tanto o más solitario, y los diálogos, aunque más esporádicos, tanto más valiosos y liberadores, de tal suerte que mis agradecimientos son más bien contados, pero totales.

La Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional me otorgó en dos ocasiones sendas comisiones de estudios, que me sirvieron para avanzar enormemente en la composición del primer esqueleto de este texto y, de hecho, para recomponerlo desde sus orígenes, pues la primera versión desapareció con un robo que maldije, pero —ya desde la distancia— he venido a agradecer.

A mi maestro Heraclio Bonilla no puedo sino reconocerle una Fe y una Paciencia dignas de un héroe bíblico o, mejor, de un *auki* andino. Más de diez años demoró en manifestarse esta *wak'a* y él supo esperarla, con filuda ironía, sí, pero también con una inopinada confianza.

A mis estudiantes de las carreras de Antropología e Historia de la Universidad Nacional les adeudo mucho más de lo que se imaginan, pues nada hay como sus siempre felices intervenciones y cuestionamientos en clase o acompañar sus trabajos de grado para pensar, repensar y corregir las ideas propias. Como siempre, escuchar a mi compadre Luis Alberto Suárez Guava y hacer campo con él fueron fuente de inspiración y aprendizaje, y mucho de lo que le debo terminó entreverado con lo que sigue. Casi desde el primer momento en que nos conocimos, nuestros trabajos han ido en yunta y en *tinku*; a veces cada uno jala para su lado, pero siempre vamos en *yanantin*, arando el mismo surco. Como sea, él siempre será Brillante. (San Isidro y San Francisquito: gracias también por unirnos, así en esta ocasión el aguasal fuera más bien escasa).

A Jaime Clavijo, colega y hombre de conocimiento y poder, le adeudo no sólo la belleza de su etnografía sino haberme sanado en un momento de casi total crisis. Al padre Campo Elías

Robayo le debo mostrarme la luz cuando ya todo parecía dominado por las tinieblas. A mi lúcida colega María Angélica Ospina, amiga del alma, le tengo una deuda impagable porque me escuchó, me detuvo y me orientó. Cada tinto —en vino o café— y cada memorable trashedada con mi otra amiga total, Marcela Quiroga, descollante etnohistoriadora, me devolvió la fe en un trabajo en el que la confianza en mis capacidades siempre ha sido inconstante. Ángela Zárate, colega, compañera y compinche, leyó con ojo de lince todo el manuscrito, me ayudó con los créditos de las imágenes y expurgando decenas de errores de digitación y algunos de sentido. Mi deuda *de-vida* para ella.

A Laura Santos y Leidy Rodríguez les adeudo el acompañamiento incondicional y su presencia cómplice —con su guaicosa miscelánea de relatos y risas— durante los rigores del aislamiento por la pandemia del COVID-19, y a Laura mucho más que eso, porque demostró que el regreso del *enqa* es un hecho palmario.

Mis padres Guillermo y Stella me han dado siempre, y de muchas maneras, su apoyo absoluto. Mi hermana Marta y mi sobrina Matilda fueron mi refugio y alegría en un momento particularmente sombrío. La mitad de la lentísima cocción de este trabajo fue amorosamente acompañada y apoyada por Ana María Lara, Sergio Martínez, Ceniza (†) y Cocoa (†). Solín y Policarpa, siempre aquí a mi lado, han sido compañeros, noche y día, de horas eternas frente al computador y mudos soliloquios mientras les paseo (...quisiera decir que en yunta, pero la feliz realidad es que siempre serán como toros chumados y libres).

No tengo —o no tenemos, todos los que hemos estado allá— forma de reciprocidad en su totalidad la hospitalidad y la paciencia inacabables de los habitantes del resguardo pasto de Pastás en Aldana, Nariño, y, en especial, de la familia Reina Piarpuzán de la vereda Chitaíra: de doña Tulia, el finado don Marcos, doña Esperanza, María Inés —colega antropóloga— y Paola, así como de la gente del cabildo pasto de Aldea María en Contadero, Nariño, y particularmente del exgobernador Libardo Cuasanchir, su esposa doña Vitorfelía y su hija María, en la vereda Ospina Pérez. Hasta el día de hoy, su calidez y generosidad siguen brotando como una avalancha interminable de dones que propician la vida y la multiplican. A todas y todos ellos, gracias por su *kallpa*. El término no está en la lengua de ellos, pero sí en su sentimiento y su práctica. Caminaremos. Y vuelta volveremos.

## Créditos de las imágenes:

1. Tomado de Anónimo (2017:2).
2. Tomada de <https://visiongeek.pe/wp-content/uploads/Resena-La-revolucion-y-la-tierra-peruano.jpg>. Consultada el 31 de marzo de 2022.
3. Tomado de [https://cdn2.opendemocracy.net/media/images/TupacAmaruII\\_3xT4Wrt.width-800.jpg](https://cdn2.opendemocracy.net/media/images/TupacAmaruII_3xT4Wrt.width-800.jpg). Consultado el 31 de marzo de 2022.
4. Tomado de <https://en.numista.com/catalogue/photos/perou/5eb0463a7f66a0.98653333-original.jpg>. Consultado el 31 de marzo de 2022.
5. Tomado de [https://f4.bcbits.com/img/0005211920\\_10.jpg](https://f4.bcbits.com/img/0005211920_10.jpg). Consultado el 31 de marzo de 2022.
6. Tomado de <http://argumentos-historico.iep.org.pe/wp-content/uploads/2017/03/Sint%3%adtulo.jpg>. Consultado el 31 de marzo de 2022.
7. Tomado de <https://i.pinimg.com/736x/17/54/ee/1754ee17039f51cbbf33bf296b6910a4.jpg>. Consultado el 31 de marzo de 2022.
8. Tomado de <https://bit.ly/3DsLwRv>. Consultado el 31 de marzo de 2022.
9. Tomada de <https://jacobinlat.com/2020/11/10/la-rebelion-de-tupac-amaru-todavia-perdura/>. Consultado el 31 de marzo de 2022.
10. Tomado de Dacafe, Enrique (1972: 316-317).
11. Tomado de <https://bit.ly/36LziaP>. Consultado el 31 de marzo de 2022.
12. Tomado de [https://f4.bcbits.com/img/0005211920\\_10.jpg](https://f4.bcbits.com/img/0005211920_10.jpg). Consultado el 31 de marzo de 2022.
13. Tomada de <https://bit.ly/3NFISNa>. Consultado el 31 de marzo de 2022.
14. Tomada de <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/s/fotos/stalin.jpg>. Consultado el 31 de marzo de 2022.
15. Tomado de <https://bit.ly/3IVH5kn>. Consultada el 21 de diciembre de 2017.
16. Tomado de <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/el-triunfo-de-la-muerte/d3d82b0b-9bf2-4082-ab04-66ed53196ccc>. Consultada el 21 de diciembre de 2017.
17. Tomado de <https://artsandculture.google.com/asset/la-revanche-des-paysans-the-revenge-of-the-peasants/uwFlywwJlkzH5g>. Consultado el 3 de abril de 2022.
18. Tomado de <http://collections.vam.ac.uk/item/O115422/la-pendaison-the-hanging-print-callot-jacques/>. Consultado el 27 de enero de 2018. Con amable autorización del Victoria & Albert Museum de Londres.

19. Tomada de <http://rutadelbarrocoandino.com/en/mural-del-infierno-huaro-2/>. Consultado el 23 de septiembre de 2019.
20. Tomado de Macera, Pablo (2009a [1975]: página sin numerar).
21. Tomado de Macera, Pablo (2009a [1975]: página sin numerar).
22. Tomada de [https://www.laabeja.pe/wp-content/uploads/2020/05/40298699\\_101.jpg](https://www.laabeja.pe/wp-content/uploads/2020/05/40298699_101.jpg). Consultado el 4 de abril de 2022.
23. Tomado de Garcilaso de la Vega, El Inca (1943 [1609]: 3).
24. Tomado de [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/83/Cuzco\\_School\\_-\\_Efigies\\_de\\_los\\_incas\\_o\\_reyes\\_del\\_Per%C3%BA.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/83/Cuzco_School_-_Efigies_de_los_incas_o_reyes_del_Per%C3%BA.jpg). Consultado el 4 de abril de 2022.
25. Tomado de <https://bit.ly/3DFhVV6>. Consultado el 4 de abril de 2022.
26. Tomado de [https://fr.wikipedia.org/wiki/Amaru#/media/Fichier:Amaru\\_kero.jpg](https://fr.wikipedia.org/wiki/Amaru#/media/Fichier:Amaru_kero.jpg). Consultado el 6 de abril de 2022.
27. Tomado de Flores Ochoa, Kuon Arce y Samanez Argumedo (1998: 82).
28. Tomado de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua (1995 [ca. 1615]: f13v).
29. Tomado de Brunn, Reinhild Margarete von (2009:267).
30. Tomado de [https://museoperegrinacions.xunta.gal/sites/default/files/img/galeria/2021-08/mdps\\_20\\_6d.jpg](https://museoperegrinacions.xunta.gal/sites/default/files/img/galeria/2021-08/mdps_20_6d.jpg). Consultado el 8 de abril de 2022.
31. Tomado de Macera, Pablo (2009a [1975]: página sin numerar).
32. Fotografía tomada por el autor (2 de octubre de 2011).
33. Fotografía tomada por el autor (2 de octubre de 2011).
34. Fotografía tomada por el autor (2 de octubre de 2011).
35. Fotografía tomada por el autor (2 de octubre de 2011).
36. Fotografía tomada por el autor (2 de octubre de 2011).
37. Fotografía de Galo Naranjo (3 de octubre de 2015).
38. Tomado de <https://fotos.miarroba.com/fo/5be6/305310789334529BD8D02E529BD5BB.jpg>. Consultado el 8 de abril de 2022.
39. Detalle tomado de <https://fotos.miarroba.com/fo/5be6/305310789334529BD8D02E529BD5BB.jpg>. Consultado el 8 de abril de 2022.
40. Tomado de <https://quincher.files.wordpress.com/2011/05/huacta1.jpg>. Consultado el 8 de abril de 2022.
41. Tomado de <https://santaanaperu.files.wordpress.com/2012/09/ccecca1.jpg?w=768>. Consultado el 8 de abril de 2022.
42. Tomado de <https://bit.ly/38DprVc>. Consultado el 8 de abril de 2022.



43. Tomado de <https://bit.ly/3rdxjTM>. Consultado el 8 de abril de 2022.
44. Tomado de [http://1.bp.blogspot.com/-Ek5-FKvKx5g/VPi9\\_MHiyZI/AAAAAAAAAGgk/BSvSFZY9O1E/s1600/Isico.jpg](http://1.bp.blogspot.com/-Ek5-FKvKx5g/VPi9_MHiyZI/AAAAAAAAAGgk/BSvSFZY9O1E/s1600/Isico.jpg). Consultado el 8 de abril de 2022.
45. Fotografía tomada por el autor (2013).
46. Fotografía tomada por el autor (2013).
47. Tomada de Bandelier, Adolph (1910:108).
48. Tomado de Valcárcel, Luis Eduardo (1959:140:141).
49. Detalle tomado de <https://santaanaperu.files.wordpress.com/2012/09/ccecca1.jpg?w=768>. Consultado el 8 de abril de 2022.
50. Detalle tomado de Garcilaso de la Vega, El Inca (1943 [1609]: 3).
51. Tomado de [https://risdmuseum.org/art-design/collection/inquisition-scene-56060?return=%2Fart-design%2Fcollection%3Fsearch\\_api\\_fulltext%3Dribera%26op%3D](https://risdmuseum.org/art-design/collection/inquisition-scene-56060?return=%2Fart-design%2Fcollection%3Fsearch_api_fulltext%3Dribera%26op%3D). Consultado el 10 de abril de 2022.



## Fuentes primarias impresas:

AB: *Archivo Boliviano: Colección de Documentos relativos a la Historia de Bolivia,...* publicados por Vicente de Ballivian y Róxas. Tomo I°. París: A. Franck (F. Vieweg). 1872.

CDIP: *Colección documental de la Independencia del Perú. Tomo II: La rebelión de Túpac Amaru.* Vols. 2 y 3: La rebelión. Edición e introducción de Carlos Daniel Valcárcel. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. 1971.

CIP: *Colección de Instrucciones Pastorales, que en diferentes ocasiones y con varios motivos publicó ...Joseph Antonio de S. Alberto, obispo antes de Córdoba de Tucumán...* Madrid: En la Imprenta Real. 1776.

DHPEC: *Documentos históricos del Perú en las épocas del coloniaje, después de la Conquista y de la Independencia hasta el presente, colectados y arreglados por ...Manuel de Odriozola.* Tomo I. Lima: Tipografía Aurelio Alfaro. 1863.

DHSTA: *Documentos para la historia de la sublevación de José Gabriel de Túpac-Amaru, cacique de la Provincia de Tinta en el Perú.* [Compilada y editada por Pedro de Ángelis]. Buenos Aires: Imprenta del Estado. 1836.

DPSLP : « Diario de los principales sucesos acaecidos en los dos asedios y cercos que padeció esta ciudad de La Paz, por los indios desde el día 5 de marzo, hasta el día 15 de noviembre del presente año de 81 » [Fray Francisco Castañeda], en Lamas (1849 : 375 – 410).

FEC : *Fundación española del Cusco y Ordenanzas para su gobierno. Restauraciones mandadas ejecutar del primer libro de cabildos de la ciudad por el virrey del Perú don Francisco de Toledo.* Publicados por primera vez y con el apoyo del gobierno por Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero. ...Lima : Talleres Gráficos Sanmartí y Cia. 1920.

NCDIP: *Nueva Colección Documental de la Independencia del Perú – La rebelión de Túpac Amaru II.* Vols. 1 – 7. Edición de Héctor Huerto Vizcarra. Prólogo de Charles Walker. Lima: Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas – Congreso de la República del Perú – Asociación por la Cultura y la Educación Digital – Fundación M. J. Bustamante de la Fuente – Red de Investigadores Indigenistas. 2017.

*Oficio...*: Oficio del Intendente Abalos para el Secretario de Estado Galvez. *Boletín del Archivo Nacional* [de Venezuela], Tomo XXV, n° 99. Caracas: Imprenta Nacional. 1939. Pp. 303 – 304.

RCD: *Rebelión Comunera de 1781, Documentos*. Transcripción y compilación de Juan Friede. Tomos I y II. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura. 1982.

TAYLI: *Túpac Amaru y la iglesia. Antología*. Lima: Comité Arquidiocesano del Bicentenario Túpac Amaru – Banco de los Andes – Edubanco. 1981.

TCMI: *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Selección, prólogo, notas, glosario y bibliografía de Martin Lienhard. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 1992.

## Bibliografía:

*Salvo que se especifique lo contrario, todas las traducciones de las citas tomadas de estos títulos fueron hechas por el presente autor.*

Abercrombie, Thomas A. (1992). Comentarios [a Estenssoro Fuchs, 1992]. *Revista Andina*, Año 10, n° 10. Pp. 390 – 404.

Abercrombie, Thomas A. (1998). *Pathways of memory and power. Ethnography and History among the Andean People*. Madison, Wisconsin : The University of Wisconsin Press.

Absi, Pascale. (2003). *Les ministres du Diable : Le travail et ses représentations dans les mines de Potosí, Bolivie*. Paris: L'Harmattan.

Acosta, Josef de. (2008 [1590]). *Historia natural y moral de las Indias*. Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Acosta, Olga Isabel y Roxana Nakashima. (2009). La degollación de Atahualpa. Vestigio iconográfico de un engaño. *Eadem Utraque Europa*; Año V, n° 8. Pp. 31 – 51.

Acosta Táutiva, Angélica y “Victoria”. (2015). “¡En ese momento fue que me volví defensora!”. Tesis de Maestría en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Agobardo de Lyon (1841 [ca. 816]). *De la grêle et du tonnerre*. Lyon: Imprimerie de Dumoulin, Ronet et Sibuet.

Agobardo de Lyon (2018 [ca. 816]). *Sobre el granizo y los truenos*. Introducción, traducción y comentarios de Juan Antonio Jiménez Sánchez. Madrid: Ediciones Siruela.

Aguilera Peña, Mario. (1985). *Los comuneros: Guerra social y lucha anticolonial*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia.

Alaperrine-Bouyer, Monique. (2007). *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*. Lima: IFEA – IEP – Instituto Riva-Agüero.

Albó, Xavier. (1987). Problemática lingüística y metalingüística de un alfabeto quechua: Una reciente experiencia boliviana. *Allpanchis Phuturinga*, N°s 29 / 30. Pp. 431 – 467.

Albó, Xavier (ed.). (1988). *Raíces de América: El mundo aymara*. Madrid: Alianza – UNESCO.

Albó, Xavier. (1994). La experiencia religiosa aymara. En Marzal (1994: 189 – 247).

Albó, Xavier. (2007). La muerte andina, la otra vertiente de la vida. En Flores Martos, Juan Antonio y Luisa Abad González (eds.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha. Pp. 137 – 154.

Albornoz, Cristóbal de. (1989 [ca. 1585]). Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas. En Molina, Cristóbal de y Cristóbal de Albornoz, *Fábulas y mitos de los incas*. Edición de Henrique Urbano y Pierre Duviols. Madrid: Historia 16.

Alexander, John T. (1973). *Emperor of the Cossacks: Pugachev and the Frontier Jacquerie of 1773 – 1775*. Lawrence, Kansas: Coronado Press.

Allard, Geneviève y Pierre Lefort. (1988). *La máscara*. Traducción de Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica.

Allen, Catherine J. (2002a). *The hold life has: Coca and cultural identity in an Andean community. Second edition*. Washington: Smithsonian books.

Allen, Catherine J. (2002b). The Incas have gone inside: Pattern and persistence in Andean Iconography. *RES: Anthropology and Aesthetics*, N°. 42. pp. 180-203

Allen, Catherine J. (2015). The sadness of jars: Separation and rectification in Andean understandings of death. En Shimada, Izumi and James L. Fitzsimmons (eds.), *Living with the Dead in the Andes*. Tucson: The University of Arizona Press. Pp. 304 – 328.

Allen, Catherine J. (2016). Stones who love me: Dimensionality, enclosure, and petrification in Andean culture. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N°. 174. pp. 327 – 346.

Allen, Catherine J. (2021). *Inqaychus* andinas y la animacidad de las piedras. En Muñoz Morán (2021: 193 – 226).

Allport, Gordon W. y Leo Joseph Postman. (1953 [1947]). *Psicología del rumor*. Traducción de José Clementi. Buenos Aires: Editorial Psique.

Amado Gonzales, Donato. (2008). El Cabildo de los Veinticuatro Electores del Alférez Real Inca de las ocho parroquias cusqueñas. *Allpanchis*, n° 72. Pp. 61 – 95.

Amado Gonzales, Donato. (2017). *El estandarte real y la mascapaycha: Historia de una institución colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Amino, Tetsuya. (2015). Three faces of the Inka: Changing conceptions and representations of the Inka during the Colonial period. En Shimada, Izumi (ed.), *The Inka Empire: A multidisciplinary approach*. Austin: University of Texas Press. Pp. 347 – 361.

Andrade Padilla, Claudio. (1994). *La rebelión de Tomás Katari*. Sucre: IPTK / CIPRES.

Anello Oliva, Giovanni S.J. (1998 [ca. 1630]). *Historia del reino y provincias del Perú*. Edición, prólogo y notas de Carlos M. Gálvez Peña. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Anónimo. (1586). *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perv llamada Quichua...* Los Reyes: Antonio Ricardo.

Anónimo. (1836). *Relación histórica de los sucesos de la rebelión de José Gabriel Tupac-Amaru, en las provincias del Perú, el año de 1780*. [Edición de Pedro de Ángelis.] Buenos Aires: Imprenta del Estado.

Anónimo. (1943 [ca. 1782]). *La verdad desnuda o las dos faces de un obispo. Escrita en 1780 por un imparcial religioso*. Introducción, notas y brevísimos comentarios de Francisco A. Loayza. Lima: Domingo Miranda.

Anónimo. (1991 [ca. 1598]). *The Huarochirí manuscript: A Testament of ancient and colonial Andean religion*. Translation from the Quechua by Frank Salomon and George L. Urioste. Annotations and Introductory Essay by Frank Salomon. Transcription by George L. Urioste. Austin: University of Texas Press.

Anónimo. (1983 [ca. 1598]). *Hijos de Pariya Qaqa: La tradición oral de Waru Chiri. (Mitología, ritual y costumbres)*. Edición, traducción y notas de George L. Urioste. Syracuse, New York: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs.

Anónimo [¿Tomás?]. (2008 [ca. 1598]). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Edición bilingüe quechua normalizado – castellano de Gerald Taylor. Lima: IFEA – IEP – Fondo Editorial Universidad de San Marcos.

Anónimo. (2011 [ca. 1598]). *Manuscrito de Huarochirí. Libro sagrado de los Andes peruanos*. Versión bilingüe quechua – castellano de José María Arguedas [1966]. Edición y estudio de José Ignacio Úzquiza González. Madrid: Biblioteca Nueva – Universidad de Extremadura.

Anónimo. (2017). Catálogo de la exposición *Túpac Amaru*. Cusco: Ministerio de Cultura – Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco.

Ansión, Juan. (ed.). (1989). *Pishtacos: De verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea.

Anzola Rodríguez, Juan Sebastián. (2017). “Uno hace a la finca y la finca lo hace a uno”: Trabajo, conocimiento y organización campesina en Sucre, Cauca. Tesis de pregrado en Antropología. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Anzola Rodríguez, Juan Sebastián. (2019). Los santos del rayo: apuntes sobre illas y objetos con fuerza en el ritual andino. En Suárez Guava, Luis Alberto (ed.), *Cosas vivas: Antropología de objetos, sustancias y potencias*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Pp. 101 – 146.

Aparicio Vega, Manuel Jesús. (1981). José Gabriel Thupa Amaro Inga: Verdadero y único nombre del conductor de la Revolución de 1780. En Durand Flórez, Luis (ed.), *La revolución de los Túpac Amaru*. Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru. Pp. 325 – 330.

Arango Villalón, Valentina. (2011). Caminaré al vaivén del tiempo: Reflexiones sobre el tiempo en Aldana, Nariño. Tesis de pregrado en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Arboleda, Henry Stephen. (2007) De cómo sacar una guaca sin espanto. *El Mundo*, 21 de enero de 2007. <http://www.elmundo.com/portal/resultados/detalles/?idx=42719#.Vs5BbdAvfx4>. Consultada el 24 de febrero de 2016.

Arce Sotelo, Manuel. (2008). Batallas rituales, juegos rituales: El componente *pukllay* en el *chiaraje* y otras manifestaciones andinas. *Perspectivas latinoamericanas*, n° 5. Pp. 166 – 191.

Arguedas, José María (trad.). (1955). *Apu Inca Atawallpaman. Elegía quechua anónima*. Recogida por J. M. Farfán. Edición no venal. Lima: Juan Mejía Baca, Editor.

Arguedas, José María. (1970 [1964]). *Todas las sangres*. Tomos I y II. Buenos Aires: Losada.

Arguedas, José María. (1974). *Relatos completos*. Buenos Aires: Losada.

Arguedas, José María. (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Selección y prólogo de Ángel Rama. México: Siglo XXI.

Arguedas, José María. (1976 [1942]). El carnaval de Tambobamba. *Señores e indios: Acerca de la cultura quechua*. Compilación y prólogo de Ángel Rama. Buenos Aires: Arca.

Arguedas, José María. (2004 [1957]). *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Losada.



Arguedas, José María. (2012a [1949]). Canciones y cuentos del pueblo quechua. *Obras completas*. Tomo VII. Lima: Editorial Horizonte. Pp. 183 – 267.

Arguedas, José María. (2012b [1950]). La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú. *Obras completas*. Tomo VII. Lima: Editorial Horizonte. Pp. 272 – 280.

Arguedas, José María. (2012c [1953]). Folklore del Valle de Mantaro. *Obras completas*. Tomo VIII. Lima: Editorial Horizonte. Pp. 15 – 235.

Arguedas, José María. (2012d [1955]). *Taki Parwa* y la poesía quechua de la República. *Obras completas*. Tomo VIII. Lima: Editorial Horizonte. Pp. 297 – 311.

Arguedas, José María. (2012e [1956]). José Sabogal y las artes populares en el Perú. *Obras completas*. Tomo IX. Lima: Editorial Horizonte. Pp. 189 - 193.

Arguedas, José María. (2013). *Katatay. Poesía reunida*. Edición bilingüe quecha y castellano. Lima: Leonidas Cevallos Editor.

Arguedas, José María y Francisco Izquierdo Ríos (selección y notas). (1970 [1947]). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.

Arguedas, José María y Alejandro Ortiz Rescaniere. (1967). La posesión de la tierra: Los mitos posthispánicos y la visión del universo en la población monolingüe quechua. *Les problèmes agraires des Amériques Latines. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*. Paris, 11 – 16 Octobre 1965. Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Argyle, Michael and Mark Cook. (1976). *Gaze and mutual gaze*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ariès, Philippe. (1977). *L'homme devant la mort. 1 : Le temps des gisants*. Paris : Éditions du Seuil.

Arnold, Denise Y. (1992). La casa de adobes y piedras del Inka: Género, memoria y cosmos en Qaqachaka. En Arnold, Denise Y. (coord.), Domingo Jiménez Aruquipa y Juan de Dios Yapita, *Hacia un orden andino de las cosas: Tres pistas de los Andes meridionales*. La Paz: Hisbol – ILCA. Pp. 31 – 108.

Arnold, Denise Y. and Christine A. Hastorf. (2008). *Heads of State: Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes*. Walnut Creek, California: Left Coast Press.

Arriaga, Pablo Joseph. (1999 [1621]). *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Estudio preliminar y notas de Enrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Arroyo Aguilar, Sabino. (1987). *Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Arroyo Aguilar, Sabino. (2012). De Santiago Mataindios a *Tayta Shanti*. *Investigaciones Sociales*, Vol XVI, n° 29. UNMSM – IIHS. Pp. 159 - 169.

Asensio, Raúl H. (2017). *El apóstol de los Andes. El culto a Túpac Amaru en Cusco durante la revolución velasquista (1968 – 1975)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Asprey, Robert B. (1975). *War in the shadows. The guerrilla in history*. Garden City, New York: Doubleday & Company.

Astvaldsson, Astvaldur. (1989). *Wak'a: An Andean religious concept in the context of Aymara social and political life*. PhD dissertation. School of Humanities, King's College. University of London.

Astvaldsson, Astvaldur. (1997). *Las voces de los wak'a: Fuentes principales del poder político Aymara*. Con la colaboración especial de Félix Layme Pairumani. Traducción de Josep M. Barnadas. La Paz: Centro de Información para el Desarrollo.

Astvaldsson, Astvaldur. (2004). El flujo de la vida humana: El significado del término-concepto de *Huaca* en los Andes. *Hueso húmero*, n° 44. Pp. 89 – 112.

Atienza, Lope de. (1931 [ca. 1570]). Compendio historial del estado de los indios del Perú... En Jijón y Caamaño, Jacinto, *La religión del Imperio de los Incas*. Apéndices, Vol. I. Quito: Escuela Tipográfica Salesiana. Pp. 1 – 235.

Ayala Loayza, Juan Luis. (1990). *Insurgencia de los yatiris. Manifestaciones culturales del hombre andino*. Lima: Talleres de Editorial Lumen.

Azero, Raymundo. (1782). *Premios de la obediencia: Castigos de la inobediencia. Plática doctrinal exhortatoria dicha en la Paza mayor de esta Ciudad de Sta. Fé, concludo el Suplicio, que por Sentencia de la Real Audiencia de este Nuevo Reyno de Granada, se executó en varios Delinquentes, el dia 1. de Febrero, de este Año de 1782. ...Sta. Fé de Bogotá: por D. Antonio Espinosa de los Monteros.*

Bandelier, Adolph. (1910). *The islands of Titicaca and Koati*. New York: The Hispanic Society of America.

Barraza Lescano, Sergio Alfredo. (2012). *Acllas y personajes emplumados en la iconografía alfarera inca: Una aproximación a la ritualidad prehispánica andina*. Tesis de maestría. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Barría, Patricio. (2018). Entre culebrones, apus y huaicos. Culto a los cerros y diluvio en Pullayes – Diaguitas – Uchumí, Valle de Elqui (Chile). *Cuadernos Supay Wasi*, Vol. 1, n° 2. Pp. 90 – 94.

Bastien, Joseph. W. (1978a). *Mountain of the condor: Metaphor and ritual in an Andean ayllu*. Long Grove, Illinois: Waveland Press.

Bastien, Joseph. W. (1978b). Mountain / Body metaphor in the Andes. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Tomo VII, n°s 1-2. Pp. 87 – 103.

Baud, Sébastien. (2011). *Faire parler les montagnes : Initiation chamanique dans les Andes Péruviennes*. Paris : Armand Colin.

Baulenas i Pubill, Ariadna. (2016). *La divinidad Illapa. Poder y religión en el imperio inca*. Arequipa : Ediciones El Lector.

Becerra, Andrés Felipe. (2014). Amarres, vueltas y amanses. Prácticas agrícolas y festivas en el sur-occidente colombiano. *PAI. Revista de etnografía. Garabatos, visiones y ruidos de trabajo de campo*. <https://pairevistaetnografia.wordpress.com/numeros-anteriores/lo-que-brilla-y-nos-ata-12014/amarres-vueltas-y-amanses-un-trabajo-sobre-practicas-agricolas-y-festivas-en-el-sur-occidente-colombiano/> (Consultado el 13 de octubre de 2019)

Becerra, Andrés Felipe. (2017). El solimán de la plata: Codicia enterrada y emanación peligrosa en Cumbal, Nariño. Ponencia presentada al XVI Congreso de Antropología en Colombia. Inédita.

Belting, Hans. (2017). *Face and Mask: A double history*. Translated by Thomas S. Hansen and Abby J. Hansen. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Berichá [Esperanza Aguablanca]. (1992). *Tengo los pies en la cabeza*. Edición de Gladys Jimeno y Hernán Darío Correa. Bogotá: Los Cuatro Elementos.

Bernand, Carmen. (1986). *Vid. infra*: Muñoz Bernand, Carmen.

Bernand, Carmen. (1998 [1985]). *La solitude des Renaissants : Malheurs et sorcellerie dans les Andes*. Paris: L'Harmattan.

Bernand, Carmen. (2000). Milenarismos incas: Construcciones nacionales y republicanas. En Vaca Lorenzo, A. (ed.), *En pos del Tercer Milenio: Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. Pp. 175 – 221.

Bernand, Carmen. (2008). Cerros, nevados y páramos: Un intento de arqueología etnográfica. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 38, n° 1. Pp. 167 – 189.

Bernand, Carmen. (2021). *La religion des Incas*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. (1992). *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*. Traducción de Diana Sánchez F. México: Fondo de Cultura Económica.

Bernard, Mathilde. (2010). *Écrire la peur à l'époque des guerres de Religion. Une étude des historiens et mémorialistes contemporains des guerres civiles en France (1562 – 1598)*. Paris: Hermann Éditeurs.

Bernard, Viola W.; Perry Ottenberg and Fritz Redl. (1971). Dehumanization. En Sanford, Nevitt and Craig Comstock (eds.), *Sanctions for Evil*. San Francisco: Jossey – Bass Inc., Publishers. Pp. 102 – 124..

Bertonio, Ludovico. (1984 [1612]). *Vocabulario dela lengua aymara*. Edición facsimilar. Introducción de Xavier Albó y Félix Layme. Cochabamba: CERES – IFEA – MUSEF.

Beyersdorff, Margot. (s.f.). *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos (siglos XVI – XX)*. La Paz : Plural Editores.

Bloch, Marc. (1988 [1924]). *Los reyes taumaturgos*. Traducción de Marcos Lara. México: Fondo de Cultura Económica.

Bloch, Marc. (2008 [1921]). Reflexiones de un historiador acerca de los bulos surgidos durante la guerra. En *Historia e historiadores. Textos reunidos por Étienne Bloch*. Traducción de F. J. González García. Madrid : Akal. Pp. 175 – 197.

Bolaños Gómez, Adriana. (2019). “Le dieron algo”: La mecánica de los dones ocultos y la brujería en La Primavera, Vichada. En Suárez Guava, Luis Alberto (ed.), *Cosas vivas*:

*Antropología de objetos, sustancias y potencias*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Pp. 289 – 303.

Bovisio, María Alba. (2011). Las huacas andinas: Lo sobrenatural viviente. En Krieger, Peter (ed.), *La imagen sagrada y sacralizada*. Vol. I. México: UNAM – Instituto de Investigaciones Estéticas. Pp. 53 – 83.

Bolin, Inge. (1998). *Rituals of respect: The secret of survival in the high Peruvian Andes*. Austin: University of Texas Press.

Bolton, Ralph. (2011). *No somos iguales: Agresión, autoridad y conflicto en el altiplano peruano. Estudios antropológicos en la Sierra Sur de los Andes*. Varios traductores. Lima: Editorial Horizonte.

Bonilla, Heraclio. (2005). Estructura colonial y rebeliones andinas. *El futuro del pasado: Las coordenadas de la configuración de los Andes*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos. Pp. 455 – 465.

Bonilla, Heraclio. (2007 [1981]). Clases populares y Estado en el contexto de la crisis colonial. *Metáfora y realidad de la Independencia en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos. pp. 75 – 116.

Bonilla, Heraclio. (2006). Religious practices in the Andes and their relevance to political struggle and development: The case of “El Tío” and miners in Bolivia. *Mountain Research and Development*, Vol. 26; n° 4. Pp. 336 – 342.

Borodatova, Ana. (1992). Pugachóv o las peculiaridades del Motín ruso. En Meyer (1992: 29 – 54).

Boscoboinik, Andrea and Hana Horáková (eds.). (2014). *The Anthropology of Fear: Cultures beyond emotions*. Zürich: LIT Verlag.

Bourke, Joanna. (2006). *Fear: A cultural history*. Emeryville, California: Shoemaker & Hoard.

Bouysse – Cassagne, Thérèse. (1997). De Empédocles a Tunupa: Evangelización, hagiografía y mitos. En Thérèse Bouysse-Cassagne (ed. y comp.), *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. Lima: CREDAL – IFEA. Pp. 157 – 212.

Bouysse – Cassagne, Thérèse. (2004). El sol de adentro: Wakas y santos en las minas de Charcas y el lago Titicaca. *Boletín de Arqueología PUCP*, n° 8. Pp. 59 – 97.

Brachetti, Angela. (2005). *El año en fiestas: La convivencia con los dioses en los Andes del Perú*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte – Gobierno de España.

Bray, Tamara L. (ed.). (2015a). *The archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. Boulder, Colorado: University Press of Colorado.

Bray, Tamara L. (2015b). Andean wak'as and alternative configurations of persons, power, and things. En Bray (2015a : 3 – 19)

Briceno, Jaime. (2011). Aproximación a los queros incaicos de la Colonia. <http://www.arqueologiadelperu.com/aproximacion-a-los-queros-incaicos-de-la-colonia/2/>. Consultado el 21 de diciembre de 2015.

Brosseder, Claudia. (2014). *The power of Huacas: Change and resistance in the Andean world of Colonial Peru*. Austin, Texas: University of Texas Press.

Brown Vega, Margaret. (2016). Ritual practices and wrapped objects: Unpacking prehispanic Andean sacred bundles. *Journal of Material Culture*, vol. 21, n°2. Pp. 223 – 251.

Brundage, Burr Cartwright. (1963). *The empire of the Inca*. With a Foreword by Arnold J. Toynbee. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Brundage, Burr Cartwright. (1966). Response to Zuidema's Review of "The Empire of the Inca". *American Anthropologist*, New Series, vol. 68, n° 1. Pp. 229 – 231.

Brunn, Reinhild Margarete von. (2009). *Metamorfosis y desaparición del vencido: Desde la subalternidad a la complementariedad en la imagen de Santiago ecuestre en Perú y Bolivia*. Tesis de Magíster en Artes con mención en Teoría e Historia del Arte. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Buc, Philippe. (2015). *Holy War, martyrdom, and Terror: Christianity, Violence, and the West*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bugallo, Lucila. (2009). Quipildores: Marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales – Universidad Nacional de Jujuy*. N° 36. Pp. 177 – 202.

Bugallo, Lucila. (2021). Pachamama y Coquena. Seres poderosos en los Andes del sur. En Muñoz Morán (2021: 162).

Burga, Manuel. (1988). *Nacimiento de una utopía: Muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Burgos Guevara, Héctor. (1992). El mito del urcuyaya. En Botasso, Juan (coord.), *El mito en los pueblos indios de América. Actualidad y pervivencia*. Quito: Abya-Yala. Pp. 63 – 93.

Burgos Guevara, Héctor. (1995). El Guamán, el puma y el amaru: Formación estructural del gobierno indígena en Ecuador. Quito: Abya-Yala.

Burke, Edmund. (1807 [1756; rev. 1757]). *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*. ...[T]raducida al castellano por don Juan de la Dehesa, Catedrático de Leyes en la Universidad de Alcalá. Alcalá: En la Oficina de la Real Universidad.

Burkert, Walter. (1983 [1972]). *Homo Necans: The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*. Translated by Peter Bing. Berkeley: University of California Press.

Burkert, Walter. (2013). Sacrificial violence: A problem in ancient religions. En Juergensmeyer, Mark ; Margo Kitts and Michael Jerryson (eds.), *The Oxford handbook of Religion and Violence*. Oxford: Oxford University Press. Pp. 437 – 454.

Burman, Anders. (2012). La wak'a y la rebelión: Algunas reflexiones sobre Taki Onqoy y el proceso actual. *XXV Reunión Anual de Etnología: Aportes a las Ciencias Sociales*. Vol. 2. La Paz: Musef. Pp. 139 – 149.

Butler, Barbara Y. (2006). *Holy intoxication to drunken dissipation: Alcohol among Quichua speakers in Otavalo, Ecuador*. Albuquerque : University of New Mexico Press.

Caballero, José María. (1946 [1902]). *Particularidades de Santafé*. Bogotá: Biblioteca Popular Colombiana.

Cáceres Chalco, Efraín. (2014). *Qhaqya / enfermedad del rayo o illapa en el sistema médico indígena andino. Volveré* (Revista electrónica). Año XIII, n° 44. [https://iecta.cl/revistas/volvere\\_44/articulos.htm](https://iecta.cl/revistas/volvere_44/articulos.htm)

Cahill, David. (1988). Una visión andina: El levantamiento de Ocongate de 1815. *Histórica*, Vol. XII, n° 2. Pp. 133 – 159.

Cahill, David. (1999a). The Inca and Corpus Christi: The Feast of Santiago in Colonial Cuzco. *Cuadernos de CEDLA*, n° 5. Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos.

Cahill, David. (1999b). Violencia, represión y rebelión en el sur andino: La sublevación de Túpac Amaru y sus consecuencias. Documento de trabajo n° 105; Serie Historia n° 17. Lima: Instituto de Estudios Peruanos – IEP.

Cahill, David. (2000). The Inca and Inca symbolism in popular festive culture: The religious processions of Seventeenth-Century Cuzco. En Bradley, Peter and David Cahill, *Habsburg Peru: Images, imagination and memory*. Liverpool: Liverpool University Press. Pp. 85 – 150.

Cahill, David. (2003a). Nobleza, identidad y rebelión: Los incas nobles del Cuzco frente a Túpac Amaru (1778 – 1782). *Histórica*, vol. XXVII, n° 1. Pp. 9-49

Cahill, David. (2003b). Una nobleza asediada: Los nobles incas del Cuzco en el ocaso colonial. En Cahill, David y Blanca Tobías (eds.), *Élites indígenas en los Andes: Nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial. 50° Congreso Internacional de Americanistas, Varsovia, 2000*. Quito: Abya-Yala. Pp. 81 – 110.

Cama Titto, Máximo; Alejandra Titto Tica; Abraham Valencia Espinoza y Tatiana Adela Valencia Becerra. (2003). *Ritos de competición en los Andes. Luchas y contiendas en el Cuzco*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cama Titto, Máximo. (2007). *Granizos de piedra y ríos de sangre: Tupay o Tinku en Chiaraje, Tocto y Mik'ayo*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.

Cama Titto, Máximo. (2013). *Pachamama yawarmanta yarqasqa*. Sangre para la hambrienta tierra. Resolución de conflictos a través del *takanakuy* en los andes del sur. El caso de la comunidad campesina de Ccoyo, departamento de Cusco-Perú. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Campbell, Arthur. (1968). *Guerrillas: A history and analysis from Napoleon's time to the 1960s*. New York: The John Day Company.

Campbell, Leon G. (1985). Women and the Great Rebellion in Peru, 1780 – 1783. *The Americas*, vol. 42, n° 2. Pp. 163 – 196.



Campbell, Leon G. (1987). Ideology and factionalism during the Great Rebellion, 1780 – 1782. En Stern (1987: 110 – 139)

Campbell, Leon G. (2005). Estructura social del ejército de Túpac Amaru en Cuzco, 1780 – 1781. En Kuethe, Alan J. y Juan Marchena Fernández (eds.), *Soldados del Rey: El ejército borbónico en América colonial en vísperas de la Independencia*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I. pp. 127 – 147.

Canessa, Andrew. (2008). Alteridad y maldad en los Andes meridionales: el caso del *kharisiri*. En Gareis, Iris (ed.), *Entidades maléficis y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien. Pp. 101 – 118.

Cant, Anna. (2017). Representando la Revolución: La propaganda política del gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968 – 1975). En Schuster, Sven y Óscar Daniel Hernández Quiñones (eds.), *Imaginando América Latina: Historia y cultura visual, siglos XIX al XXI*. Bogotá: Universidad del Rosario. Pp. 281 – 313.

Cárdenas Acosta, Pablo E. (1945). *Los Comuneros. (Reivindicaciones históricas y juicios críticos documentalmente justificados)*. Bogotá: Editorial Minerva.

Cárdenas Acosta, Pablo E. (1980 [1960]). *El movimiento comunal de 1781 en el Nuevo Reino de Granada. (Reivindicaciones históricas)*. Tomos I y II. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

Carlos Ríos, Eugenia [Ch'aska Anka Ninawaman]. (2015). *La circulación entre mundos en la tradición oral y ritual, y las categorías del pensamiento quechua: En Hanansaya Ccullana Ch'isikata (Cusco, Perú)*. Tesis de Doctorado en Antropología Social y Cultural. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Caro Baroja, Julio. (1989). *Terror y terrorismo*. Barcelona: Plaza & Janés / Cambio 16.

Caro Baroja, Julio. (1991). *De los arquetipos y leyendas*. Madrid: Istmo.

Caro Baroja, Julio. (1995 [1978]). *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Edición corregida. Barcelona: Galaxia Gutenberg – Círculo de Lectores.

Carreño – Collatupa, Raúl. (2020). Un pictograma llamado Túpac Amaru. Acerca de una pintura rupestre nominada en Chaupiquaqa-Andasco, Calca (Cusco – Perú). *Chungara. Revista de Antropología Chilena*.  
[https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0717-73562020005001402&lng=pt&nrm=iso](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562020005001402&lng=pt&nrm=iso). Consultada el 20 de septiembre de 2020.

Carrillo, María Teresa. (1997). Los caminos del agua. Tradición oral de los Raizales de la Sabana de Bogotá. Tesis de pregrado en antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Casaverde Rojas, Juvenal. (1970). El mundo sobrenatural en una comunidad. *Allpanchis Phuturinga*, vol. II. Pp. 121 – 243.

Cassani, Joseph, S.J. (1741). *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada... y relación exacta de sus gloriosas misiones en el Reyno, Llanos, Meta, y Rio Orinoco...* Madrid: En la Imprenta de Manuel Fernández.

Castro, Ignacio de. (1795). *Relación de la fundación de la Real Audiencia de Cuzco en 1788, y de las fiestas con que esta grande y fidelísima ciudad celebró este honor.* (..) Madrid: En la Imprenta de la Viuda de Ibarra.

Castillo Cardona, Gerardo. (2015). *Alcohol en el Sur andino: Embriaguez y quiebre de jerarquías.* Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cavero Carrasco, Jesús Armando. (1985). El Qarawi y su función social. *Allpanchis Phuturinga*, vol. XXI, n° 25. Pp. 233 – 270.

Cavero Carrasco, Ranulfo. (2001). *Los dioses vencidos: Una lectura antropológica del Taki Onqoy.* Huamanga: EPG – UNSCH – CPEI.

Cereceda, Verónica. (1988). Aproximaciones a una estética aymara-andina: De la belleza al tinku. En *Albo* (1988 : 283 – 363).

Cereceda, Verónica. (2010). Una extensión entre el altiplano y el mar. Relatos míticos chipaya y el norte de Chile. *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*, n° 40. 101 – 130.

Cerrón – Palomino, Rodolfo (2016). El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: A propósito del puquina en la génesis del imperio incaico. *Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, núm. 49. pp. 11-27

Cervantes, Fernando. (1997). *The Devil in the New World. The impact of diabolism in New Spain*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.

Cervantes Rodríguez, Miguel. (1999). La sombra y el funcionamiento fisiológico corporal en el curanderismo norteño. *Anthropologica*, n° 17. Pp. 245 – 274

Chamberlain, Alex F. (1899). On the words for Fear in certain languages. A study in linguistic psychology. *The American Journal of Psychology*, Vol. 10; n° 2. Pp. 302 – 305.

Charlier Zeineddine, Laurence. (2015). *L'Homme-proie. Infortunes et prédation dans les Andes Boliviennes*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

Chase, Zachary J. (2015). What is a Wak'a? When is a Wak'a? En Bray, Tamara L. (ed.), *The archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. Boulder, Colorado: University Press of Colorado. Pp. 75 – 126.

Cherniavsky, Michael. (1961). *Tsar and people: Studies in Russian myths*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.

Choque Canqui, Roberto. (2003). *Jesús de Machaca: La marka rebelde 1. Cinco siglos de historia*. Con la colaboración de Xavier Albó Corrons, Esteban Ticona Alejo, Félix Layme Pairumani y Astvaldur Astvaldsson. La Paz: Plural – CIPCA.

Choy, Emilio (1987 [1958]). De Santiago Matamoros a Santiago Mata-Indios. *Antropología e Historia*. Vol. 1. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Pp. 333 – 437.

Chust, Manuel y Claudia Rosas Lauro (eds.). (2019). *Los miedos sin patria: Temores revolucionarios en las independencias iberoamericanas*. Madrid: Sílex.

Ciancia, Giuseppe. (2018). The celestial Slinger: historic and ethnographic convergences in the Andean night sky. *L'Uomo*, n° 1. Pp. 7 – 30.

Cieza de León, Pedro. (1984 [ca. 1554]). Crónica del Perú. Segunda Parte. Relación de la sucesión y gobierno de los Incas Yupanques, señores naturales que fueron de las provincias

del Perú; y de otras cosas tocantes a aquel reino. *Obras completas*. Vol. I. Edición crítica, notas, comentarios e índices, estudios y documentos adicionales por Carmelo Sáenz de Santa María. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto “Gonzalo Fernández de Oviedo”.

Cipolletti, María Susana y Fernando Payaguaje. (2008). *La fascinación del mal. Historia de vida de un shamán secoya de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.

Classen, Constance. (1993). *Inca cosmology and the human body*. Salt Lake City: University of Utah Press.

Clavijo Salas, Jaime Enrique. (2012). Las vueltas que da la vida: El cuto; una herramienta y un concepto en el sur andino colombiano. Tesis de pregrado en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Clavijo Salas, Jaime Enrique. (2018). Cada cosa tiene su propio tiempo: Cosechando cotidianos a través del trabajo con la tierra. Una etnografía en Cotagaita. Tesis de maestría en Antropología. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Cobo, Bernabé. (1956 [ca. 1630]). Historia del Nuevo Mundo. *Obras del P. Bernabé Cobo, de la Compañía de Jesús*. Estudio preliminar y edición del P. Francisco Mateos, de la misma Compañía. Tomo II. Madrid: Atlas.

Coello de la Rosa, Alexandre y Josep Lluís Mateo Dieste. (2016). *Elogio de la Antropología Histórica. Enfoques, métodos y aplicaciones del poder y el colonialismo*. Zaragoza: Editorial UOC – Prensas de la Universidad de Zaragoza.

Cohen Suárez, Ananda. (2016). *Heaven, Hell, and everything in between: Murals of the Colonial Andes*. Austin: University of Texas Press.

Coin – Longerey, Sandrine. (2015). La peur dans la lyrique chorale : δέος, φόβον, τάρβος. En *Peurs antiques. Textes réunis et présentés par Sandrine Coin-Longerey et Daniel Vallat*. Saint-Étienne : Publications de l’Université de Saint-Étienne. Pp. 41 – 49.

Conrad, Geoffrey and Arthur A. Demarest. (1984). *Religion and Empire: The dynamics of Aztec and Inca expansionism*. Cambridge : Cambridge University Press.

Contreras Hernández, Jesús. (1985). *Subsistencia, poder y ritual en los Andes*. Barcelona: Editorial Mitre.

Córdova Huamán, Washington. (2010). *Urqukunaq Qapariynin/Alarido de montañas*. Lima: Pakarina Ediciones.

Cornejo Bouroncle, Jorge. (1956). *Pumacahua: La revolución del Cuzco de 1814*. Cuzco: Editorial H. G. Rozas S.A.

Cornew, Clive. (1998). From "misery" to "disaster": perceptions of seventeenth- and eighteenth-century warfare in the etchings of Jacques Callot and Francisco Goya. *South African Journal of Art History*, Vol. 13. Pp. 64 – 88.

Corominas, Joan. (1983). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Con la colaboración de José A. Pascual. Madrid: Gredos.

Crouzet, Denis, (2008). *Dieu en ses royaumes : Une histoire des Guerres de Religion*. Seyssel, Ain : Champ Vallon.

Crouzet, Denis, (2009). *Les Guerriers de Dieu : La violence au temps des troubles de religion vers 1525 – vers 1610*. Préface de Pierre Chaunu. Avant-propos de Denis Richet. Seyssel, Ain : Champ Vallon.

Cruz, Pablo y Florian Téreygeol. (2014). Yanaconas del rayo. Reflexión en torno a la producción de metales en el espacio surandino (Bolivia, siglos XV – XVI). *Estudios Atacameños*, n° 49. Pp. 19 – 44.

Cummins, Thomas B. F. (2002). *Toasts with the Inca: Andean abstraction and Colonial images in quero vessels*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Curatola Petrocchi, Marco. (1977). Mito y milenarismo en los Andes: Del Taki Onqoy a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto. *Allpanchis Phuturinga*, vol. 10. Pp. 65 – 92.

Curatola Petrocchi, Marco. (1978). El culto de crisis del “Moro oncoy”. En Koth de Paredes, Marcia y Amalia Castelli (comps.), *Etnohistoria y antropología andina*. Lima: Museo Nacional de Historia. Pp. 179 – 192.

Curatola Petrocchi, Marco. (1987). Discurso abierto sobre los cultos de crisis. *Anthropologica*, vol. 5, n° 5. Pp. 73 – 117.

Curatola Petrocchi, Marco. (1989). Suicidio, holocausto y movimientos religiosos de redención en los Andes (ss. XVI – XVII). *Anthropologica*, vol. 7, n° 7. Pp. 233 – 262.

Curatola Petrocchi, Marco. (1997 [1978]). Gli dei delle montagne: La religione tradizionale dei Quechua contemporanei. *Il Giardino d'Oro del Dio Sole: Dei, culte e messia delle Ande*. Napoli: Liguori Editore. Pp. 223 – 261.

Curatola Petrocchi, Marco. (2016). La voz de la *huaca*. Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo *aural* de la religión andina antigua. En Curatola Petrocchi y Szemiński (2016: 259 – 316).

Curatola Petrocchi, Marco y José Carlos de la Puente Luna. (2013). Contar concertando: quipus, piedritas y escritura en los Andes coloniales. En Curatola Petrocchi, Marco y José Carlos de la Puente Luna (eds.), *El quipu colonial. Estudios y materiales*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Pp. 193 – 243.

Curatola Petrocchi, Marco y Jan Szemiński (eds.). (2016). *El Inca y la huaca: La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – The Hebrew University of Jerusalem.

Cure Valdivieso, Salima. (2010). *El cortacabezas: Construcción y circulación de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú y Brasil*. Quito: Abya-yala.

Curí Noreña, Betsalí. (2014). Apuntes sobre el más allá en el mundo andino. En Campo y Fernández de Sevilla, Francisco Javier (coord.), *El mundo de los difuntos: Cultos, cofradías, tradiciones*. Vol. 1. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas. Pp. 185 – 198.

Dacafe, Enrique. (1972). La Nueva Historia del Perú: La Revolución Peruana de 1968 o “Segunda Independencia Nacional”. En Valcárcel, Carlos Daniel; J. A. de la Puente Candamo *et al.*, *Historia general de los peruanos hasta 1972*. Tomo III. Lima: Sociedad Académica de Estudios Americanos. Pp. 294 – 447

Dagua Hurtado, Abelino; Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco. (1998). *Guambianos: Hijos del aroírís y del agua*. Bogotá: Banco Popular – Fundación Alejandro Ángel Escobar – Los Cuatro Elementos – CEREC.

Dajes, Talía. (2020). Del pop al populismo : Los afiches de la reforma agraria de Jesús Ruiz Durand. En Sánchez Flórez, Miguel (ed.), *Mitologías velasquistas : Industrias culturales y*

*revolución peruana (1968 – 1975)*. Lima : Fopndo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Pp. 159 – 178.

Darwin, Charles. (1984 [1872]). *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. Traducción de Tomás Ramón Fernández Rodríguez. Madrid: Alianza.

Darwin, Charles. (1998 [1872]). *The expression of the emotions in man and animals*. Introduction, Afterword, and Commentaries by Paul Ekman. Oxford: Oxford University Press.

Davis, Natalie Zemon. (1975). The rites of Violence. *Society and Culture in Early Modern France*. Stanford, California: Stanford University Press. Pp. 152 – 187.

da Siena, Bernardino. (1958). *Le prediche volgari – Siena 1425*. Vol. 2. A cura di Ciro Canarozzi. Firenze: Rinaldi.

de la Torre López, Arturo E. (2004). *Movimientos milenaristas y cultos de crisis en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica.

de Vengoechea Rodríguez, María Consuelo. (1992). Los tunjos en la tradición oral de los campesinos andinos. Tesis de grado en antropología. Bogotá: Universidad de los Andes.

del Busto Duthurburu, José Antonio. (2018 [1981]). *José Gabriel Túpac Amaru antes de su rebelión*. Lima: Sucesión de José Antonio del Busto Duthurburu.

Delibés Mateos, Rocío. (2012). *Desenterrando tesoros en el siglo XVI. Compañías de huaca y participación indígena en Trujillo del Perú*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Universidad de Sevilla – Diputación de Sevilla.

Delumeau, Jean. (1978). *La peur en Occident (XIV<sup>e</sup> – XVIII<sup>e</sup> siècles). Une cité assiégée*. Paris: Fayard.

Delumeau, Jean. (1989 [1978]). *El miedo en Occidente (Siglos XIV – XVIII). Una ciudad sitiada*. Versión castellana de Mauro Armiño, revisada por Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid: Taurus.

Delumeau, Jean. (2002). Miedos de ayer y de hoy. En VV.AA., *El miedo: Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*. Traducción de Mathieu Bernard y Ramón Moncada. Medellín: Corporación Región. Pp. 9 – 25.

Demarest, Arthur A. (1981). *Viracocha: The nature and antiquity of the Andean high god*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University – Peabody Museum Monographs.

Des Pres, Terrence. (1983). Terror and the Sublime. *Human Rights Quarterly*. Vol. 5, n°2. Pp. 135 – 146.

Diez de Medina, Francisco Tadeo. (1994 [1781]). *Diario del alzamiento de indios conjurados contra la ciudad de Nuestra Señora de La Paz*. Edición de María Eugenia Valle de Siles. Prólogo de Gunnar Mendoza L. La Paz: Banco Boliviano Americano.

Di Martino, Ernesto. (2017 [1959]). *Sud e magia*. Introduzione di Umberto Galimberti. Milano: Feltrinelli.

Domínguez García, Javier. (2008). *Del apóstol Matamoros a Yllapa Mataindios. Dogmas e ideologías medievales en el (des)cubrimiento de América*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Douglas, Mary. (2002 [1966]). *Purity and Danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. With a new preface by the author. London: Routledge.

Dumézil Georges et Andrés G. Alencastre. (1953). Fêtes et usages des Indiens de Langui (Province de Canas, Département du Cuzco). *Journal de la Société des Américanistes* ; Tome 42. pp. 1-118.

Dunne, Tom. (2004). *Rebellions: Memoir, memory and 1798*. Dublin: The Lilliput Press.

Durand Flórez, Luis. (1973). *Independencia e integración en el Plan Político de Túpac Amaru*. Lima: PLV Editor.

Durkheim, Émile. (2003 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Traducción de Ana Martínez Arancón. Edición, introducción y notas de Santiago González Noriega. Madrid: Alianza.



Durkheim, Émile y Marcel Mauss. (1996 [1902]). Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas. En Émile Durkheim, *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*. Edición de Manuel Delgado Ruiz y Alberto López Bargados. Barcelona: Ariel. Pp. 23 – 137.

Durston, Alan. (2007). *Pastoral Quechua: The history of Christian translation in Colonial Peru, 1550 – 1650*. Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press.

Duster, Troy. (1971). Conditions for guilt-free massacre. En Sanford, Nevitt and Craig Comstock (eds.), *Sanctions for Evil*. San Francisco: Jossey – Bass Inc., Publishers. Pp. 25 – 36.

Duviols, Pierre. (1978). *Camaquen, upani* : Un concept animiste des anciens péruviens. En Hartmann, Roswith y Udo Oberem (eds.), *Amerikanistische Studien... Festschrift für Hermann Trimborn anlässlich seines 75. Geburtstages*. St. Augustin 1: Haus Völker und Kulturen, Anthropos-Institut. Pp. 132 – 144.

Duviols, Pierre. (2003). *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – IFEA

Duviols, Pierre. (2008 [1971]). *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.

Eagleton, Terry. (2005). *Holy Terror*. Oxford: Oxford University Press.

Earle, Rebecca A. (1993). Indian Rebellion and Bourbon Reform in New Granada: Riots in Pasto, 1780-1800. *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 73, No. 1. pp. 99-124

Earls, John. (1973). La organización del poder en la mitología quechua. En Ossio (1973: 392 – 414).

Earls, John e Irene Silverblatt. (1978). La realidad física y social en la cosmología andina. *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes. Congrès du centenaire, Paris, 2-9 Septembre, 1976*. Vol IV. Paris : Société des Américanistes. Pp. 299-325.

Echeverri, Marcela. (2006). Conflicto y hegemonía en el Suroccidente de la Nueva Granada, 1780 – 1800. *Fronteras de la Historia*, n° 11. Pp. 355 – 387.

Echeverri, Marcela. (2018). *Esclavos e indígenas realistas en la Era de la Revolución. Reforma, revolución y realismo en los Andes septentrionales, 1780 – 1825*. Traducción de Silvia Rivera Cusicanqui. Bogotá: Universidad de los Andes – Banco de la República.

Eliade, Mircea. (2012 [1957]). *Lo sagrado y lo profano*. Traducción de Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez. Barcelona: Paidós.

Elizaga Coulombié, Julieta. (2010). *Uywa ñan, runa ñan: caminos de rebaños, caminos de personas. Una aproximación a los modos de conocer en un contexto de pastores de altura en los Andes meridionales*. Tesis de Doctorado en Antropología. Arica: Universidad de Tarapacá – Universidad Católica del Norte.

El Kenz, David. (dir.) (2005). *Le massacre, objet d'histoire*. Paris : Folio.

El Kenz, David. (2005a). Présentation. En El Kenz (2005: 7 – 24).

El Kenz, David. (2005b). La civilisation des mœurs et les guerres de Religion : un seuil de tolérance aux massacres. En El Kenz (2005 : 183 – 197).

Elliott, John H. (2002 [1963]). *Imperial Spain, 1469 – 1716*. London: Penguin.

Elsworthy, Frederik Thomas. (1895). *The Evil Eye: An account of this ancient and widespread superstition*. London: John Murray.

Escalante Gutiérrez, Carmen. (2017). *Rugido alzado en armas*. Los descendientes de incas y la independencia del Perú. Las rebeliones de José Gabriel Tupa Amaru, los hermanos Angulo y Mateo Pumacchua, a partir de la documentación inédita de los Tupa Guamanrimachi Ynga. Cusco 1776-1825. Tesis doctoral. En Historia de América Latina. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide.

Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama. (1976). *Pacha T'inka o la T'inka a la Madre Tierra en el Apurímac. Allpanchis Phuturinga*, vol. IX. Pp. 177 – 191.

Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama. (1977). *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía*. Edición bilingüe quechua-castellano. Prefacio de Tom Zuidema. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama. (1980). *Apu Qorpuna: Visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarca. Debates en Antropología*, n° 5. Pp. 233 – 269.

Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama. (1992). *Nosotros los humanos - Ñuqanchik runakuna: Testimonios de los quechuas del siglo XX*. Edición bilingüe quechua-castellano. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Escalante, Carmen y Ricardo Valderrama. (2014). Nobleza, filiaciones y ascendientes de José Gabriel Tupa Amaru y Mateo Pumacahua. *El Antoniano*, n° 125. Pp. 89 – 104.

Espinosa Fernández de Córdova, Carlos. (2015). *El Inca barroco. Política y estética en la Real Audiencia de Quito, 1630 – 1680*. Quito: FLACSO.

Esquivel y Navia, Diego de. (1980 [ca. 1750]). *Noticias cronológicas de la Gran Ciudad del Cuzco*. Edición, prólogo y notas de Félix Denegri Luna con la colaboración de Horacio Villanueva Urteaga y César Gutiérrez Muñoz. Tomo II. Lima: Fundación Augusto N. Wiese – Banco Wiese Ltda.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. (1992). Los bailes de los indios y el proyecto colonial. *Revista Andina*, Año 10, n° 10. Pp. 353 – 389.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. (1993). Plástica colonial y Gran Rebelión. En Urbano, Henríque (comp.), *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra*. Cusco: Centro de Estudios Andinos “Bartolomé de las Casas”. Pp. 157 – 179.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. (2003). *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532 – 1750*. Traducido del francés por Gabriela Ramos. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) – Pontificia Universidad Católica del Perú.

Esteras Martín, Cristina. (1993). Santiago ¿Mataespañoles?. En VV.AA. (1993: 340).

Estermann, Josef. (2009). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Segunda edición. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología.

Eyzaguirre Morales, Milton. (2017). *Los rostros andinos de la muerte. Las ñatitas de mi vida*. La Paz: Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional – Centro de Investigaciones Sociales – Universidad de la Cordillera.

Fagetti, Antonella. (2003). El nacimiento de Huitzilopochtli-Santiago: Un mito mexica en la tradición oral de San Miguel Acuecomac. *Cuicuilco Nueva Época*, vol. 10, n° 29. Pp. 1 – 13.

Fairclough, Mary. (2017). *Literature, Electricity and Politics 1740 – 1840: “Electrick Communication Every Where”*. London: Palgrave Macmillan.

Fajardo, José Carlos. (2006). Argumentos equivocados en el Perú. *Ciencias Sociales: Revista de la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas, Universidad Central del Ecuador*, n° 26. Pp. 143 – 149.

Falchetti, Ana María. (2003). *La búsqueda del equilibrio: Los Uwa y la defensa de su territorio sagrado en tiempos coloniales*. Bogotá D.C.: Academia Colombiana de Historia.

Falchetti, Ana María. (2007). *El legado milenario de los Uwas. La sabiduría ancestral de un pueblo indígena*. Bogotá: Publicación particular.

Falcón Huayta, Víctor. (2006). La coya y el dragón. *Domine Cultural*, Año 2, n° 17. Pp. 6 – 7.

Farina, William. (2018). *Saint James the Greater in History, Art, and Culture*. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company, Inc.

Faust, Franz Xaver. (2004). *Un viaje por paisajes míticos de Colombia*. Popayán : Editorial Universidad del Cauca.

Faust, Franz Xaver, y Florian Hofer. (2021). “Nosotros somos gente de la Madre Agua”. Bases religiosas de las culturas indígenas y mestizas. En Faust, Franz Xaver, *Cosmovisiones populares indoamericanas*. Edición a cargo de Mario Delgado-Noguera. Popayán : Editorial Universidad del Cauca. Pp. 175 – 183.

Fernández, Christian. (2004). *Inca Garcilaso: Imaginación, memoria e identidad*. Lima: Fondo Editorial Universidad Mayor de San Marcos.

Fernández-Juárez, Gerardo. (1998). *Los Kallawayas: Medicina indígena en los Andes de Bolivia*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla – La Mancha.

Fernández-Juárez, Gerardo. (2000). El culto al “tío” en las minas bolivianas. *Cuadernos hispanoamericanos*, n° 597. Pp. 25 – 32.

Fernández-Juárez, Gerardo. (2004). *Yatiris y ch’amakanis del altiplano aymara. Sueños, testimonios y prácticas ceremoniales*. Quito: Abya-Yala.

Fernández-Juárez, Gerardo. (2008). *Kharisiris en acción: Cuerpo, persona y modelo médicos en el Altiplano de Bolivia*. Quito: Abya-Yala.

Fernández-Juárez, Gerardo. (2013). El “Tío” está sordo: Los mineros bolivianos y el Patrimonio Cultural Inmaterial. *AIBR — Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 8, n° 3. Pp. 303 – 322.

Fernández Juárez, Gerardo y José Manuel Pedrosa (eds.). (2008). *Antropologías del miedo: Vampiros, sacamantecas, locos, enterrados vivos y otras pesadillas de la razón*. Madrid: Calambur Editorial.

Fernández Poncela, Anna María. (2002). Imaginería popular andina: Terrores coloniales y crisis social. *La palabra y el hombre*, n° 121. Pp. 111 – 123.

Ferrié, Francis. (2015). Diet of fat connecting humans and nonhumans (in the Bolivian foothills between the Andes and Amazonia). *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 13: Iss. 2, Article 8. Pp. 105-119.

Figes, Orlando. (2008). *The whisperers: Private life in Stalin’s Russia*. London: Picador.

Fisher, John. (2000). *El Perú borbónico, 1750 – 1824*. Traducción de Javier Flores. Lima: IEP.

Fisher, Lillian Estelle. (1966). *The last Inca revolt, 1780 – 1783*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Fitzpatrick, Sheila. (1999). *Everyday Stalinism. Ordinary life in extraordinary times: Soviet Russia in the 1930s*. Oxford: Oxford University Press.

Flores, María Eugenia y Ana Gretel Echazú Böschemeier. (2017). Entre el Cielo y la Tierra: El toque del rayo en el cuerpo de dos curanderos andinos. *Antropológicas*, Año 21, n° 28 (1). Pp. 169 – 187.

Flores Galindo, Alberto. (2008 [1986]). *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los andes*. Obras completas III (I). Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.

Flores Moscoso, Rusio; Julián Amaro Moscoso y Juan Podestá Arzubiaga. (1989). *Uybirmallco, cerros que nos dan vida. Tradición oral ayмара*. Iquique: Centro de Investigación de la Realidad del Norte, CREAM.

Flores Ochoa, Jorge A. (1977). *Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi*. En Flores Ochoa, Jorge A. (comp.), *Pastores de puna – Uywamichiq punarunakuna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Pp. 210 – 237.

Flores Ochoa, Jorge A. (1990). *El Cuzco: Resistencia y continuidad*. Qosqo: CEAC.

Flores Ochoa, Jorge A. (2002). El Inka histórico es el Enqa contemporáneo. En Flores Espinoza, Javier y Rafael Varón Gabai (eds.), *El hombre y los Andes: Homenaje a Franklin Pease G. Y.* Tomo II. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – IFEA – BCP. Pp. 611 – 616.

Flores Ochoa, Jorge A.; Elizabeth Kuon Arce y Roberto Samanez Argumedo. (1998). *Qeros: Arte inka en vasos ceremoniales*. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Ford, Ford Madox. (1992 [1924 – 1928]). *Parade's end*. Introduction by Malcolm Bradbury. New York: Alfred A. Knopf.

Foster, George. M. (1994). *Hippocrates' Latin American legacy: Humoral medicine in the New World*. Langhorne, Pennsylvania: Gordon and Breach Science Publishers.

Forster, Robert y Jack P. Greene (eds.), (1972). *Revoluciones y rebeliones en la Europa moderna*. Versión española de Blanca Paredes Larrucea. Madrid: Alianza.

Friedrich, Gerhard. (1974). *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume IX. Edited and translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company.

Fuenzalida Vollmar, Fernando. (1980 [1965]). Santiago y el Wamani: Aspectos de un culto pagano en Moya. *Debates en Antropología*, n° 5. Pp. 155 – 187.

Gade, Daniel W. (1987). Lightning in the folklife and religion of the Central Andes. *Anthropos*, Vol. 78, n° 5/6. Pp. 770 – 788

Gaïssinovitch, A. (1938). *La révolte de Pougatchev*. Préface et traduction de G. Welter. Paris: Payot.

Galindo Orrego, María Isabel. (2012). *Perdida en el monte encantado: Santos infieles y tundas. Un camino entre los Andes y el mar*. Tesis de pregrado en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Gallardo I., Francisco; Victoria Castro R. y Pablo Miranda B. (1990). Jinetes sagrados en el desierto de Atacama: Un estudio de arte rupestre andino. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, n°4. Pp. 27 – 56.

Gallego, Marisa. (2017). *La rebelión andina de Túpac Amaru*. Ituzaingó: Maipue.

Gantet, Claire. (2005). Le massacre de la guerre de Trente Ans (1618 – 1648) et l'historiographie allemande (vers 1850 – début du XXI<sup>e</sup> siècle). En *El Kenz*, 2005 : 198 – 222.

Garavaglia, Juan Carlos y Juan Marchena Fernández. (2005). *América Latina: De los orígenes a la Independencia. II: La sociedad colonial ibérica en el siglo XVIII*. Barcelona: Crítica.

García, José Uriel. (1963). Escuela cusqueña de arte colonial. La iglesia de Huároc. *Cuadernos Americanos. La Revista del Nuevo Mundo*. Año 2, n° 2. Pp. 162 – 182.

García Escudero, María del Carmen. (2007). El arcoíris en la cosmovisión prehispánica centroandina. *Gazeta de Antropología*, n° 23. [http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/G23\\_15Carmen\\_Garcia\\_Escudero.pdf](http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/G23_15Carmen_Garcia_Escudero.pdf). Consultada el 16 de abril de 2015.

García Escudero, María del Carmen. (2010). *Cosmovisión Inca: Nuevos enfoques y viejos problemas*. Tesis doctoral. Departamento de Sociología y Comunicación. Universidad de Salamanca.

García Escudero, María del Carmen. (2011). Estudio sobre el nacimiento y la composición anímica del hombre en la cosmovisión prehispánica centroandina. *Anales del Museo de América*, n° 19. Pp. 211 – 232.

García Miranda, Juan José (comp.). (2016). *Santiago Apóstol en el imaginario andino mesoamericano*. Lima: Pres – ACLAPADES.

Garcilaso de la Vega, El Inca. (1943 [1609]). *Comentarios reales de los incas*. Tomos I y II. Edición al cuidado de Ángel Rosenblat. Prólogo de Ricardo Rojas. Buenos Aires: Emecé.

Garcilaso de la Vega, El Inca. (1944 [1617]). *Historia general del Perú*. Tomo I. Edición al cuidado de Ángel Rosenblat. Elogio del autor y examen de la segunda parte de los *Comentarios reales* por José de la Riva Agüero. Buenos Aires: Emecé.

Gareis, Ingrid. (1993). “República de indios” – “República de españoles”. Reinterpretación actual de conceptos andinos coloniales, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, vol. 30. pp.259-277.

Gareis, Ingrid. (2004). Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII). *Boletín de Antropología*, vol. 18, n° 35. Medellín: Universidad de Antioquia, pp. 262-282.

Gareis, Ingrid. (2008). Cómo el diablo llegó a los Andes. Introducción y trayectoria histórica de un concepto europeo en el Perú colonial. En Gareis, Ingrid (ed.), *Entidades maléficas y conceptos del Mal en las religiones latinoamericanas*. Aachen: Shaker Verlag. pp.41-69.

Gardiner, John Eliot. (2013). *Bach: Music in the Castle of Heaven*. New York: Alfred Knopf.

Garrett, David T. (2005). *Shadows of Empire: The indian nobility of Cusco, 1750 – 1825*. Cambridge : Cambridge University Press.

Gaspari, Marco. (2016). *La borrachera : Indagine etnografica sull'uso e abuso di alcool nella città di Sicuani e nella Provincia di Canchis, Perú*. [Sin ciudad] : Zenith Books.

Gell, Alfred. (1998). *Art and Agency. An anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.

Gentile, Margarita E. (1989). *Salud, dinero y amor. Ensayo sobre amuletos andinos actuales*. Buenos Aires: Casimiro Quirós editor.

Gentile, Margarita E. (2001). Un acontecimiento histórico incaico pintado en un vaso de madera. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. Tomo 3. Rosario: Universidad Nacional de Rosario. Pp. 171-177

Gentile, Margarita E. (2010). Tocapu: Unidad de sentido en el lenguaje gráfico andino. *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, n°. 45. Edición en línea: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero45/tocapu.html>. Consultada el 27 de abril de 2017.

Gentile, Margarita E. (2012). Pachamama y la coronación de la Virgen-Cerro. Iconología, siglos XVI a XX. En VV.AA., *Advocaciones marianas de Gloria*. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas. Pp. 1141 – 1164.



Gentile, Margarita E. (2017). El Amaru como emblema de los incas del Cusco (siglos XVI – XVII). *El futuro del pasado*, 8. Pp. 297 – 327.

Geoffroy, Céline. (2017). *Jeux de mort: Ivresse et rites funéraires dans les Andes boliviennes*. Paris: l'Harmattan.

Geoffroy, Céline. (2021). *Boire avec les morts. L'ivresse rituelle et festive dans les Andes*. Tours: Presses Universitaires François-Rabelais.

Gifford, Douglas and Pauline Hoggarth. (1976). *Carnival and coca leaf: Some traditions of the Quechua ayllu*. Edinburgh: Scottish Academic Press.

Gil García, Francisco M. (2008). Un pueblo sitiado: Miedos y entidades terribles en la construcción del espacio social de una comunidad surandina. En Fernández Juárez, Gerardo y José Manuel Pedrosa (2008: 145 – 196).

Girard, René. (1972). *La violence et le sacré*. Paris : Grasset.

Girard, René. (1982). *Le bouc émissaire*. Paris : Grasset.

Gisbert, Teresa. (2008 [1999]). *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural.

Gisbert, Teresa (2010). El cerro de potosí y el dios Pachacámac. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 42, n°1. Pp. 169 – 180.

Gisbert, Teresa (2013). Santiago, les pierres de foudre et les hallucinogènes. En Garavaglia, Juan Carlos, Jacques Poloni-Simard et Gilles Rivière (dirs.), *Au miroir de l'anthropologie historique. Mélanges offerts à Nathan Wachtel*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes. Pp. 431 – 443.

Glave, Luis Miguel. (2008). Cultura política, participación indígena y redes de comunicación en la crisis colonial. *Historia Mexicana*, Vol. 58, n° 1. Pp. 369 – 426.

Glave, Luis Miguel. (2013) Guerra, política y cultura en la génesis de la Independencia andina, 1808 – 1815. *Nueva Corónica*, n° 2. Pp. 189 – 230.

Godenzzi, Juan Carlos y Janett Vengoa Z. (1998). Representaciones en quechua de los conceptos de descanso, barbecho y fertilidad del suelo. *Apuntes*, n° 42. Pp. 65 – 79.

Goicochea Luna, Augusto. (1966). *Tauromaquia andina*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

Golte, Jürgen. (2016). *Repartos y rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Segunda edición corregida [orig. 1980]. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Gómez, Augusto Javier. (1991). *Indios, colonos y conflictos: Una historia regional de los Llanos Orientales, 1870 – 1970*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Gómez-Montero, Javier (ed.). (2014). *Imaginario jacobeo entre Europa y América*. Frankfurt am Main: Peter Lang Edition.

Gonzalbo Aizpuro, Pilar; Staples, Anne y Valentina Torres Septién (eds.). (2009). *Una historia de los usos del miedo*. México: El Colegio de México.

Gonzalbo Aizpuro, Pilar. (2009). Reflexiones sobre el Miedo en la Historia. En Gonzalbo Aizpuro, Staples y Torres Septién (2009: 21 – 34).

González, Margarita. (2005). Don Ambrosio Pisco, Señor de Chía y Príncipe de Bogotá. Aspectos de la participación indígena en la Insurrección de los Comuneros. *Al Margen*, N° 14. Pp. 16 – 51.

González, Odi. (2014). *Elegía Apu Inka Atawallpaman. Primer documento de la resistencia inka (siglo XVI)*. Prólogo de Mercedes López-Baralt. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos — CLACS — Pakarina.

González-Carré, Enrique y Fermín Rivera Pineda. (1982). “La muerte del Inca en Santa Ana de Tusi”. *Boletín de Instituto Francés de Estudios Andinos*. Vol. X; n° 1-2. Pp. 19 – 36.

González Holguín, Diego. (1989 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Presentación de Ramito Matos Mendieta. Prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Gorbak, Celina; Mirtha Lischetti y Carmen P. Muñoz. (1962). Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto de la provincia de Kanas, Cuzco – Perú. *Revista del Museo Nacional*; n° 31. Pp. 245 – 304.

Gorriti, Gustavo. (2008 [1990]). *Sendero: Historia de la guerra milenaria en el Perú*. Tercera edición, con un nuevo prólogo del autor. Lima: Planeta.

Gose, Peter. (1993). Segmentary State Formation and the Ritual Control of Water under the Incas. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 35, n° 3. pp. 480-514.

Gose, Peter. (1994). *Deathly waters and hungry mountains. Agrarian ritual and class formation in an Andean town*. Toronto: University of Toronto Press.

Gose, Peter. (2008). *Invaders as ancestors: On the intercultural making and unmaking of Spanish colonialism in the Andes*. Toronto: University of Toronto Press.

Gose, Peter. (2016). Mountains, *Kurakas* and Mummies: Transformations in indigenous Andean Sovereignty. *Población & Sociedad*, vol. 23, n° 2. Pp. 9 – 34.

Gose, Peter. (2019). The Andean circulatory cosmos. En Seligmann, Linda J. and Kathleen S. Fine-Dare (eds.), *The Andean world*. London: Routledge. Pp. 115 – 127.

Goss, Glenda Dawn. (2009). *Sibelius: A composer's life and the awakening of Finland*. Chicago: The University of Chicago Press.

Gossen, Gary H.; Jorge Klor de Alva; Manuel Gutiérrez Estévez y Miguel León-Portilla (eds.). (1993). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol. 3: La formación del otro*. Madrid: Siglo XXI de España – Junta de Extremadura.

Graeber, David and Marshall Sahlins. (2017). *On kings*. Chicago: HAU.

Gravel, Pierre Bettez. (1995). *The malevolent eye: An essay on the Evil Eye, fertility, and the concept of mana*. New York : Peter Lang.

Griffiths, Nicholas. (1996). *The Cross and the Serpent: Religious repression and resurgence in Colonial Peru*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Gruszczyńska-Ziółkowska, Anna. (1987). Taquies – The analyses of symbolic content of three Bolivian dances. *Ethnologia Polona*, vol. 13. Pp. 219 – 229.

Guamán Poma de Ayala, Felipe [Wamán Puma]. (1992 [ca. 1615]). *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno. Traducciones y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. México : Siglo XXI.

Guarín, José David. (1880). *Obras*. Bogotá : Imprenta de Zalamea Hermanos.

Guarnieri Calò Carducci, Luigi. (2007). *Idolatria e identità creola in Perù : Le cronache andine tra Cinquecento e Seicento*. Roma : Viella.

Guevara, Ernesto “Che”. (2004 [1967]). Mensaje a la *Tricontinental*. *Escritos revolucionarios*. Edición de Francisco Fernández Buey. Madrid: Los Libros de La Catarata. Pp. 139 – 155.

Gündüz, Réna. (2001). *El mundo ceremonial de los Huaqueros*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Gutiérrez Estévez, Manuel. (1984). Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina. *Anthropologica*, n° 2. Pp. 5 – 44.

Gutiérrez Estévez, Manuel. (1988). Hipótesis y comentarios sobre la significación de la *mama-huaca*. En Gutiérrez Estévez, Manuel (ed.), *Mito y ritual en América*. Madrid: Alhambra. Pp. 286 – 323.

Gutiérrez Ramos, Jairo. (2007). *Los indios de Pasto contra la República (1809 – 1824)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Gutiérrez Verástegui, Benjamín. (1986). *Lecturas huancas. Antología*. San Carlos, Huancayo: Tierra Adentro Edicions.

Guzmán Peñuela, Laura. (2014). Mansos y jodidos: Animales y cristianos en el Sur andino de Colombia. Tesis de pregrado en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Guzmán Peñuela, Laura y Natalia Martínez Quijano. (2019). Entrar y salir de la tierra. Eventos y lugares de la fuerza reproductora en el suroccidente andino colombiano. En Suárez Guava, Luis Alberto (ed.), *Cosas vivas: Antropología de objetos, sustancias y potencias*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Pp. 207 – 245.

Hamerton-Kelly, Robert G. (ed). (1987). *Violent origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Introduction by Burton Mack and a Commentary by Renato Rosaldo. Stanford, California: Stanford University Press.

Harris, Olivia. (1982). The dead and the devils among the Bolivian Laymi. En Bloch, Maurice and Jonathan Parry (eds.), *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 45 – 73.

Harris, Olivia. (2000). *To make the Earth bear fruit: Ethnographic essays on fertility, work and gender in Highland Bolivia*. London: Institute of Latin American Studies.

Harris, Olivia y Thérèse Bouysse-Cassagne. (1988). Pacha: En torno al pensamiento Aymara. En Albó (1988: 217 – 281).

Harrison, Regina. (1994). *Signos, cantos y memoria en los Andes*. Quito: Abya – Yala.

Harrison, Regina. (2014). *Sin and confession in Colonial Peru. Spanish – Quechua penitential texts, 1560 – 1650*. Austin, Texas: University of Texas Press.

Hartmann, Roswith. (1970). Otros datos sobre las llamadas “batallas rituales”. *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima, 2 – 9 de agosto, 1970. Folklore Americano*; Año XIX – XX, n° 17. Pp. 125 – 135.

Hartnell, Jack. (2018). *Medieval bodies: Life and Death in the Middle Ages*. New York: W.W. Norton and Co.

Harvey, Penelope. (1993). Género, comunidad y confrontación: Relaciones de poder en la embriaguez en Ocongate, Perú. En Saignes (1993: 113 – 138).

Hecker, Justus Friedrich Karl. (1832). *Der schwarze Tod im vierzehnten Jahrhundert*. Berlin: Verlag von Friedrich August Herbig.

Hecker, Justus Friedrich Karl. (1894 [1832]). *The Black Death and the Dancing Mania*. Translated by B. G. Babington. London: Cassell & Company Limited.

Hernández Astete, Francisco. (2012). *Los Incas y el poder de sus ancestros*. Lima: Pontificia Universidad Católica.

Hernández Lefranc, Harold. (2006). El trayecto de Santiago apóstol de Europa al Perú. *Investigaciones Sociales*, Año X, n° 16. UNMSM – IIHS. Pp. 51 – 92.

Herring, Adam. (2015). *Art and vision in the Inca empire: Andeans and Europeans at Cajamarca*. Cambridge: Cambridge University Press.

Herring, Adam. (2020). Paisaje / Sueño. En Curatola, Marco; Cécile Michaud, Joanne Pillsbury y Lisa Trevers (eds.), *El arte antes de la historia. Para una historia del arte andino antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica. Pp. 331 – 349.

Hertz, Robert. (1990). Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte. *La muerte, la mano derecha*. Selección, prólogo y traducción de Rogelio Rubio Hernández. México: CONACULTA. Pp. 15 – 102.

Heusch, Luc de. (1987). *Ecrits sur la royauté sacrée*. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.

Heusch, Luc de. (2003). *Charisme et royauté*. Nanterre : Société d'ethnologie.

Heusch, Luc de. (2009). *Pouvoir et religion. (Pour réconcilier l'Histoire et l'anthropologie)*. Paris : CNRS Éditions – Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Hidalgo Lehuedé, Jorge. (1983). Amarus y cataris: Aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica. *Chungará*, n° 10. Pp. 117 – 138.

Hidalgo Lehuedé, Jorge. (2011). Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*, n° 42. 113 – 152.

Hill, Jonathan D. (ed.). (1988). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American perspectives on the past*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press.

Hiltunen, Juha J. (1999). *Ancient kings of Peru: The reliability of the chronicle of Fernando de Montesinos*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

- Hocart, Arthur Maurice. (1969 [1927]). *Kingship*. Oxford: Oxford University Press.
- Hocart, Arthur Maurice. (1970 [1936]). *Kings and councilors. An essay in the comparative anatomy of human society*. Edited and with an Introduction by Rodney Needham. Foreword by E. E. Evans-Pritchard. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hocquenghem, Anne-Marie. (1989). *Iconografía mochica*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Holbrand, Martin and Morten Axel Pedersen. (2017). *The ontological turn: An anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Homero (1924 [ca. 1220 A. C.]). *Iliad*. Books 1 – 12. Translated by Augustus Taber Murray, revised by William F. Wyatt. Loeb Classical Library 170. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Homero. (1986 [ca. 1220 A. C.]). *La Iliada*. Edición de Carlos Rodríguez Alonso. Madrid: Akal.
- Hopkins, Diane. (1982). Juego de enemigos. Traducción de Blas Puerta. *Allpanchis Phuturinga*, N° 20. Pp. 167 – 187.
- Hornstein, Katie. (2005). Just Violence: Jacques Callot's *Grandes Misères et Malheurs de la Guerre*. *The University of Michigan Museums of Art and Archaeology Bulletin*, vol. 16. Pp. 29 – 48.
- Horrox, Rosemary. (Tr. y ed.). (1994). *The Black Death*. Manchester: Manchester University Press.
- Hu, Di. (2016). Labor under the Sun and the Son: Landscapes of control and resistance at Inka and Spanish colonial Pomacocha, Ayacucho, Peru. PhD dissertation in Anthropology. Berkeley: University of California.
- Huamán, Carlos. (2006). Atupkunapa pachan: *Estación de zorros. Aproximaciones a la cosmovisión quechua-andina a través del wayno*. México – Lima: UNAM – Altazor.

Hubert, Henri y Marcel Mauss. (1946 [1899]). Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio. *Magia y sacrificio en la Historia de las Religiones*. Traducción de Eduardo Warschaver. Buenos Aires: Lautaro. Pp. 59 – 212.

Huertas, Lorenzo. (1976). El movimiento de Túpac Amaru en Ayacucho. En Alberto Flores Galindo (ed.), *Túpac Amaru II – 1780*. Lima: Retablo de Papel. Pp. 83 – 105.

Huertas, Lorenzo. (2016 [2005]). Yayan Illapa, Santiago y el huamani. En García Mirando (2016: 283 – 304).

Humboldt, Alexander von. (1986). *Reise auf dem Rio Magdalena, durch die Anden und Mexiko*. Teil I: Texte. Aus seinen Reisetagebüchern zusammengestellt und erläutert durch Margot Faak. Mit einer einleitenden Studie von Kurt-R. Biermann. Berlin: Akademie Verlag.

Hünefeldt, Christine. (1982). *Lucha por la tierra y protesta indígena: Las comunidades indígenas del Perú entre la Colonia y la república*. Bonn: Bonner Amerikanistische Studien.

Husson, Jean-Philippe. (2017). *La génesis de los dramas del fin del Inca Atahualpa y los mitos de Incarrí. Producciones del reino neo-inca de Vilcabamba y sus aliados del Taqui oncoy*. Lima: Argos.

Ibérico Mas, Luis. (1971). *El folklore mágico de Cajamarca*. Trujillo: Universidad Nacional de Cajamarca – Casa de la Cultura de Cajamarca.

Imbelloni, José. (1946). *Pachakuti IX (El inkario crítico)*. Buenos Aires: Editorial Nova.

Inamura, Tetsuya. (1986). Relaciones estructurales entre pastores y agricultores de un distrito altoandino en el sur del Perú. En Shozo Masuda (ed.), *Etnografía e historia del mundo andino: Continuidad y cambio*. Tokio: Universidad de Tokio. Pp. 141 – 190.

Isbell, Billie Jean. (1978). *To defend ourselves: Ecology ad ritual in an Andean village*. Austin: Institute of Latin American Studies – The University of Texas at Austin.

Izaguirre, Ander. (2017). *Potosí*. Madrid: Libros del K.O.

Jiménez Borja, Arturo. (1973). *Imagen del mundo aborígen*. Lima: Editorial Jurídica.



Jodłowska, Elżbieta i Mirosław Mąka. (2016). *Pishtaco. Fenomen symbolizacji traumy kulturowej w społecznościach andyjskich*. Kraków: Nomos.

Jodłowska, Elżbieta y Mirosław Mąka. (2019). La figura del pishtaco andino como expresión simbólica de trauma social, aculturación y conflicto (ss. XVI – XXI). *Estudios Latinoamericanos*, n° 39. Pp. 131 – 141.

Jones, Howard Mumford. (1974). *Revolution & Romanticism*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Kantorowicz, Ernst H. (1997 [1957]). *The King's two bodies. A study in medieval political theology*. With a new preface by William Chester Jordan. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Kapsoli, Wilfredo. (1991). Los *pishtacos*: degolladores degollados. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Tomo 20, n° 1. Pp. 61 – 77.

Kapsoli, Wilfredo. (1998). Los discursos de la conversión. En Carrillo, Santiago *et al.* (eds.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la Historia*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. Pp. 247 – 267.

Kato, Takahiro. (2005). El pishtaco como intermediario entre la comunidad y la ciudad en el mundo andino. En Tomoeda, Hiroyasu y Luis Millones (comps.), *Pasiones y desencuentros en la cultura andina*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. Pp. 99 – 126.

Kauffmann Roig, Federico. (1991). El mito de Qoa y la divinidad universal andina. En Ziolkowski (1991: 1 – 34).

Kelly, John. (2005). *The Great Mortality: An intimate history of the Black Death, the most devastating plague of all time*. New York: Harper Collins.

Kemper Columbus, Claudette. (1995). Madre-padre-criatura: El dios andino transcorriente, Wiracocha. *Anthropologica*, vol. XIII, n° 13. Pp. 55 – 79.

Kemper Columbus, Claudette. (1996). La semiótica del caos del culto al agua en contextos andinos clásicos: Términos que denominan zonas de convergencia / divergencia / emergencia. *Anthropologica*, vol. XIV, n° 14. Pp. 143 – 160.

Kemper Columbus, Claudette. (1997). Dos ejemplos de pensamiento andino no-lineal: Los zorros de Arguedas y la *illa* andina. *Anthropologica*, vol. XV, n° 15. Pp. 195 – 216.

Kemper Columbus, Claudette. (2007). *Andean archi-texts: Wordplay and the Sacred in the Andes*. Lima: Sociedad Geográfica de Lima.

Klaiber S.J., Jeffrey. (1982). Religión y justicia en Túpac Amaru. *Allpanchis Phuturinga*, N° 19. Pp. 173 – 186.

Klumpp, Kathleen M. (1974). El retorno del Inga: Una expresión ecuatoriana de la ideología mesiánica andina. *Cuadernos de Historia y Arqueología*, n°41. Pp. 99-135.

Koselleck, Reinhart. (1993 [1979]). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Traducción de Norberto Smilg. Barcelona: Paidós.

Kuethé, Allan J. y Kenneth J. Andrien. (2018 [2014]). *El mundo atlántico español durante el siglo XVIII. Guerra y reformas borbónicas*. Traducción de Lourdes Ramos Kuethé. Bogotá: Banco de la República – Universidad del Rosario.

Kuon Arce, Elizabeth y Jorge A. Flores Ochoa (1993). Santiago en los Andes peruanos. En VV.AA. (1993: 239-252).

Kurtz, Leonard Paul. (1934). *The Dance of Death and the macabre spirit in European literature*. New York: Columbia University Press

Laffan, Michael and Max Weiss (eds.). (2012). *Facing Fear: The history of an emotion in global perspective*. Princeton: Princeton University Press.

Lamas, Andrés. (1849). *Colección de memorias y documentos para la historia y la geografía de los pueblos del Río de la Plata*. Montevideo: Imprenta del Comercio del Plata.

Landavazo, Marco Antonio. (2001). *La máscara de Fernando VII: Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808 – 1822*. México: El Colegio de México – Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo – El Colegio de Michoacán.

Landes, Richard. (2011). *Heaven on Earth: The varieties of the Millennial Experience*. Oxford: Oxford University Press.

Laqueur, Walter. (1976). *Guerrilla: A historical and critical study*. Boston: Little, Brown and Company.

Lara Cisneros, Gerardo (coord.). (2016). *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*. México: UNAM – Colofón.

La Riva González, Palmira. (2005). Las representaciones del *animu* en los Andes del sur peruano. *Revista Andina*, n° 41. Pp. 63 – 86.

Lederer, David. (2012). Fear of the Thirty Years War. En Laffan y Weiss (2012: 10 – 30).

Legast, Anne. (2000). La figura serpentiforme en la iconografía muisca. *Boletín del Museo del Oro*, No. 46. <http://www.banrep.gov.co/museo/boletin>. Consultado el 26 de mayo de 2013.

León-Portilla, Miguel; Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y Jorge Klor de Alva (eds.). (1992). *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol. 1: Imágenes interétnicas*. Madrid: Siglo XXI de España – Junta de Extremadura.

Levene, Mark and Peny Roberts (eds.). (1999). *The massacre in History*. New York: Berghahn Books.

Levene, Mark. (1999). Introduction. En Levene y Roberts (1999: 1 – 38).

Levi, Carlo. (2005 [1945]). *Cristo se detuvo en Éboli*. Traducción de Carlos Manzano. Madrid: Gadir.

Lewin, Boleslao. (1957 [1943]). *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación hispanoamericana*. Buenos Aires: Librería Hachette.

Lienhard, Martin. (1998). Pachakutiy taki: Canto y poesía quechua de la transformación del mundo. *Oralidad*, n° 9. Pp. 30 – 41.

Lienhardt, Peter. (1975). The interpretation of rumour. En Beattie, J. H. M. and R. G. Lienhardt (eds.), *Studies in social anthropology: Essays in memory of E. E. Evans-Pritchard by his former Oxford colleagues*. Oxford: Oxford University Press. Pp. 105 – 131.

Limón Olvera, Silvia. (2017). Centellas sagradas. El culto al rayo en los Andes centrales. *Latinoamérica* n° 65. Pp. 107 – 132.

Lindqvist, Ursula. (2016). *Roy Andersson's Songs from the Second Floor: contemplating the art of existence*. Seattle: University of Washington Press.

Lira, Jorge A. y Mario Mejía Huamán. (2008). *Diccionario quechua – castellano, castellano – quechua*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

Lituma Agüero, Leopoldo. (2011). *El verdadero rostro de Túpac Amaru (Perú, 1969 – 1975)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Pakarina Ediciones.

Lizárraga Ibáñez, Manuel Antonio. (2010). Los queros coloniales y el imaginario clásico y renacentista. Tesis de Maestría en Estudio Latinoamericanos. Santiago: Universidad de Chile – Facultad de Filosofía y Humanidades.

Loaiza Amaut, Leonor. (1956). Caminos y moradas de Ultratumba. *Archivos peruanos de folklore*; Año II, n° 2. Pp. 91 – 96.

López – Austin, Alfredo y Luis Millones. (2008). *Dioses del Norte, dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

López-Baralt, Mercedes. (1998 [1987]). *El retorno del Inca Rey: Mito y profecía en el mundo andino*. San Juan: Editorial Plaza Mayor.

López-Baralt, Mercedes. (2005). *Para decir al Otro: Literatura y antropología en nuestra América*. Madrid: Iberoamericana – Vervuert.

López-Baralt, Mercedes. (2012). José María Arguedas, poeta y mitógrafo. *América sin nombre*; n° 17. Pp. 25 – 35.

López-Baralt, Mercedes. (2014 [1987]). *El retorno del Inca Rey: Mito y profecía en el mundo andino*. La Paz: Ministerio de Empleo, Trabajo y Previsión Social. [http://www.mintrabajo.gob.bo/Upload/Lecturas/BIBLIO/Biblio\\_48.pdf](http://www.mintrabajo.gob.bo/Upload/Lecturas/BIBLIO/Biblio_48.pdf) (Consultado el 24 de marzo de 2017.)

Lorente Fernández, David. (2011). La violencia del Estado como *chiaraje* o guerra ritual: Una interpretación cosmológica de la lucha del ejército contra los quechuas de Sicuani, en el Sur del Perú. *Revista Española de Antropología Americana*, n° 41. Pp. 547 – 554.

Loy, Jane M. [Rausch, Jane.] (1981). Forgotten Comuneros: The 1781 revolt in the llanos of Casanare. *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 61, N° 2. Pp. 235 – 257.

Lucena Samoral, Manuel (ed.). (1984). *Tres historias testimoniales sobre la revolución comunera*. Bogotá: Banco de la República.

Lynch, John. (1973). *The Spanish-American revolutions, 1808 – 1826*. New York: Norton.

MacCormack, Sabine. (1988). *Pachacuti*: Miracles, punishments, and Last Judgement: Visionary past and prophetic future in early colonial Peru. *The American Historical Review*, vol. 43, n° 4. Pp. 960 – 1006.

MacCormack, Sabine. (1991). *Religion in the Andes: Vision and imagination in early colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.

Macera, Pablo. (1975). *Retrato de Túpac Amaru*. Lima: Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones de la Universidad Nacional de San Marcos.

Macera, Pablo. (2009a [1975]). Retrato de Túpac Amaru. En Pinto, Miguel (comp.), *Trincheras y fronteras del arte popular peruano. Ensayos de Pablo Macera*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. Pp. 15 – 22.

Macera, Pablo. (2009b [1999]). El Amaru-teja. Nueva ascensión de un dios andino. En Pinto, Miguel (comp.), *Trincheras y fronteras del arte popular peruano. Ensayos de Pablo Macera*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. Pp. 409 – 422.

Macera, Pablo. (2009c [2007]). Túpac Amaru San Isidro Pentecostés. En Pinto, Miguel (comp.), *Trincheras y fronteras del arte popular peruano. Ensayos de Pablo Macera*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. Pp. 547 – 552.

Madrazo, Guillermo. (2001). Túpac Amaru. La rebelión, Dios y el Rey. *Andes: Antropología e Historia*, n° 12. Pp. 39 – 82.

Majluf, Natalia. (2015). Manuela Tupa Amaro, Ñusta. En Kusuniki Rodríguez, Ricardo (ed.), *La colección Petrus y Verónica Fernandini. El arte de la pintura en los Andes*. Lima: Museo de Arte de Lima – MALI. Pp. 169 – 185.

Málaga Núñez-Zeballos, Alejandro. (2005). El solimán, solución para la deshonra y el matrimonio: Envenenamientos en Arequipa del siglo XVI. En Tomoeda, Hiroyasu y Luis Millones (comps.), *Pasiones y desencuentros en la cultura andina*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú. Pp. 31 – 42.

Maloney, Clarence (ed.). (1976). *The evil eye*. New York: Columbia University Press.

Mamani Condori, Carlos. (1992). *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*. Chukiyawa (La Paz): Aruwiwiri.

Mamián Guzmán, Dúmer. (1996). Los Pastos. En VV.AA., *Geografía humana de Colombia*. Tomo IV, Vol. I: *Región Andina Central*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Manga Quispe, Eusebio. (2015). Yanankuna (en sustitución de “yanacuna”): nombre de origen prehispánico y su etimología. Ms.

[https://www.academia.edu/9549100/Yanankuna\\_en\\_sustituci%C3%B3n\\_de\\_yanacuna\\_nombre\\_de\\_origen\\_prehisp%C3%A1nico\\_y\\_su\\_etimolog%C3%ADa](https://www.academia.edu/9549100/Yanankuna_en_sustituci%C3%B3n_de_yanacuna_nombre_de_origen_prehisp%C3%A1nico_y_su_etimolog%C3%ADa). Consultado el 16 de julio de 2016.

Mannheim, Bruce. (2015). La historicidad de imágenes oníricas sudperuanas. *Letras*, vol 86, n°123. Pp. 5 – 48.

Mannheim, Bruce and Guillermo Salas Carreño. (2015). Wak’as: Entifications of the Andean Sacred. En Bray (2015a: 47 – 72).

Manríquez S., Viviana. (1999). El término *Ylla* y su potencial simbólico en el *Tawantinsuyu*. Una reflexión acerca de la presencia inca en Caspana (río Loa, desierto de Atacama). *Estudios Atacameños*, n° 18. Pp. 107 – 118.

Mantel, Hilary. (2012). *Bring up the bodies*. New York: Henry Holt and Company.

Mantel, Hilary. (2020). *The Mirror & The Light*. New York: Henry Holt and Company.

Marchena Fernández, Juan. (2005). Al otro lado del mundo. Josef Reseguín y su “generación ilustrada” en la tempestad de los Andes. 1781 – 1788. *Tiempos de América*, n° 11. 49 – 111.

Marchena Fernández, Juan. (2013). Ilustración y represión en el mundo andino 1780 – 1795. El sangriento camino al corazón de las tinieblas. [https://www.academia.edu/11831740/Ilustraci%C3%B3n\\_y\\_represi%C3%B3n\\_en\\_el\\_mundo\\_andino\\_1780-1795.\\_EL\\_SANGRIENTO\\_CAMINO\\_AL\\_CORAZON\\_DE\\_LAS\\_TINIEBLAS](https://www.academia.edu/11831740/Ilustraci%C3%B3n_y_represi%C3%B3n_en_el_mundo_andino_1780-1795._EL_SANGRIENTO_CAMINO_AL_CORAZON_DE_LAS_TINIEBLAS).

Consultada el 3 de noviembre de 2018.

Marett, Robert Ranulph. (1914.) *The threshold of religion*. Second edition revised and enlarged. New York: The Macmillan Company.

Marín-Dale, Margarita B. (2016). *Decoding Andean mythology*. Salt Lake City: The University of Utah Press.

Márquez Villanueva, Francisco. (2004). *Santiago: Trayectoria de un mito*. Prólogo de Juan Goytisolo. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Martines, Lauro. (2013). *Furies: War in Europe. 1450 – 1700*. New York: Bloomsbury Press.

Martínez Gabriel. (1983) Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 69. pp. 85- 115.

Martínez C., José Luis. (1988). Kurakas, rituales e insignias: Una proposición. *Histórica*. Vol. 12, n° 1. Pp. 61 – 74.

Martínez C., José Luis. (2009). Registros andinos a margen de la escritura: El arte rupestre colonial. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*. Vol. 14, n° 1. Pp. 9 – 35.

Martínez C., José Luis y Paula Martínez S. (2013). Narraciones andinas coloniales. Oralidad y visualidad en los Andes. *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 99, n° 2. <http://jsa.revues.org/12858#ftn44>. Consultado el 8 de febrero de 2016.

Martínez C., José Luis; Carla Díaz; Constanza Tocornal y Verónica Arévalo. (2014). Comparando las crónicas y los textos visuales Andinos. Elementos para un análisis. *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, vol. 46, n° 1, pp. 91-113.

Martínez Quijano, Natalia Carolina. (2014). ¡Anote la fecha! Cuentos de enamorados, vuelta algunas formas de suerte en Aldana — Nariño. Tesis de pregrado en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Martínez Sagredo, Paula; Álvaro Ojalvo Pressac y Carla Díaz Durán. (2011). La construcción de la figura de Pachacuti Inca Yupanqui en textos coloniales (1534 – 1615). *Diálogo Andino*, n° 37. Pp. 87 – 103.

Marzal, Manuel (ed.) (1994). *El rostro indio de Dios*. México: Centro de Reflexión Teológica – Universidad Iberoamericana.

Mauss, Marcel. (1924). In Memoriam : L'œuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs. *L'Année Sociologique*. Nouvelle série, Tome I. pp. 15 – 29.

Mauss, Marcel. (1978 [1931]). Sobre una categoría del espíritu humano: La noción de persona y la noción del “yo”. En M. Mauss, *Sociología y Antropología*. Traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Tecnos. Pp. 309 – 333.

Mauss, Marcel. (2009 [1924]). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Traducción de Julia Bucci. Buenos Aires: Katz.

Mayta Medina, Faustino. (1971). La cosecha del maíz en Yucay. *Allpanchis Phuturinga*, n° 3. Pp. 101 – 111.

Mazzotti, José Antonio. (2005). Garcilaso en el Inca Garcilaso: Los alcances de un nombre. *Lexis*. Vol. XXIX; n° 2. Pp. 179 – 219.

McCarthy, Cormac. (2010 [1985]). *Blood Meridian, or the Evening Redness in the West*. New York: Modern Library.

McCarthy, Cormac. (2016 [1985]). *Meridiano de sangre*. Traducción de Luis Murillo Fort. Barcelona: Penguin – Random House.

McFarlane, Anthony. (1997). *Colombia antes de la Independencia: Economía, sociedad y política bajo el dominio borbón*. Traducción de Hernando Valencia Goelkel y Nicolás Suescún. Bogotá: Banco de la República – El Áncora Editores.



Medina, José Toribio. (1904). *La imprenta en Lima (1584 – 1824)*. Tomo I. Santiago de Chile: Impreso y grabado en casa del Autor.

Medina Portilla, Facundo y Sebastián Cohen. (2009). El tinku: Escenario cultural de la violencia ritualizada. *Antropolítica: Revista contemporánea de Antropología*, n° 26. Pp. 205 – 218.

Medinacelli G., Ximena. (2012). Bertonio y el mito de Tunupa. *Ciencia y Cultura*, n° 28. Pp. 133 – 151.

Meisel, Martin. (2016). *Chaos imagined: Literature, Art, Science*. New York: Columbia University Press.

Melo Rodríguez, Johann Sebastián. (2017). Varios retratos de Ambrosio Pisco en la insurrección comunera de 1781. Tesis de pregrado en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Mendelsohn, Daniel. (2006). *The lost: A search for six of six million*. New York: HarperCollins.

Mendivil, Julio. (1999). Sobre el morfema quechua 'huay' y su relación con el concepto de música en la cultura andina. *Revista del Instituto Superior de Música – UNL*, n° 6. Pp. 10 – 29.

Meneses, Georgina. (1992). *Tradición oral en el imperio de los incas: Historia, religión y teatro*. San José : Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Mercier – Faivre, Anne Marie et Chantal Thomas (eds.). (2008). *L'Invention de la Catastrophe au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Postface de Jean-Pierre Dupuy. Genève : Libraire Droz.

Meyer, Jean (coord..). (1992). *Tres levantamientos populares: Pugachóv, Túpac Amaru, Hidalgo*. México: Centre d'Etudes Mexicaines et Centramericaines – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Meyerson, Julia. (1990). *Tambo: Life in an Andean village*. Austin, Texas: University of Texas Press.

Millones, Luis (comp.). (1990). *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el taki onqoy. Siglo XVI*. Lima: IEP – SPP.

Millones, Luis. (1987). *Historia y poder en los Andes centrales*. Madrid: Alianza.

Millones, Luis. (1992). *Actores de altura: Ensayos sobre el teatro popular andino*. Lima: Editorial Horizonte.

Millones, Luis. (2002). *Las confesiones de don Juan Vásquez*. Transcripción paleográfica de Laura Gutiérrez. Lima: IFEA – Pontificia Universidad Católica del Perú.

Millones, Luis (estudio preliminar). (2007). *Taki Onqoy: De la enfermedad del canto a la epidemia. Fuentes para el estudio de la Colonia*. Santiago; Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Millones, Luis y Renata Mayer. (2017). *Santiago Apóstol combate a los moros en el Perú*. Barcelona: Taurus.

Millones, Luis y Hiroyasu Tomoeda. (2011). *La cruz del Perú*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Mills, Kenneth. (1997). *Idolatry and its enemies: Colonial and Andean religion and extirpation, 1640 – 1750*. Princeton: Princeton University Press.

Mitchell, William P. (1991). *Peasants on the edge: Crop, cult, and crisis in the Andes*. Austin, Texas: Texas University Press.

Molina, Cristóbal de. (2010 [ca. 1575]). *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Edición de Paloma Jiménez del Campo. Transcripción de Paloma Cuenca Muñoz. Coordinación de Esperanza López Parada. Frankfurt am Main, Madrid: Vervuert – Iberoamericana.

Molina Martínez, Miguel. (1991). *La leyenda negra*. Madrid: Nerea.

Molinié Fioravantii, Antoinette. (1988). Sanglantes et fertiles frontières. À propos des batailles rituelles andines. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 74. pp. 48-70

Molinié Fioravantii, Antoinette. (1991). Sebo bueno, indio muerto: La estructura de una creencia andina. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Tomo 20, n° 1. Pp. 79 – 92.

Molinié Fioravanti, Antoinette. (2003). El toro y el cóndor en lidia: Una corrida en los Andes peruanos. En García-Baquero-González, Antonio y Pedro Romero de Solís (eds.), *Fiestas de toros y sociedad*. Sevilla: Universidad de Sevilla. pp. 495 - 513

Monterrosa Prado, Mariano y Leticia Talavera Solórzano. (2002). *Las devociones cristianas en México, en el cambio del milenio*. México : Plaza & Valdés – CONACULTA – INAH.

Montes Ruiz, Fernando. (1984). *La máscara de piedra: Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Comisión Episcopal de Educación – Secretariado Nacional para la Acción Social - Editorial Quipus

Montibeller Ardiles, Moraima. (2008). Chicha, vitalidad en los Andes. En León, Rafo (ed.), *Chicha peruana: Una bebida, una cultura*. Fotografías de Billy Hare. Lima: Universidad San Martín de Porres. Pp. 76 – 123.

Montoya, Rodrigo; Edwin Montoya y Luis Montoya (comps. y eds.). (1987). *Urqkunapa yawarnin. La sangre de los cerros. Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú*. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales – Mosca Azul Editores – Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Moreno Yáñez, Segundo E. (2014 [1976]). *Sublevaciones indígenas en la audiencia de Quito*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Corporación Editora Nacional.

Moreno Yáñez, Segundo E. (2017). *Simbolismo y ritual en las sublevaciones indígenas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador – Corporación Editora Nacional.

Morong Reyes, Germán. (2020). Tensiones histórico-antropológicas: A propósito de *La utopía tupamarista* de Jan Szemiński. Perú Siglo XVIII. *Sur y Tiempo. Revista de Historia de América*, n° 1. Pp. 1 – 19.

Morote Best, Efraín. (1988). *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

Moulian, Rodrigo; María Catrileo, Felipe Hasler y Jacqueline Caniguan. (2018). Resonancias de la luz en las lenguas centro y sur andinas: un estudio de correlaciones en constelaciones semióticas amerindias del brillo. *Onomázein*, n°42. Pp. 125 – 152.

Mujica Pinilla, Ramón. (2003). Identidades alegóricas: Lecturas iconográficas del barroco al neoclásico. En VV.AA., *El barroco peruano*. Lima: Banco del Crédito. Pp. 251 – 345.

Muñoz Bernand, Carmen. [Bernand, Carmen] (1986). *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los Renacientes de Pindilig*. Quito: Abya-Yala.

Muñoz Morán, Óscar. (2020). *Ánima, cuerpo y movimiento en los sueños andinos. Temas Americanistas*, n° 45. Pp. 28 – 48.

Muñoz Morán, Óscar (coord.). (2021). *Andes. Ensayos de etnografía teórica*. Madrid: Nola.

Müller, Thomas y Helga Müller. (1984). Cosmovisión y celebraciones del mundo andino, a través del ejemplo de la comunidad de Q'ero (Paucartambo). *Allpanchis Phuturinga*, n° 23. Pp. 161 – 176.

Murakami, Haruki. (2018). *La muerte del comendador. Libro I*. Traducción del japonés de Fernando Cordobés y de Yoko Ogihara. Barcelona: Tusquets.

Murúa, Martín de. (2001 [1590 – 1602]). *Historia general del Perú*. Edición de Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: Dastin.

Napier, A. David. (1986). *Masks, transformation, and paradox*. Foreword by Rodney Needham. Berkeley, California: University of California Press.

Nash, June. (1979). *We eat the mines and the mines eat us: Dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. New York: Columbia University Press.

Nash, June. (2008). *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros. Dependencia y explotación en las minas de estaño bolivianas*. Traducción de Catalina Laserna. Buenos Aires: Antropofagia.

Nates Cruz, Beatriz. (2002). *De lo bravo a lo manso: Territorio y sociedad en los Andes, Macizo colombiano*. Quito: Abya-Yala.

Navarrete Linares, Federico. (2004). ¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos. En Virginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*. México: UNAM. Pp. 29 – 52.

Neubauer, Hans-Joachim. (2013). *Fama: Una historia del rumor*. Traducción de Germán Garrido Miñambres. Madrid: Siruela.

Normando Cruz, Enrique. (2007). Notas para el estudio de las rebeliones indígenas a fines del período colonial en la frontera tucumana del Chaco (1781). *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 64, n° 2. Pp. 271 – 286.

Núñez del Prado Béjar, Daisy Irene. (2008). Yanantin y masintin: La cosmovision andina. *Yachay. Revista científica de la Universidad Andina del Cusco*. Vol 1. pp.130-136

Núñez del Prado Béjar, Juan Víctor. (1970). El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú, a través de la comunidad de Qotobamba. *Allpanchis Phuturinga*, n° 2. Pp. 57 – 119.

Oakley, Francis. (2006). *Kingship: The politics of enchantment*. Oxford: Wiley – Blackwell.

Obeyesekere, Gananath. (1997). *The apotheosis of Captain Cook. European mythmaking in the Pacific. With a new afterword by the author*. Princeton: Princeton University Press.

Ocampo, Baltasar de. (1906 [1611]). Descripción y sucesos históricos de la provincia de Vilcabamba. En Maúrtua, Víctor M. (comp.), *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Tomo séptimo: Vilcabamba*. Barcelona: Henricii y Comp. Pp. 306 – 344.

O'Brien, Tim. (2011). *Las cosas que llevaban los hombres que lucharon*. Traducción de Elvio E. Gandolfo. Barcelona: Anagrama.

Oliveira Cezar, Filiberto. (1892). *Leyendas de los indios quichuas*. Buenos Aires: Casa editora ...de Jacobo Peuser.

Oman, Charles W. C. (1918). Presidential address. *Transactions of the Royal Historical Society*. Fourth Series, Vol. 1. Pp. 1 - 27

Omer, Aurélie. (2013). Le mythe andin d'Inkarri: catalogue raisonné des versions du corpus et analyse. Thèse de Doctorat en Langues et littératures romanes, spécialité espagnol. Poitiers: Université de Poitiers.

O'Phelan Godoy, Scarlett. (1995). *La gran rebelión de los Andes: De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

O'Phelan Godoy, Scarlett. (2005). La construcción del miedo a la plebe en el siglo XVIII a través de las rebeliones sociales. En Rosas Lauro (2005: 123 – 138).

O'Phelan Godoy, Scarlett. (2012 [1988]). *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700 – 1783*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos – IEP.

O'Phelan Godoy, Scarlett. (2018). ¿Por qué se silenciaron los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega luego de la gran rebelión de Túpac Amaru II? En Forniés Casals, José Francisco; Paulina Numhauser y Moisés Orfali (eds.), *Escrituras silenciadas: Heterodoxias y disidencias en la península ibérica y América*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá. Pp. 53 – 68.

Orche, Enrique y María del Pilar Amaré. (2001). El mito del Tío de las minas bolivianas: ¿Fenómeno colonia o republicano? *Valorización de contextos geomineros en el contexto de los geoparques. Libro de Actas del XII Congreso sobre Patrimonio Geológico y Minero*. La Pobra de Segur: SEDPGYM. Pp. 507 – 538.

Orlove, Benjamin. (1994). Sticks and stones: Ritual battles and play in the Southern Peruvian Andes. En Poole, Deborah (ed.), *Violence, power, and cultural identity in the High Provinces of Southern Peru*. Boulder, Colorado: Westview Press. Pp. 133 – 164.

O'Rourke, Shane. (2007). *The Cossacks*. Manchester: Manchester University Press.

Orr D., Carolina y Betsy Wrisley. (1965). *Vocabulario quichua del oriente del Ecuador*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano en cooperación con el Ministerio de Educación Pública.

Ortiz, Sergio Elías. (1974 [1958]). *Agustín Agualongo y su tiempo*. Bogotá: Banco Popular.

Ortiz Hernández, Natalia. (2009). El conquistador infiel. Las formas de Santiago apóstol en los Andes centrales durante la colonia. *Maguaré*, n° 23. Pp. 265 – 301.

Ortiz Hernández, Natalia. (2011). Chancuco, aguardiente y trampa: Una etnografía de Aldana (resguardo indígena de Pastás). Tesis de pregrado en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Ortiz Hernández, Natalia. (2016). ¡Que alcance para todos! Comida y *fuera* en los Andes (pueblo de los pastos). Tesis de Maestría en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Ortiz Rescaniere, Alejandro. (1973). *De Adaneva a Inkarrí: Visión indígena del Perú*. Lima: Ediciones Retablo de Papel.

Ortiz Rescaniere, Alejandro. (1980). *Huarocharí, 400 años después*. Lima: Pontificia Universidad Católica Perú.

Ortiz Rescaniere, Alejandro. (1982). El tratamiento del tiempo en los mitos andinos. *Debates en Antropología*, n° 8. Pp. 66 – 76.

Ortiz Rescaniere, Alejandro. (1993). El Inca y los amores extraordinarios. En Gossen *et al.* (1993: 119 – 145).

Osborn, Ann. (1995). *Las cuatro estaciones: Mitología y estructura social entre los U'wa*. Traducción de Fabricio Cabrera Micolta. Bogotá: Banco de la República.

Osejo Coral, Edmundo y Álvaro Flores Rosero. (1997.). *Rituales y sincretismo en el resguardo indígena de Ipiiales*. Quito: Abya-Yala.

Ossio, Juan M. (ed.) (1973). *Ideología mesiánica en el mundo andino*. Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima: Gráfica Morson.

Ossio, Juan M. (1984). El mito de Inkarrí narrado por segunda vez diez años después. *Anthropologica*, vol. 2, n° 2. Pp. 169 – 194.

Ossio, Juan M. (2000). Inkarrí y el mesianismo andino. En Navarrete Linares, Federico y Guilhem Olivier (eds.), *El héroe entre el Mito y la Historia*. México: UNAM – Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. Pp. 181 – 213.

Ossio, Juan M. (2016). Aproximaciones alrededor de la naturaleza divina del Inca. En Curatola Petrocchi y Szemiński (2016: 21 – 88).

Otto, Rudolf. (2004 [1917]). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Verlag C. H. Beck.

Otto, Rudolf. (2007 [1917]). *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducción de Fernando Vela. Madrid : Alianza.

Oviedo, Ricardo. (2001). *Los Comuneros del Sur : Levantamientos populares del siglo XVIII*. San Juan de Pasto : Editorial de Nariño.

Pacheco Ibarra, Juan José. (2010). La honda y los mitos andinos. Siglos XVI y XVII. <http://historiadelperu.blogspot.com.co/2010/12/la-honda-y-los-mitos-andinos-siglos-xvi.html>. Consultada el 24 de septiembre de 2015.

Palacios, Félix. (1763). *Palestra Pharmacéutica Chymico-galénica...* Madrid: Por Joachin Ibarra.

Palma, Ricardo. (1957 [1872 – 1896]). *Tradiciones peruanas. Completas*. Madrid: Aguilar.

Palmiero, Tiziana. (2011). Tupamaro de Caxamarca: Tonadas sobre la muerte del Inca Atahualpa contenidas en el código Martínez Compañón (1782 – 85). *Revista Musical Chilena*, n° 216. Pp. 8 – 33.

Palomino Flores, Salvador. (1984). *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua. “La complementariedad de los opuestos en la cultura andina”*. Lima: Editorial Pueblo Indio.

Páramo Bonilla, Carlos Guillermo. (2008). “Un monstruo absoluto”: Armando Normand y la sublimidad del mal. *Maguaré*. N° 22. pp. 43 – 91.

Páramo Bonilla, Carlos Guillermo. (2009). *Lope de Aguirre, o la vorágine de Occidente. Selva, mito y racionalidad*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Páramo Bonilla, Carlos Guillermo. (2010b). Los miedos en la Independencia. En Pablo Rodríguez Jiménez (ed.), *Historia de la Independencia de Colombia*. Tomo 2: *Vida cotidiana y cultura material de la Independencia*. Bogotá: Alta Consejería Presidencial para el Bicentenario de la Independencia. pp. 160 – 174.

Páramo Bonilla, Carlos Guillermo. (2011a). El corrido del minero: Hombres y guacas en el Occidente de Boyacá. *Maguaré*. N° 25. pp. 25 – 109.

Páramo Bonilla, Carlos Guillermo. (2011b). Aguirre y Pedrarias: Diferencias sobre el hombre armado. En Vignolo, Paolo y Virgilio Becerra (eds.), *Tierra Firme: El Darién en el imaginario de los conquistadores*. Bogotá: ICANH – Universidad Nacional de Colombia. 2011. pp. 161 – 180.

Páramo Bonilla, Carlos Guillermo. (2012). Cinco personajes en *La vorágine*: Tipos, Mito e Historia de la Amazo-orinoquia. En Correa Rubio, François; Jean-Pierre Chaumeil y Roberto



Pineda Camacho (eds.), *El aliento de la memoria: Antropología e Historia en la Amazonía Andina*. Bogotá: CNRS – IFEA – Universidad Nacional de Colombia. Pp. 208 – 258.

Paret, Peter. (1997). *Imagined battles: Reflections of War in European Art*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Parker, Geoffrey. (1989). *España y la rebelión de Flandes*. Traducción de Gonzalo Gil Catalina y José Luis Gil Aristu. Madrid: Nerea.

Parker, Geoffrey. (ed.). (2003). *La Guerra de los Treinta Años*. Traducción [muy deficiente] de Daniel Romero Álvarez. Madrid: Antonio Machado.

Pato Pantoja, Jorge Alfonso. (2013). *Pachakuti: El origen de las autonomías indígenas en Bolivia*. Tesis de Licenciatura en Relaciones Internacionales. México: Universidad Nacional Autónoma Metropolitana.

Paustovski, Konstantin. (1970). *Historia de una vida*. Traducción de Angel C. Tomás. Barcelona: Bruguera.

Pease García-Yrigoyen, Franklin. (1973). *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul Editores.

Pease García-Yrigoyen, Franklin. (1991). *Los últimos incas del Cuzco*. Madrid: Alianza.

Pease García-Yrigoyen, Franklin. (2012 [1974]). Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811). *Los Incas en la Colonia: Estudios sobre los siglos XVI, XVII y XVIII en los Andes*. Lima: Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú – Ministerio de Cultura. Pp. 345 – 348.

Pease García-Yrigoyen, Franklin. (2012 [1984]). Antecedentes mesiánicos al alzamiento de los Tupa Amaro. *Los Incas en la Colonia: Estudios sobre los siglos XVI, XVII y XVIII en los Andes*. Lima: Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú – Ministerio de Cultura. Pp. 319 – 343.

Perceval, José María. (2017). *El terror y el terrorismo. Cómo la humanidad ha gestionado sus miedos*. Madrid: Cátedra.

Pérez Galdós, Benito. (2016 [1873]). *Trafalgar*. Edición de Julio Rodríguez Puértolas. Madrid: Cátedra.

Pérez Guartambel, Carlos. (2010). *Justicia indígena*. Cuenca: Universidad de Cuenca, Facultad de Jurisprudencia – Colegio de Abogados del Azuay.

Perugache Salas, Jorge Andrés. (2008). “No somos venideros. Somos originarios, somos jenoyes”: La reconstitución del cabildo y resguardo indígena de Jenoy (Nariño). Tesis de pregrado en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Phelan, John Leddy. (1978). *The People and the King: The Comunero revolution in Colombia, 1781*. Madison, Wisconsin The University of Wisconsin Press.

Phelan, John Leddy. (2009 [1978]). *El pueblo y el rey: La revolución comunera en Colombia, 1781*. Traducción de Hernando Valencia Goelkel. Bogotá: Universidad del Rosario.

Pizarro, Pedro. (1986 [1571]). *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Edición y consideraciones preliminares de Guillermo Lohmann Villena, y nota de Pierre Duviols. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Plamper, Jan and Benjamin Lazier (eds.). (2012) *Fear across the disciplines*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Platón (1952 [1925; rev. 1937]). *Laches – Protagoras [380 a.C] – Meno – Euthydemus*. English translation by W. R. M. Lamb, M.A. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press – London: William Heinemann Ltd.

Platón (1985). Protágoras. En *Diálogos I*. Traducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Gredos.

Platt, Tristan y Pablo Quisbert. (2010). Tras la huella del silencio: Potosí, los incas y Toledo. *RUNA*, vol. XXXI, n° 2. Pp. 115 – 152.

Platt, Tristan. (1986). Mirrors and maize: The concept of yanantin among the Macha of Bolivia. En Murra, John V.; Nathan Wachtel, and Jaques Revel (eds.), *Anthropological History of Andean polities*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 228-259

Platt, Tristan. (1988). Pensamiento político aymara. En Albó (1988: 365 – 443).

Platt, Tristan. (1997). El sonido de la luz. Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua. En Thérèse Bouysse-Cassagne (ed. y comp.), *Saberes y memorias en los Andes. In memoriam Thierry Saignes*. Lima: CREDAL – IFEA. Pp. 401 – 433.

Platt, Tristan. (2001). El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes. *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LVIII, n° 2. Pp. 633 – 678.

Platt, Tristan. (2010). Desde la perspectiva de la isla. Guerra y transformación en un archipiélago vertical andino: Macha (norte de Potosí, Bolivia). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, n° 42. Pp 297 – 324.

Polia Meconi, Mario. (1996a). Siete cartas inéditas del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1611 – 1613): Huacas, mitos y ritos andinos. *Anthropologica*, vol. 14, n° 14. Pp. 209 – 259.

Polia Meconi, Mario. (1996b). “*Despierta, remedio, cuenta...*”: *Adivinos y médicos del Ande*. Lima: Pontificia Universidad Católica.

Polia Meconi, Mario. (1999). *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581 – 1752*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Polia Meconi, Mario. (2000). Shamanismo andino: Un perfil cultural. En Alva, Walter; Mario Polía, Fabiola Chávez, Luis Hurtado, *Shamán: La búsqueda*. Córdoba: Imprenta San Pablo. Pp. 45 – 133.

Ponce Sanginés, Carlos. (1969). *Tunupa y Ekako. Estudio arqueológico acerca de las efigies precolombinas de dorso adunco*. Con la colaboración d Gregorio Cordero Miranda. La Paz: Academia Nacional de Ciencias de Bolivia.

Portillo Valdés, José M. (2006). *Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispánica*. Madrid: Marcial Pons.

Portocarrero, Gonzalo. (2012). *Profetas del odio. Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Price, Anthony. (2010 [1974]). *Other paths to glory*. London : Weidenfeld & Nicholson

Quevedo Hidalgo, Helka Alejandra, *et al.* (2014). *Textos corporales de la crueldad. Memoria histórica y antropología forense*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Quiguntar Cuatín, Yorely Viviana. (2020). Los castillos: Santos, fiesteros y crianzas en los Pastos- Resguardo de Guachucal –Nariño. Tesis de grado en Antropología. Manizales: Universidad de Caldas.

Quijada Jara, Sergio. (1947). *La tradicional Fiesta de la Virgen de la Natividad o de Cocharcas. Sapallanga – Huancayo, Perú*. Lima: Imprenta “Atlántida”.

Quilter, Jeffrey and Gary Urton. (2002). *Narrative threads : Accounting and recounting in Andean khipu*. Austin, Texas : University of Texas Press.

Quispe-Agnoli, Rocío. (2016). *Nobles de papel: Identidades oscilantes y genealogías borrosas en los descendientes de la realeza inca*. Madrid – Frankfurt: Iberoamericana – Vervuert.

Raeff, Marc. (1972). La rebelión de Pugachov. En Forster y Greene (1972: 175 – 217).

Raimondi, Antonio. (1874). *El Perú*. Tomo I, Parte preliminar. Lima: Imprenta del Estado, Calle de la Rifa, Num. 55, por J, Enrique del Campo.

Ramírez, Susan Elizabeth. (1996). *The world upside down: Cross-cultural contact and conflict in Sixteenth-Century Peru*. Stanford, California: Stanford University Press.

Ramírez, Susan Elizabeth. (2005). *To feed and be fed: The cosmological bases of authority and identity in the Andes*. Stanford, California: Stanford University Press.

Ramos, Gabriela. (1993). Política eclesiástica y extirpación de idolatrías: Discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy. En Ramos y Urbano (1993: 137 – 168).

Ramos, Gabriela y Henrique Urbano (comps.), *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI – XVIII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Ramos López, José. (2017). Entre heridas y huellas el dolor crece: Memoria en procesos de dolor y enfermedad en Ayacucho. +*Memoria(s)*, n° 1. Pp. 19 – 39.

Randall, Robert. (1993). Los dos vasos: Cosmovisión y política de la embriaguez desde el inkanato hasta la colonia. En Saignes (1993: 73 – 112).

Rausch, Jane. (1981). *Vid. Supra*: Loy, Jane M.

Rausch, Jane. (1984). *A tropical plains frontier: The Llanos of Colombia, 1531 – 1831*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Reina, María Inés. (2010). Manifestaciones de los taitas guacas en el resguardo de Pastás. Tesis de pregrado en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Remy, María Isabel. (1991). Los discursos sobre la violencia en los Andes: Algunas reflexiones a propósito del *chiaraje*. En Urbano, Henrique (comp.) y Lauer, Mirko (ed.), *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. pp. 261 – 275.

Reyes Apaza, Fredy. (2015). La simbología totémica del torito de Pucará. <http://www.cpap.pe/node/71>. Consultado el 11 de agosto de 2020.

Ricard Lanata, Xavier. (2007). *Ladrones de sombra: El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Traducción de Sandra Recarte. Lima, Cuzco: IFEA – Centro Bartolomé de las Casas.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2011). De Tupac Katari a Evo Morales. Política indígena en los Andes. En Ticona Alejo, Esteban (comp.), *Bolivia en el inicio del Pachakuti. La larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua*. Madrid: Akal. Pp. 61 – 111.

Rivera Morato, María del Pilar. (2010). Entre el monte, el viento y la cocha: El mal aire y los espíritus del monte en el Resguardo Indígena de Pastás. Tesis de pregrado en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Rivero, Juan, S.J. (1883 [1736]). *Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Prólogo de Ramón Guerra Azuola. Bogotá: Imprenta de Silvestre y Compañía.

Rivière, Gilles. (1991). *Lik'ichiri y kharisiri...* A propósito de las representaciones del “otro” en la sociedad aymara. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Tomo 20, n° 1. Pp. 23 – 40.

Rivière, Gilles. (2004 [1995]). Camino de los muertos, camino de los vivos. Las figuras del chamanismo en las comunidades aymaras del altiplano boliviano. En Marquina Espinosa, Aurora (comp.), *El ayer y el hoy : Lecturas de antropología política*. Vol. I. : *Hacia el futuro*. Madrid : Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Robin, Corey. (2004). *Fear: The history of a political idea*. Cambridge: Cambridge University Press.

Robin Azevedo, Valérie. (2008). *Miroirs de l'autre vie : Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco, Pérou*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

Robins, Nicholas A. (1997). *El mesianismo y la rebelión indígena: La rebelión de Oruro en 1781*. Traducción de Luz Mariela Escobar R. La Paz: Hisbol.

Robins, Nicholas A. (2002). *Genocide and millennialism in Upper Peru: The Great Rebellion of 1780 – 1782*. Westport, Connecticut: Praeger.

Robins, Nicholas A. (2005). *Native insurgencies and the genocidal impulse in the Americas*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Robins, Nicholas A. (2011). *Mercury, mining, and empire: The human and ecological cost of colonial silver mining in the Andes*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Roca, Pilar. (2013). *Terror en los Andes: La violencia como sistema en el Perú Colonial*. Lima: Fondo Editorial Universidad de Ciencias y Humanidades.

Roca-Rey, Christabelle. (2016). *La propaganda visual durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968 – 1975)*. Lima: IFEA – IEP – BNP.

Roca Wallparimachi, Demetrio *et al.* (2013 [1966]). Cerámica tradicional de Cheq'a Pupuja. En Ruiz Durand (2013: 38 – 54).

Rodicio García, Sara. (1980). El sistema de parentesco inca. *Revista Española de Antropología Americana*; vol. X. pp. 183 – 254.

Rodríguez Adrados, Francisco (dir.). (1997). *Diccionario griego – español*. Vol. V. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Rodríguez García, Huáscar. (2007). Tres usos de la “mitología” andina: Wiracocha-Tunupa, la no explotación del cerro rico en Potosí y Tata Santiago. *Maguaré*, n° 21. Pp. 217 – 239.

Rodríguez Jiménez, Pablo. (2012). Miedo, religiosidad y política: A propósito del terremoto de 1812. En Tovar Zambrano, Bernardo (ed.), *Independencia: Historia diversa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Pp. 183 – 207.

Rosas Lauro, Claudia (ed.). (2005). *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima: SIDEA – Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rosas Moscoso, Fernando. (2005). El miedo en la historia: Lineamientos generales para su estudio. En Rosas Lauro (2005: 23 – 32).

Roselló F. de Moya, Pilar. (2019). *La relación Conquista y población del Pirú, fundación de algunos pueblos de Bartolomé de Segovia*. Estudio preliminar, análisis y transcripción de Pilar Roselló F. de Moya. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rösing, Ina. (1990). *Der Blitz: Drohung und Berufung. Glaube und Ritual in den Anden Boliviens*. München: Trickster Wissenschaft.

Rösing, Ina. (2006). *Los católicos paganos y el Padre Nuestro al revés: Sobre la relación del cristianismo y la religión andina*. Traducción de José Antonio Rocha. Quito: Abya-Yala.

Rösing, Ina. (2008a). *Defensa y perdición: La curación negra. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Traducción de Rafael Puente Madrid: Iberoamericana Vervuert.

Rösing, Ina. (2008b). *Cerrar el círculo: La curación gris como tránsito entre la negra y la blanca. Rituales nocturnos de curación en los Andes bolivianos*. Traducción de José Antonio Rocha y Rafael Puente. Madrid: Iberoamericana Vervuert.

Rostworowski, María. (2000 [1988]). *Estructuras andinas del poder*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Rostworowski, María. (2002 [1992]). Pachacamac y el Señor de los Milagros. *Obras completas II: Pachacamac*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Pp. 13 – 169.

Roth, Joseph. (1994a). *Werke 4: Romane und Erzählungen, 1916 – 1929*. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Fritz Hackert. Frankfurt am Main: Büchrgilde Gutenberg.

Roth, Joseph. (1994b). *Werke 5: Romane und Erzählungen, 1930 – 1936*. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Fritz Hackert. Frankfurt am Main: Büchrgilde Gutenberg.

Roth, Joseph. (2003 [1927]). *Fuga sin fin*. Traducción de Juan Luis Vermal, revisada por José Vivar. Barcelona: Acantilado.

Rowe, John Howland. (1976). El movimiento nacional inca del siglo XVIII. En Alberto Flores Galindo (ed.), *Túpac Amaru II – 1780*. Lima: Retablo de Papel. Pp. 11 - 66.

Rowe, John Howland. (1982). Genealogía y rebelión en el siglo XVIII. Algunos antecedentes de la sublevación de José Gabriel Thupa Amaro. *Histórica*, vol. VI, n°1. Pp. 65 – 85.

Rowe, John Howland. (1985). Probanza de los incas nietos de los conquistadores. *Histórica*, vol. IX, n°2. Pp. 194 – 245.

Roy, Hélène. (2010). En torno del Taqui Oncoy: Texto y contexto. *Revista Andina*, n° 50. Pp. 9 – 58.

Ruiz Durand, Jesús (ed.). (2013). *Torito, Torito de Pucará. Galería y estudios*. Lima: MINCETUR.

Saade Granados, Marta María; Carlos Guillermo Páramo Bonilla, Natalia Ortiz Hernández y Daniela Pinilla Pedraza. (2018). *Lugares sagrados: definiciones y amenazas. Prolegómenos a la elaboración de una política pública dirigida a los pueblos indígenas*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH.

Saignes, Thierry (comp.). (1993). *Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: HISBOL / IFEA.

Saignes, Thierry. (1993a). “Estar en otra cabeza”: Tomar en los Andes. En Saignes (1993: 11 – 21).

Saignes, Thierry. (1993b). Borracheras andinas: ¿Por qué los indios ebrios hablan en español? En Saignes (1993: 43 – 71).

Saint-Exupéry, Antoine. (1943). *Le Petit Prince*. New York : Reynal & Hitchcock.

Saint-Exupéry, Antoine. (1991 [1946]). *El principito*. Traducción de Bonifacio del Carril. Buenos Aires: Emecé.

Sala i Villa, Núria. (1989). *Revueltas indígenas en el Perú tardocolonial*. Tesis doctoral en Historia de América. Barcelona: Universidad de Barcelona.



Sal y Rosas, Federico. (1965). La concepción mágica de la epilepsia en los indígenas peruanos. *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latina*; N° 13. Pp. 109 – 131.

Salazar-Soler, Carmen. (1991). El *pishtaku* entre los campesinos y los mineros de Huancavelica. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Tomo 20, n° 1. Pp. 7 – 22.

Salazar-Soler, Carmen. (1997). La divinidad de las tinieblas. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Tomo 26, n° 3. Pp. 421 – 445.

Salazar-Soler, Carmen. (2002). *Anthropologie des mineurs des Andes. Dans les entrailles de la terre*. Paris: L'Harmattan.

Salazar-Soler, Carmen. (2006). *Supay Muqui: Dios del socavón. Vida y mentalidades mineras*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Salazar-Soler, Carmen. (2010). Cuando la empresa se instala, el «diablo» se muda a vivir en los socavones. *Anthropologica*, Año XXVIII, n° 28, Suplemento 1. Pp. 183 – 215.

Salazar, Hernando. (comp.) (1962). *Poesía popular*. Medellín: Ediciones Trángulo.

Salles-Reese, Veronica. (1997). *From Viracocha to the Virgin of Copacabana: Representation of the Sacred at Lake Titicaca*. Austin: University of Texas Press.

Sallnow, Michael J. (1987). *Pilgrims of the Andes: Regional cults in Cusco*. (Smithsonian series in ethnographic enquiry). Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

Salomon, Frank. (1998). How the huacas were: The language of substance and transformation in the Huarochirí Quechua manuscript. *RES: Anthropology and Aesthetics*, n° 33. Pp. 7 – 17.

Salomon, Frank. (2004). *The chord keepers: Khipus and cultural life in a Peruvian village*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

Salomon, Frank. (2018). *At the mountain's altar: Anthropology of religion in an Andean community*. London: Routledge.

Sánchez Flores, Miguel. (2016). Más allá del *Pop Achorado*: Una propuesta de relectura de los afiches de Jesús Ruiz Durand para la reforma agraria del gobierno de Juan Velasco Alvarado. Tesis de Maestría en Historia del Arte y Curaduría. Lima; Pontificia Universidad Católica del Perú.

Sánchez Garrafa, Rodolfo. (2011). Simbolismo y ritualidad en torno a la papa en los Andes. *Investigaciones Sociales*; vol. 15, n° 27. Pp. 15 – 42.

Sánchez Garrafa, Rodolfo. (2014). *Apus de los cuatro Suyus: Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Cuzco: IEP – CBC.

Sánchez Gómez, Gonzalo, *et. al.* (2009). *La masacre de El Salado: Esa guerra no era nuestra*. Bogotá: Grupo de Memoria Histórica – Taurus – Ediciones Semana.

Sánchez Parga, José. (1997). *Antropo-lógicas andinas*. Quito: Abya-Yala.

San Pedro, fray Juan de. (1992 [1560]). *La persecución del Demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú...* Manuscrito del Archivo de Indias transcrito por Eric E. Deeds. Introducción de Teresa van Ronzelen. Estudios preliminares de Luis Millones, John R. Topic y José L. González. Málaga – México: Algazara – C.A.M.E.I.

Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamayhua, Juan de. (1995 [ca. 1615]). *Relación de antigüedades de este Reino del Perú*. Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar. México: Fondo de Cultura Económica.

Santa María, Luis Alberto. (2017). *Taki Onqoy: Epidemia de intoxicación por exposición al mercurio en Huamanga del siglo XVI*. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, vol. 34, n° 2. Pp. 337 – 342.

Santo Tomás, Domingo de. (2006 [1560]). *Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perv...* Edición y comentarios de Jan Szemiński. Cusco: Convento de Santo Domingo-Qorikancha – Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos – Universidad Hebrea de Jerusalén.

Santos Suárez, Laura Milena. (2020). Entre el Guáitara y el Chota: Definiciones de guaico en la región andinonariñense. Tesis de pregrado en Antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Sarmiento de Gamboa, Pedro. (1942 [1572]). *Historia de los incas*. Segunda edición, enteramente revisada [a cargo de Ángel Rosenblat]. Buenos Aires: Emecé.

Schäfer, Axel. (2016). *Die Spur des Heiligen: Raum, Ritual und die Feier des Santiago in den südlichen zentralen Anden*. Berlin: Exzellenzcluster Topoi der Freien Universität Berlin und der Humboldt-Universität zu Berlin.

Schlegelberger, Bruno S.J. (2013). *"La tierra vive". Religión agraria y cristianismo en los Andes centrales peruanos*. Segunda edición actualizada, aumentada y corregida. Berlin: Freie Universität Berlin. En: [http://www.diss.fuberlin.de/docs/servlets/MCRFileNodeServlet/FUUDOCSS\\_derivate\\_000000002601/tierra0611-openaccess.pdf](http://www.diss.fuberlin.de/docs/servlets/MCRFileNodeServlet/FUUDOCSS_derivate_000000002601/tierra0611-openaccess.pdf). Consultado el 1 de noviembre de 2015.

Schmid, Alex P. y Albert J. Jongman. (2005). *Political terrorism: A new guide to actors, authors, concepts, data bases, theories, & literature*. Foreword by Irving Louis Horowitz. Expanded and updated edition. New Jersey: Transaction Publishers.

Scorza, Manuel. (1972). *Historia de Garabombo el Invisible*. Barcelona: Planeta.

Scorza, Manuel. (1984 [1977]). *Cantar de Agapito Robles*. Barcelona: Plaza & Janés Editores.

Scorza, Manuel. (2013 [1979]). *La tumba del relámpago*. México: Siglo XXI.

Segovia, Bartolomé de. (2019 [ca. 1550]). Conquista y población / del Pirú fundación de algunos / pueblos. En Roselló F. de Moya (2019: 113 – 218).

Semelin, Jacques. (2002). Analyser le massacre. Réflexions comparatives. *Questions de recherches / Research in question*, n° 7. En. <https://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr.ceri/files/qdr7.pdf>. Consultada el 27 de marzo de 2006.

Semelin, Jacques. (2005). *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*. Paris : Éditions du Seuil.

Serov, Serguei. (1992). Las rebeliones de Pugachóv y Túpac Amaru: Intento de comparación. En Meyer (1992: 99 – 109).

Serulnikov, Sergio. (2006). *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino: El norte de Potosí en el siglo XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Serulnikov, Sergio. (2010). *Revolución en los Andes: La era de Túpac Amaru*. Buenos Aires: Sudamericana.

Serulnikov, Sergio. (2012). La insurrección tupamarista. Historias e historiografías. *20/10 Historia: Las revoluciones atlánticas y la modernidad iberoamericana*. <http://www.2010historia.com/articulo14.phtml>. Consultada el 18 de mayo de 2018.

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, earl of. (1749 [1711]). A Letter concerning Enthusiasm [1707]. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times...* Volume I... [Sin pie de imprenta].

Sharon, Douglas. (2004 [1978]). *El Chamán de los Cuatro Vientos*. Traducción de David Huerta. México: Siglo XXI.

Sherbondy, Janet E. (1979). Les réseaux d'irrigation dans la géographie politique de Cuzco. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 66. pp. 45-66

Sherbondy, Janet E. (1986). *Mallki: Ancestros y cultivo de árboles en los Andes*. Lima: Ministerio de Agricultura – Instituto Nacional Forestal y de Fauna – FAO.

Shibutani, Tamotsu. (1966). *Improvised news: A sociological study of rumor*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc.

Siebers, Tobin. (1983). *The mirror of Medusa*. Berkeley: University of California Press.

Sigl, Eveline. (2009). Donde papas y diablos bailan. Danza, producción agrícola y religión en el altiplano boliviano. *Maguaré*, n° 23. Pp. 303 – 341.

Siles, Ligia. (1981). El Ekeko y Alasita. *IADAP*, n° 3. Pp. 15 – 18.

Silverblatt, Irene. (1988). Political memories and colonizing symbols: Santiago and the mountain gods of colonial Peru. En Hill (1988: 174 – 194).

Skocpol, Theda. (1979). *States and social revolutions: A comparative analysis of France, Russia, and China*. Oxford: Oxford University Press.

Solórzano Pereira, Juan de. (1647). *Política indiana... dividida en seis libros*. En Madrid: Por Diego Díaz de la Carrera.

Sosa, Juana Valentina. (2020). Ejercicio de descripción etnográfico: Una tormenta entre Puente Nacional y Jesús María, Santander. Programa de Antropología, sexto semestre; Universidad Externado de Colombia. Bogotá: Ms.

Soto Hernández, Sara. (2020). Encantos, mohanes y tunjos. Hierofanías de agua y tierra en el altiplano cundiboyacense. Tesis de grado en antropología. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Soux, María Luisa. (2002). El culto al apóstol Santiago en Guaqui, las danzas de Moros y Cristianos y el origen de la morenada. Una hipótesis de trabajo. *Estudios Bolivianos*, n° 10. Pp. 59 - 90.

Soux, María Luisa. (2018). Insurgencia y guerra: Una visión desde lo militar de la sublevación general de indios, 1780 – 1783. En McEvoy, Carmen y Alejandro M. Rabinovich (eds.), *Tiempo de guerra. Estado, nación y conflicto armado en el Perú, siglos XVII – XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Pp. 71 – 110.

Soyer, François. (2017). The Passion of Christ in the Church of San Cristóbal de Rapaz: An example of Medieval Anti-Jewish Iconography in Colonial Peru? *eHumanista/Conversos* n°5. Pp. 392-416

Spahni, Jean-Christian. (2013 [1966]). La cerámica de Checa. En Ruiz Durand (2013: 56 – 67).

Spedding Pallet, Alison. (2002). Batallas Rituales y Marchas de Protesta: Modos de Apropiarse del Espacio en el Departamento de La Paz. *Temas sociales*, n° 23. Pp. 85 – 124.

Spedding Pallet, Alison. (2004). Introducción a la sociología de la religión en el contexto andino. En Spedding Pallet, Alison (comp. y ed.), *Gracias a Dios y a los achachilas: Ensayos de sociología de la religión en los Andes*. La Paz : ISEAT – Plural. Pp. 11 – 71.

Spedding Pallet, Alison. (2005). *Sueños, kharisiris y curanderos. Dinámicas sociales de las creencias en los Andes contemporáneos*. La Paz: Mamá Huaco.

Staller, John E. and Brian Stross. (2013). *Lightning in the Andes and Mesoamerica: Pre-Columbian, colonial, and contemporary perspectives*. Oxford: Oxford University Press.

Stanfield-Mazzi, Maya. (2013). *Object and apparition: Envisioning the Christian Divine in the Colonial Andes*. Tucson: The University of Arizona Press.

Statton, Joyce. (1974). The influence of sixteenth-century missionary thought on eighteenth-century Indian reformists in Peru. Livermore, Harold (ed.), *University of British Columbia Hispanic Studies*. London: Tamesis Book Limited. Pp. 33 – 38.

Stavig, Ward. (1999). *The world of Túpac Amaru: Conflict, community, and identity in Colonial Peru*. Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press.

Stern, Steve J. (ed.). (1987). *Resistance, rebellion, and consciousness in the Andean peasant world, 18th to 20th Centuries*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Stern, Steve J. (1987). The age of Andean insurrection, 1742 – 1782: A reappraisal. En Stern (1987: 34 – 93).

Stern, Steve J. (1993). *Peru's Indian peoples and the challenge of Spanish conquest. Huamanga to 1640*. Second edition. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Stewart, Pamela J. and Andrew Strathern. (2004). *Witchcraft, sorcery, rumors, and gossip*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stobart, Henry. (2006). *Music and the poetics of production in the Bolivian Andes*. Aldershot, Hampshire: Ashgate.

Stobart, Henry. (2016). Bodies of sound and landscapes of music: A view from the Bolivian Andes. En Gouk, Penelope (ed.), *Musical healing in cultural contexts*. London: Routledge. Pp. 26 – 45.

Strong, Mary. (2012). *Art, Nature, and Religion in the Central Andes: Themes and variations from prehistory to the present*. Austin: University of Texas.

Suárez Guava, Luis Alberto. (2009). Lluvia de flores, cosecha de huesos. Guacas, brujería e intercambio con los muertos en la tragedia de Armero. *Maguaré*, n° 23. Pp. 371 – 426.

Suárez Guava, Luis Alberto. (2013). Guacas: Teorías de mundo en los Andes colombianos. *Mopa Mopa, Revista del Instituto Andino de Artes Populares*, n° 22. Pp. 10 – 49.

Suárez Guava, Luis Alberto. (2021a). Guacas: Ocupaciones crecientes de los Andes colombianos. (Una antropología a ras del suelo). Tesis doctoral. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Suárez Guava, Luis Alberto. (2021b). Alabanza de las guacas. Manuscrito inédito, elaborado para la sustentación de Suárez Guava (2021a).

Szemiński, Jan. (1984). *La utopía tupamarista*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Szemiński, Jan. (1987a). *Un kuraca, un dios y una historia: Relación de antigüedades de este reyno del Pirú por Don Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salca Maygua*. San Salvador de Jujuy: UBA – MLAL.

Szemiński, Jan. (1987b). Why kill the Spaniard? New perspectives on Andean insurrectionary ideology in the 18<sup>th</sup> Century. En Stern (1987: 166 – 192)

Szemiński, Jan. (1989). El único español bueno es el español muerto: Maten a los españoles. Traducción de Beatriz Garland. En Ansión (1989: 19 - 60).

Szemiński, Jan. (1991). Wana Kawri Waka. En Ziólkowski (1991: 35 – 53).

Szemiński, Jan. (1992). El mundo andino dominado por los “muertos rebeldes”. En León-Portilla et al. (1992: 171 – 194).

Szemiński, Jan. (1993). La transformación de los significados en los Andes centrales (siglos XVI-XVII). En Gossen et al. (1993: 181 – 230).

Szemiński, Jan. (1997). *Wira Quchan y sus obras. Teología andina y lenguaje, 1550 – 1662*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos – Banco Central de la Reserva del Perú.

Szemiński, Jan. (2016a). El Inca como gran ecólogo. En Curatola Petrocchi y Szemiński (2016: 89 - 118).

Szemiński, Jan. (2016b [1997]). *De las vidas del Inqa Manqu Qhapaq. Manqu Qhapaq Inqap Kawasasqankunamanta*. Lima: Ediciones El Lector.

Szemiński, Jan et Mariusz Ziólkowski. (2015). *Mythes, rituels et politique des Incas dans la tourmente de La Conquista*. Avant-propos de Nathan Wachtel. Paris: l’Harmattan.

Taipe Campos, Néstor Godofredo. (1988). *Ritos de siembra de maíz en Colcabamba y La Loma, etc*. Huancayo: Centro de Servicios Campesinos.

Tandeter, Enrique. (1981). Trabajo forzado y trabajo libre en el Potosí colonial tardío. *Desarrollo Económico*, vol. 20, n° 80. Pp. 511 – 548.

Tandeter, Enrique. (2001). Parentesco, genealogía e impedimentos matrimoniales en los Andes coloniales. *Anuario de Historia de la Iglesia*; vol. X. pp. 465 – 468.

Taylor, Gerald. (1987). Introducción. *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano de Gerald Taylor. Lima, París: IEP – IFEA . pp. 15 – 37.

Taylor, Gerald. (2000). *Camac, camay y camasca, y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*. Lima: IFEA – Centro Bartolomé de las Casas.

Taylor, Gerald. (2015). *Choque Amaru y otros cuentos nuevos*. Textos en lengua general (quechua) con versión castellana a cargo de Juan Carlos Estenssoro. Lima: IFEA.

Thomson, Sinclair. (2002). *We alone will rule: Native Andean politics in the Age of Insurgency*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Turner, Mark. (1991). Guerra andina y política campesina en el sitio de La Paz, 1781: Aproximaciones etnohistóricas a la práctica insurreccional a través de las fuentes editadas. En Urbano, Henrique (comp.) y Lauer, Mirko (ed.), *Poder y violencia en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas. pp. 93 – 124.

Tilgher, Adriano. (1946). Numinosità del dopoguerra [1938]. *Mistiche nuove e mistiche antiche*. Con prefazione di Liliana Scalero. Roma : Dott. G. Bardi, Editore.

Todorov, Tzvetan. (1992). *La conquista de América: El problema del otro*. Traducción de Flora Botton B. México: Siglo XXI.

Tomoeda, Hiroyasu. (2013). *El toro y el cóndor*. Presentación de Marco Falconi. Introducción de Luis Millones. Prólogo de Takahiro Kato y Shinji Kawabe. Proemio de Enrique González Carré. Lima: Biblioteca del Congreso del Perú.

Toole, John Kennedy. (1992 [1980]). *La conjura de los necios*. Traducción de J. M. Álvarez Flórez y Ángela Pérez. Barcelona: Anagrama.

Toole, John Kennedy. (1996 [1980]). *A Confederacy of Dunces*. New York: Wings Books.

Topic, Theresa Lange and John R. Topic. (2009). Variation in the practice of Prehispanic warfare on the North Coast of Peru. En Nielsen, Axel E. and William H. Walker (eds.), *Warfare in cultural context: Practice, agency and the archaeology of violence*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press. Pp. 17 – 55.

Topic, John R. (2015). Final reflections: Catequil as one Wak'a among many. En Bray, Tamara L. (ed.), *The archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. Boulder, Colorado: University Press of Colorado. Pp. 369 – 396.



Torero, Alfredo. (2007 [1974]). *El quechua y la historia social andina*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.

Torres Aranciva, Eduardo. (2006). La imagen del rey en un siglo de rebeliones: Poder, buen gobierno, tiranía y legitimidad en el Perú Borbónico. *Diálogos*, n° 4. Pp. 107 – 134.

Torres Rubio, Diego de, S.J. (1603). *Grammatica y Vocabulario en la lengva general del Perv, llamada Quichua...* Impresso en Sevilla, en casa de Clemente Hidalgo.

Tschopik Jr., Harry. (1968). *Magia en Chucuito*. Versión castellana de Rosalía Ávalos de Matos. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Tuan, Yi-Fu. (2013 [1979]). *Landscapes of fear*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tuchman, Barbara W. (1978). *A distant mirror: The calamitous 14<sup>th</sup> century*. New York: Alfred Knopf.

Turner, Victor W. (1974 [1970]). Hidalgo: History as social drama. *Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press. Pp. 98 – 155.

Urbano, Henrique. (1976). Lenguaje y gesto ritual en el Sur andino. *Allpanchis Phuturinga*, n° 9. Pp. 121 – 150.

Urbano, Henrique. (1993). *Sami y Ecaco: Introducción a la noción de “fortuna” en los Andes*. En Pierre Duvlios (coord.), *Religions des Andes et langues indigènes. Équateur – Pérou – Bolivie avant et après la conquete espagnole*. Aix-en-Provence: Publications de l’Université de Provence. Pp. 235 – 244.

Urbano, Henrique. (2009). *Taqui Onqoy* y mesianismo andino en el siglo XVI. Los avatares de un discurso ideológico. <https://www.idolatria.com/estudios-y-documentos/>. Consultada el 26 de octubre de 2017.

Urton, Gary. (1981). *At the crossroads of the earth and the sky: An Andean cosmology*. Austin, Texas: University of Texas Press.

Urton, Gary. (2017). *Inka history in knots: Reading khipus as primary sources*. Austin, Texas: University of Texas Press.

U'wa Werjain Shita (Asociación de autoridades tradicionales U'wa). (2012). U'wa: visión y testamento, *Polis* [En línea], 3 | 2002, Puesto en línea el 20 noviembre 2012, consultado el 13 septiembre 2013. URL: <http://polis.revues.org/7768>; DOI:10.4000/polis.7768

Valcárcel, Carlos Daniel. (1970). El retrato de Túpac Amaru. *El Expreso* (Lima). Octubre 14. Pp. 361 – 373.

Valcárcel, Carlos Daniel. (1981). Fidelismo y separatismo de Túpac Amaru. En Durand Flórez, Luis (ed.), *La revolución de los Túpac Amaru*. Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru. Pp. 361 – 373.

Valcárcel, Luis Eduardo. (1959). *Etnohistoria del Perú antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Patronato del Libro Universitario.

Valderrama Fernández, Ricardo. (1988). Mitos del Ande: Tayta Santiago Ladrón. *Quehacer* n° 50. Pp. 108–109.

Valdizán, Hermilio y Ángel Maldonado. (1922.) *La medicina popular peruana. (Contribución al folklore médico del Perú.)* Tomo I. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

Valencia Espinoza, Abraham. (1991). *Taytacha Temblores, Patrón Jurado del Cuzco*. Cuzco: Centro de Estudios Andinos Cuzco CEAC.

Valenzuela Lovón, Armando. (2002). *Las maravillas del quechua inka*. Qusqo: Academia Mayor de la Lengua Quechua.

Valero, Helí. (2008). El río Minero: Matagente, ladrón y fantasmal. *Maguaré*. N° 22. pp. 205 – 222.

Valiente Catter, Teresa. (2016). Tinkuy. Encuentro de contrarios o diferentes. Una mirada en las fuentes. *Indiana*, n° 33 (1). Pp. 199 – 220.

Valko, Marcelo Luis. (2005). Imágenes, signos e imaginario de la degollación que no fue. *Actes du 1er Congrès du GIS Amérique latine : Discours et pratiques de pouvoirs en Amérique latine, de la période précolombienne à nos jours*. La Rochelle: Université de La Rochelle.

Valle de Siles, María Eugenia del. (2011 [1990]). *Historia de la rebelión de Tupac Catari, 1781 – 1782*. La Paz: Plural Editores.

Vallée, Lionel. (1982). El discurso mítico de Santa Cruz Pachacuti Yamqui. *Allpanchis Phuturinga*, n°. 20. Pp. 103 – 126.

Vallée, Lionel et Salvador Palomino Flores. (1973). Quelques elements d'ethnographie du "Nakaq". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*. Vol. II; n° 4. P. 9 – 19.

Van de Guchte, Maarten J. D. (1990). "Carving the World": Inca monumental sculpture and landscape. Tesis de doctorado en antropología. Urbana, Illinois: University of Illinois.

Van den Berg, Hans. (1989). *La tierra no da así no más: Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, CEDLA.

Van der Leeuw, Gerardus. (1986 [1933]). *Religion in essence and manifestation*. Translated by J. E. Turner with appendices incorporating the additions to the second German edition by Hans Penner. With a new foreword by Ninian Smart. Princeton: Princeton University Press.

Van der Ploeg, Jan Douwe. (2012). Conocimiento científico contra conocimiento local: El caso de la patata andina. En VV.AA., *Las patatas y las cosas. Lurpeko istorioak*. San Sebastián: Fundación Cristina Enea. Pp. 58 – 74.

van Kessel, Juan. (1993). *La senda de los kallawayas*. Puno: CIDSa.

Van Vleet, Krista E. (2008). *Performing kingship: Narrative, gender, and the intimacies of power in the Andes*. Austin: University of Texas Press.

Van Young, Eric. (2001). *The other rebellion: Popular violence, ideology, and the Mexican struggle for Independence, 1810 – 1821*. Stanford: Stanford University Press.

Vara Cadillo, Saturnino. (1931). Leyenda de Chinchaysuyo. Ichik Ollgo. *Wira Kocho*; Vol. I, n° 1. Pp. 113 – 114.

Varese, Stefano. (2006). *La sal de los cerros: Resistencia y utopía en la Amazonía peruana*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Vargas Llosa, Mario. (1993). *Lituma en los Andes*. Barcelona: Planeta.

Vasco, Luis Guillermo. (2002). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.

VV.AA. (1993). *Santiago y América*. Santiago de Compostela: Mosteiro de San Martiño Pinario.

VV.AA. (2017). *Saramama: Sagrada semilla del maíz. Queromarca — Canchis — Cusco*. Cusco: Centro de Promoción de Sabidurías Interculturales-CEPROSI.

Vega-Centeno B., Imelda. (2011). Inkarrí : Etnología, religión y apuesta utópica arguediana. *Revista Andina*, n° 51. Pp. 43 – 71.

Velasco Alvarado, Juan. (1973). *La revolución velasquista*. Buenos Aires : EUDEBA.

Véricourt, Virginie de. (2000). *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes*.

Villegas, Samuel Alcides. (2011). El movimiento del Taqui Onkoy (Huamanga, siglo XVI). *Investigaciones sociales*, Vol. 15, n° 26. Pp. 115 – 130.

Wachtel, Nathan. (1971). *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530 – 1570*. Paris: Éditions Gallimard.

Wachtel Nathan. (1989). Les transformations de Tunupa. Restructurations religieuses dans les Andes méridionales (XVIe-XVIIe siècles). *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, tome 101, n°2. pp. 839-873.

Wachtel, Nathan. (1997 [1992]). *Dioses y vampiros: Regreso a Chipaya*. Traducción de Alfonso Herrera Salcedo. México: Fondo de Cultura Económica.

Wachtel, Nathan. (2019). *Paradis du Nouveau Monde*. Paris: Fayard.

Walker, Charles F. (1999). *Smoldering ashes: Cuzco and the creation of Republican Peru, 1780 – 1840*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

Walker, Charles F. (2012). "When fear rather than reason dominates": Priests behind the lines in the Tupac Amaru rebellion (1780 – 83). En Laffan y Weiss (2012: 54 – 73).

Walker, Charles F. (2014). *The Tupac Amaru Rebellion*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press.

Walker, Charles F. (2018). El general y su héroe: Juan Velasco Alvarado y la reinención de Túpac Amaru. Traducción de Stephanie Rohner. En Aguirre, Carlos y Paulo Drinot (eds.), *La revolución peculiar: Repensando el gobierno militar de Velasco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Pp. 71 – 103.

Walker, Charles F. (2019). The Tupac Amaru Rebellion. Oxford Bibliographies. Last modified 31 July 2019. <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766581/obo-9780199766581-0182.xml>. Consultada el 24 de abril de 2010.

Walter, Eugene V. (1969). *Terror and resistance: A study of political violence*. Oxford: Oxford University Press.

Webb, Hillary S. (2012). *Yanantin and masintin in the Andean World: Complementary dualism in modern Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Weber, David J. (2005). *Bárbaros: Spaniards and their savages in the Age of Enlightenment*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.

Weismantel, Mary. (2001). *Cholas and Pishtacos: Stories of race and sex in the Andes*. Chicago: Chicago University Press.

Westermarck, Edward Alexander. (1968 [1926]). *Ritual and belief in Morocco*. Foreword by Bronislaw Malinowski. In two volumes. New York: University Books.

White, Luise. (2000). *Speaking with vampires: Rumour and History in colonial Africa*. Berkeley, California: University of California Press.

Whitten, Dorothea Scott. (2003). Actors and artists from Amazonia and the Andes. En Whitten Jr., Norman E. (ed.), *Millennial Ecuador: Critical essays in cultural transformations and social dynamics*. Iowa City: University of Iowa Press. Pp. 242 – 273.

Whitten Jr., Norman. (1988). Commentary: Historical and mythic evocations of chthonic power in South America. En Hill (1988: 283 – 306).

Wilson, Peter H. (2009). *The Thirty Year's War: Europe's Tragedy*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Yaranga Valderrama, Abdón. (1978). Taki onqo ou la vision des vaincus au XVI<sup>e</sup> siècle. *Les mentalités dans la Péninsule Ibérique et en Amérique Latine aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Histoire et problématique. Actes du XIII<sup>e</sup> Congrès de la Société des Hispanistes Français de l'Enseignement Supérieur (Tours, 1977)*. Tours: Publications de l'Université de Tours. Pp. 119 – 168.

Yaranga Valderrama, Abdón. (1991). La concepción del mundo o cosmovisión en la civilización andina. En Steger, Hanns-Albert (ed.), *La concepción de tiempo y espacio en el mundo andino*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag. Pp. 43 – 67.

Zambrano, Carlos Vladimir. (1997). Remanecidos. Vírgenes y santos en el Macizo colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXXIII. Pp. 272 – 299.

Zambrano, Carlos Vladimir. (2000). Mito y etnicidad entre los yanaconas del Macizo colombiano. *Mitológicas*, vol. XV, n° 1. Pp. 19 – 35.

Zambrano, Carlos Vladimir. (2002). Remanecidos y remanecimientos. Hallazgos de vírgenes y santos en la construcción de comunidades políticas locales. En Zambrano, Carlos Vladimir (coord.), *Epifanías de la etnicidad: Estudios antropológicos sobre vírgenes y santos en América Latina*. Bogotá: Humanizar, Corporación Colombiana de Investigaciones Humanísticas. Pp. 95 – 119.

Zamora, Romina. (2007). Fuego en las montañas, 1781. La participación de la plebe del Tucumán en las sublevaciones andinas. *Contrastes. Revista de Historia*, n° 13. Pp. 9 – 35.

Zárate, Agustín de. (1555). *Historia del descubrimiento y conquista del Perú, con las cosas naturales que señaladamente allí se hallan, y los sucesos que ha auido*. Amberes: Casa de Martín Nucio, a las dos Cigüeñas.

Ziółkowski, Mariusz. (ed.). (1991). *El culto estatal imperio inca. Memorias del 46° Congreso Internacional de Americanistas, Simposio ARC-2, Amsterdam 1988*. Varsovia: Universidad de Varsovia, Centro de Estudios Latinoamericanos.

Ziółkowski, Mariusz. (1997). *La guerra de los wawquis: Los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka, siglos XV – XVI*. Quito: Abya-Yala.

Zorn, Elayne. (2002). Dangerous encounters: Ritual battles in Andean Bolivia. En Jones, David E. (ed), *Combat, Ritual, and Performance: Anthropology of the Martial Arts*. Westport, Connecticut: Praeger.

Zuidema, R. Tom. (1964). *The ceque system of Cuzco: The social organization of the capital of the Inca*. Leiden: E. J. Brill.

Zuidema, R. Tom. (1965). [Reseña de] *The empire of the Inca* [de] Burr Cartwright Brundage. *American Anthropologist*, New Series, vol. 67, n° 1. Pp. 176 – 177.

Zuidema, R. Tom. (1966). A reply to Brundage. *American Anthropologist*, New Series, vol. 68, n° 1. Pp. 231 – 232.

Zuidema, R. Tom. (1989). *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Compilador Manuel Burga. Lima: Fomciencias.

Zulaika, Joseba y William A. Douglas. (1996). *Terror and Taboo: The follies, fables, and faces of terrorism*. London: Routledge.