

# EL *KHARISIRI* Y LA COLONIZACIÓN DEL IMAGINARIO: LA CONSTRUCCIÓN DEL VAMPIRO EN LA COSMOVISIÓN ANDINA\*

José Miguel SOTELO SILVA

Universidad de Chile, Chile

<https://orcid.org/0000-0001-7948-8966>

Recibido: 04/04/2022

Aceptado: 21/05/2022



## RESUMEN

El monstruo como representación de lo extraño ha sido utilizado en diferentes culturas para expresar los miedos existentes de los sujetos hacia un *otro*. El *kharisiri* es una entidad vampírica que, al igual que su par europeo, surge de la unión de contradicciones; en este caso, se trata del sincretismo producto del proceso de colonización española en la zona andina de América. En ese sentido, para la comprensión de esta figura en la tradición local, se parte de un estudio del trauma que significó el choque cultural de la colonización y cómo esto generó las condiciones para la construcción de lo que actualmente se conoce como *kharisiri*, entidad foránea que consume la fuerza vital de sus víctimas humanas.

**PALABRAS CLAVE:** colonización española; Andes; sincretismo; *kharisiri*.

## THE *KHARISIRI* AND THE COLONIZATION OF THE IMAGINARY: CONFIGURATION OF THE VAMPIRE IN ANDEAN COSMOVISION

### ABSTRACT

The monster as a representation of the strange has been used in different cultures to express the existing fears of the individuals towards an *other*. The *kharisiri* is a vampiric entity that, like its European counterpart, arises from the union of contradictions; in this case, it relates to the syncretism resulting from the process of Spanish colonization in the Andean zone of America. In that sense, in order to understand this being in the local tradition, we analyze the trauma of the cultural shock of colonization and how this generated conditions for the configuration of the *kharisiri*, a foreign entity that consumes the life force of its human victims.

**KEYWORDS:** Spanish colonization; Andes; syncretism; *kharisiri*.

## INTRODUCCIÓN

La tradición oral ha demostrado que el imaginario de los pueblos originarios es abundante, y que a través del tiempo ha logrado resistir a los distintos procesos de colonización y modernización, permaneciendo vigente hasta la actualidad mediante la memoria. Dentro de la cosmovisión andina, se encuentran múltiples entidades míticas que, lejos de presentarse como elementos superficiales o simples creencias, articulan las vivencias, costumbres y horizontes de sentido de cada una de las comunidades que la conforman. Tal es el caso del temido *kharisiri*, figura espectral que intercepta a sus víctimas en los caminos y las hipnotiza para extraerles la fuerza vital. Esta entidad vampírica se ve envuelta en el límite de lo real y lo sobrenatural, puesto que siempre es mencionada con temor por el acto de extracción de grasa, pero a la vez se envuelve en una atmósfera espectral mientras recorre senderos rurales de noche en busca de caminantes solitarios. En el presente estudio analizaremos dicha entidad, y demostraremos que a través de ella se puede observar la importancia de la reciprocidad en el mundo andino, pero también visibilizar — mediante su construcción histórica— el proceso de colonización y asimilación cultural desde las evangelizaciones del siglo XVI. Así, estamos ante un ser sincrético formado a partir de elementos foráneo y propios, cuyo estudio dará luces en torno a la visión del indígena y las estrategias de adaptación y asimilación. Este ser, pues, manifiesta particularidades que surgen de la relación de ambas culturas, donde el discurso andino se manifiesta como eje para otorgar el carácter monstruoso al otro hispano.

## LA TRADICIÓN ANDINA PREHISPÁNICA

En esta sección, abordaremos algunas problemáticas correspondientes a las dinámicas de reciprocidad entre los incas con el mundo espiritual como una respuesta a la inserción del hispano en

el mundo andino. En tal sentido, al comprender a este último como un agente externo del sistema protocolar indígena, los incas buscarán una explicación o justificación del extranjero, debido a la inexistencia de un registro que diera a conocer a estos sujetos de manera previa. Al respecto, nos adentraremos en la extensa preocupación de parte del sujeto andino por encontrar un asidero de la memoria para comprender su propia realidad social, cultural e histórica.

Bajo estas premisas, primero definiremos aspectos fundamentales en torno a las dinámicas de reciprocidad, comprendiendo a estas como el centro de todo tipo de relación existente en los Andes, ya sea económica, social y ritual. Así, es fundamental lo que manifiesta Murra (2004), pues sus afirmaciones son extrapolables como definición conceptual a todas estas “dimensiones”, ya que partir del precepto de una división entre un gesto ritual de uno económico, o de un acto social, es en sí misma una interpretación incorrecta o poco realista del mundo andino, donde todo se encuentra conectado como parte de una sola ley primordial.

Quando el Cuzco elaboró el sistema estatal de *mit'a*, tomó como modelo las obligaciones recíprocas comunales conocidas y comprendidas por todos. Blas Valera las tildó de “ley de la hermandad”; todos los habitantes de la aldea se ayudaban en abrir surcos, en la siembra y en la cosecha, “sin llevar paga ninguna”. (Murra, 2004, p. 46)

En referencia a ello, también podemos traer a colación los estudios de Rostworowski (1999), quien define una evolución del sistema de reciprocidad basado en las relaciones de parentesco existentes en los *ayllu* y comunidades rurales con “poco desarrollo”. Cosa distinta a lo ocurrido con el ascenso del Tahuantinsuyo, donde este “sistema” se complejiza, principalmente, por lo que se menciona a continuación:

---

\* El presente artículo es una adaptación de la tesis de licenciatura para la Universidad de Chile titulada *Los vampiros de Los Andes: una aproximación a la figura del Kharisiri y la colonización del imaginario*. Disponible en: <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/179306>

Es muy posible que cuando los gobernantes del Tahuantinsuyo acrecentaron su poder, encontraran en el mecanismo de la reciprocidad un estorbo y una demora para sus planes y desearan dejar de lado, por lo menos ocasionalmente. (Rostworowski, 1999, p.74)

En todo caso, la autora demuestra que el desarraigo de la tradición era simplemente imposible, dando como ejemplo el caso de Huayna Capac y Michicuacamayta, siendo este último un general, que al recibir la orden para que entrara en batalla sin una petición o gesto ritual, decide retirarse con todas sus tropas ante el agravio sufrido. Rostworowski (1999) estudia también la comparación entre las monarquías europeas y el incanato, argumentando que, en el primero de los casos, sería imposible un acto así sin ser considerado traición, caso contrario al sistema andino, en donde es el Inca el que debe reparar un error por no seguir la tradición.

Con base en ello, podemos aseverar la universalidad de la reciprocidad, donde por lógica se puede deducir su presencia en las interacciones que tienen los mismos indígenas con sus dioses, una aserción aparentemente simple, pero que conlleva una enorme implicancia en términos rituales. Partiendo por la importancia que supone enmarcar la dinámica más básica de relación en el mundo inca, surge entonces la pregunta de la visión que tenían los indígenas andinos sobre otros o, en otras palabras, de aquellos que estaban ajenos a las dinámicas de reciprocidad.

Existen múltiples trabajos que tratan sobre las expansiones incaicas y cómo se irían anexando curacas con sus grupos al Tahuantinsuyo. Sin ir más lejos podemos encontrar varios ejemplos, tales como los *yana*, quienes se pueden definir como los “excluidos del *kipu* de su comunidad, ‘liberados’ de las obligaciones cotidianas de la *chacra* y la *mit’a*” (Murra, 1975, p.227). Es decir, son aquellos que de manera no voluntaria quiebran las relaciones de reciprocidad e incluso de parentesco para trabajar de manera obligatoria las tierras comunales en beneficio del Estado y del Inca. Asimismo,

existe el caso de otros grupos étnicos que fueron marginados a causa de la resistencia a la anexión, tal como ocurrió con los indígenas de la zona sur del Collasuyo, los que llamaron *purun auca*, cuyo concepto se identifica como “una categoría de hombres que además de significar ‘gente bárbara’ designa la ‘tercera edad’ o época de los indios anterior a los incas; son los descendientes de Uari Uiracocha runa o antepasados y de Uari runa o la segunda edad” (Manríquez, 2002, p.338).

Este es un aporte imprescindible a la hora de construir el imaginario de un “otro” en el mundo precolombino, lo que hace más fácil la introducción de un tercer sujeto que también se aleja de las lógicas de reciprocidad, pero que, a diferencia de los grupos mencionados, corresponde a una entidad que contiene una serie de elementos en particular. Esta figura en cuestión corresponde al *kharisiri*, un espectro que en teoría no tiene un asidero histórico en el mundo indígena que haga de precursor —al menos no evidentemente—. Pero, ¿realmente fue así? Si nos remitimos a Riviere (1991), podemos concluir apresuradamente que el *kharisiri* o *lik’ichiri* se aleja en el aspecto más esencial del mundo andino: la reciprocidad. Puesto que la entidad roba la grasa y sangre de sus víctimas, cometiendo una falta muy grave no solo por la acción de quitar, sino que además por lo que extrae. Dicho de otro modo, la remoción de la grasa o sebo corresponde a una aberración en el mundo campesino-indígena por la importancia de estos en los rituales de reciprocidad con la *pachamama* y con los *malku*, tal como afirma Canessa (2000):

[H]ow flows of fat between people and the tellurian spirits, the beings that animate the landscape, are considered to be the basis of legitimate social reproduction. By extracting from this cyclical flow, the *kharisiri* is cruelly undermining the very basis of social life. (p.707)

Contextualizando en torno a la entidad del *kharisiri*, podemos referirnos a los estudios de Branca (2018), quien afirma que en su etapa más primigenia luce como un espectro de características inmateriales. Añade Riviere

(1991) que, generalmente representado como un monje, recorre los caminos rurales en búsqueda de víctimas a las cuales asalta “hipnotizándolas con la mirada, la voz, el sonido de su campanilla o diversos ingredientes mágicos” (p. 26). Esta particular identificación es bastante tradicional y difundida a lo largo de los Andes, especialmente en los territorios que pertenecían al Tahuantinsuyo a la llegada de los hispanos.

Ahora, pueden surgir dudas sobre la relación entre el *kharisiri* y el sistema de reciprocidad pre y pos incaico, debido a que en un primer plano es evidente que este vínculo no se aprecia a simple vista, pero esto no quiere decir que no exista. Esta complejidad de elementos presentes en la entidad del *kharisiri* nos obliga a hacer un estudio cuya temporalidad transita desde los tiempos preincaicos hasta incluso la actualidad. En este trabajo se desarrollará solamente una parte de lo dicho, pretendiendo aportar al entendimiento de este “fenómeno” cultural que hace acto de presencia en pleno siglo XXI y que continúa generando nuevas interpretaciones que resignifican, complementan o explican singularidades del mundo andino.

## EL *KHARISIRI* Y LA COSMOVISIÓN ANDINA

Si nos basamos en definiciones de distintos antropólogos, notamos que el *kharisiri*, *lik'ichiri* y el *pishtaco* parecieran ser una misma entidad, teniendo un *modus operandi* muy similar que varía dependiendo de la región. Respecto al *kharisiri*, en algunas versiones su modo de ataque se identifica de la siguiente manera:

Los *kharisiris* provocan el sueño en sus víctimas potenciales de diferentes formas, ya sea rezando plegarias católicas en sentido contrario al habitual, en especial el Padre Nuestro, tocando una campanilla o espolvoreando cenizas de difuntos y restos de la bolsa amniótica de los recién nacidos. (Fernández, 2006, p. 52)

El extracto presentado otorga varios datos interesantes de analizar a profundidad, puesto que, a diferencia de la entidad mostrada por

Branca (2018) y Riviere (1991), se hace referencia a restos de la placenta de los infantes, lo que lleva a preguntarnos si efectivamente estas entidades son las mismas.

Según De Pribyl (2010), el *pishtaco* tendría su origen con la llegada del europeo y supone una invención ajena al mundo indígena: “Encontramos en los distintos relatos asociados con el *pishtaco*, que los elementos centrales y comunes a este personaje son de origen exclusivamente europeo” (p. 124). Esto se apoya de cierta manera con lo dicho por Riviere (1991), sobre todo en la relación antagónica entre la extracción y la reciprocidad, lo que posteriormente será ampliado por Branca (2018) al establecer la importancia del sebo como “un elemento central en el mundo aymara. Es fuerza vital humana y animal, en el ciclo agrícola, y es la ofrenda que relaciona a los humanos con los espíritus” (p. 281).

Lo mencionado hasta ahora apunta a que el *kharisiri* es una entidad ajena al mundo andino y estrechamente ligada al proceso de conquista y reorganización del Tahuantinsuyo durante el siglo XVI, por lo que De Pribyl (2010) llega a la siguiente conclusión:

Por lo expuesto hasta aquí, es difícil vincular al *pishtaco* con algún personaje de origen andino, pese al halo de ritual que caracteriza la mayoría de versiones recogidas, no existe un carácter “andino” prehispánico de ninguna cultura pre-Inca o Inca asociada clara y directamente con el circuito de extracción de grasa con fines comerciales o usos terapéuticos. (p.128)

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

Volviendo al estudio realizado por De Pribyl (2010), se menciona que algunos investigadores

han establecido un enlace entre el decapitador o degollador moche y el *pishtaco*, lo que es descartado por la mayoría de los investigadores a causa de la ausencia de pruebas prehispánicas sobre el actuar de este último. Además, la deidad moche está inserta en las lógicas rituales de los indígenas, por lo que la extracción de la sangre a través de los sacrificios no tendría el mismo trasfondo que la extracción por parte del *pishtaco*.

Se puede entender entonces a los rituales de sacrificio como un acto de vinculación entre el grupo cultural moche y sus Huacas mediante la extracción de la sangre de los prisioneros. En palabras de Franco (2019):

De acuerdo al Tema de la Carrera y a la ceremonia del sacrificio, es que los individuos son sacrificados en la parte más alta del templo donde se les extraía la sangre y el corazón, para ofrecerla al interlocutor de la divinidad en la tierra y la divinidad principal, y así obtener beneficios alimenticios para la supervivencia de la población. Esta ceremonia se realizaba en un momento difícil cuando el territorio costeño estaba siendo impactado por el fenómeno El Niño. (p. 98)

El autor además ofrece una hipótesis muy interesante entre la relación de la sangre y los fenómenos climáticos, en que la deidad que recogía la sangre la utilizaba para nutrirse y así traer lluvias que acabaran con las sequías que afectaban la zona. En este contexto, queda claro que el proceso de extracción entre el degollador y el *pishtaco* es antagónico, puesto que, en el primer caso, se pretendía alimentar a la deidad para que esta pudiera traer un beneficio a la comunidad. En cambio, el *pishtaco* extrae para hacer objetos con la grasa y todo tipo de usos, desde brujería, hasta jabones que después vendería a los hispanos<sup>1</sup>. A partir de este punto es donde podemos encontrar un patrón de

interacción que permite refutar a De Pribyl (2010), puesto que la relación existe, pero es de carácter antagónico, análogo a las *herejías* del mundo cristiano.

En el caso particular del *kharisiri* o el *pishtaco*, estarían ligados a una expresión político-religiosa relacionada con el *Taqui Oncoy*. Al respecto, Cristóbal de Molina (2019) comenta lo siguiente:

[Y] trató que fue yntentado de los echiçeros que en Uiscabamba tenían los yngas, que allí estavan alçados porque lo propio se creyó avía sido lo que en este reyno [...] el año de sesenta, y no atrás, de aver tenido y crey' do por los yndios que d'España avían enviado a este reyno por unto de los yndios para sanar çierta enfermedad, que no se hallava para ella mediçina sino el dicho unto, a cuya causa en aquellos tiempos andavan los yndios muy recatados y se estrañavan de los españoles en tanto grado que la leña, yerba o otras cosas no lo querían llevar a casa de español, por dezir no los matase allá dentro para les sacar el unto. (p. 95)

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

Tomando esto en cuenta, los argumentos de De Pribyl (2010) quedarían en un segundo plano en el análisis, debido a que la utilización de la grasa sí era de un asidero preinca y, como lo expresa De Molina (2019), los hechiceros indígenas pretendían difundir miedo, pero también atraer seguidores y así restituir el incanato, para lo cual apelaron a las tradiciones y una lucha entre dioses. Esto es lo que se identifica como el movimiento

<sup>1</sup> Este acto por lo general se traduce en la muerte de la víctima del robo, lo cual, según Gabriel Martínez (2015), al representar una muerte por brujería —sumado al robo de grasa—, supone uno de los actos que puede excluir a un individuo a quedar fuera del ciclo de retorno a la Pacha.

del *Taqui Oncoy*. Sobre ello, Abercrombie (2006) plasma una interesante hipótesis a partir del episodio con los hechiceros o sacerdotes de Vilcabamba, los cuales promovieron las primeras ideas en torno al *kharisiri*:

Aun así, vale la pena recordar que ciertos grandes sacerdotes incaicos de Vilcabamba fueron designados con la palabra metonímica *ñacaq* a causa del derramamiento de sangre que practicaban como sacrificadores. Una interpretación andina del colonialismo como forma invertida y antisocial de sacrificio dirigido por el estado puede sacar a luz, no una conjura de Vilcabamba, sino una forma por la que los andinos no incaicos veían semejanzas y diferencias entre las prácticas estatales incaica y española. (p. 212)

Abercrombie resalta la utilización del término *ñacaq* a los sacerdotes indígenas de Vilcabamba, nombre curioso debido a que, según Fernández (2006), este sería otro término utilizado en la zona de Ayacucho para el extractor de grasa: “En quechua, en los dominios de Ayacucho se emplean los términos *ñacaq* y *phistaku*” (p. 52). Este dato revelaría que, durante el siglo XVI, hubo un momento en la construcción de la figura del *kharisiri* o *pishtaco* en que los indígenas asemejaron a este ser con la figura del decapitador moche, aunque con algunos aspectos específicos que no dejan de llamar la atención. Por ejemplo, a los sacerdotes se les llamaba de esa manera haciendo una clara referencia a la larga tradición de sacrificios humanos en los andes, imponiendo así una perspectiva ritual a dicha extracción. En ese sentido, el sacerdote no estaba ajeno a la lógica de la reciprocidad, puesto que apelaba a un regreso a las tradiciones previas a la llegada del hispano al Tahuantinsuyo, distanciándose de la principal característica del *kharisiri*.

Por otra parte, se puede entender que el *ñacaq* pudo ser una entidad aparte del *kharisiri* en su origen, de modo que recién se conecte con el roba grasa en tiempos más contemporáneos, lo que nos lleva entonces a captar la evolución que propone Branca (2018) de manera mucho más clara. Así, se

hace evidente un cambio —que hasta el momento era poco rígido— en los términos. Debido a que la mayoría de autores que estudian esta entidad la sitúan en una fecha determinada, la terminología parece inalterable, a diferencia de la entidad en sí. En otras palabras, el nombre de la entidad no muta, a diferencia del *kharisiri* como entidad. De hecho, y como demuestra Canessa (2000), el *kharisiri* ha sido interpretado desde múltiples aristas, como:

[A] powerful representation of the Other (Bellier & Hocquenghem 1992); an exemplification of the ambiguity of fears about modern capitalism and the desire to partake of it (Sálazar 1992: 20); an articulation of the extraction of surplus labour by the government (Ansión & Sifuentes 1989); anxiety about intrusive modernity (Wachtel 1994); an indigenous expression of racial violence. (p. 706)

A partir de estos puntos, pretendemos explicar que estos elementos no suponen hechos aislados ni incoherencias históricas, puesto que el turbulento nacimiento del concepto del *kharisiri* está enmarcado en una temporalidad sumamente compleja, donde los mismos indígenas se encontraban atravesando un contexto turbulento de adaptación bajo un cimentado dominio hispánico. Es por este motivo que hablar de manera precisa de esta entidad en el periodo que abarca el siglo XVI es difícil, puesto que existen múltiples explicaciones en torno a su origen, ya sea desde una perspectiva prehispánica, asimilando la figura del decapitador, o, como especifican Fernández (2006) y Branca (2018), durante el siglo XVI como respuesta al proceso colonizador. Pese a ello, aún permanece la incógnita en torno al *ñacaq* de Vilcabamba mencionado por Abercrombie (2006).

Una respuesta tentativa a esta problemática se encuentra en vincular al *ñacaq* con una entidad de características similares al decapitador moche, probablemente a modo de herencia de la influencia civilizatoria en la zona de los Andes. Por otra parte, el *pishtaco* tendría su origen en la identificación de un sujeto ajeno a las lógicas de reciprocidad practicadas en el mundo andino, estando exento

de lazos con un grupo étnico, pero siendo todavía un sujeto perteneciente a una sociedad<sup>2</sup> cuya característica principal es la colectividad.

Una segunda alternativa se ubica en los mismos dichos de Abercrombie (2006), en los que se establece que para la zona andina es necesario considerar la visión de los otros grupos étnicos no incaicos que también participaban de las lógicas de reciprocidad y pertenecieron al Tahuantinsuyo, pero que compararon a los incas con los españoles a modo de entender el proceso como una nueva forma de dominación. En tal sentido, para ellos el *ñacaq* podría configurarse en el hispano o en el mismo inca.

Ahora, este punto resulta problemático. Si nos ceñimos a las investigaciones de Branca (2018), se establece que todas estas entidades son la misma y que solo varía la terminología según la región, pero también menciona un elemento importante: la propia naturaleza de dicha entidad. A partir de una resignificación que amplía aún más las características del *kharisiri*, el investigador manifiesta que el ser vampírico pasa de ser un espectro a un ser humano recién en tiempos más modernos:

En los primeros informes, de hecho, y hasta por lo menos los años 50, el *kharisiri* era descrito como un ser maligno o un fantasma; en todos los casos, privado de características adscribibles —en el contexto aymara— a lo humano. (Branca, 2018, p. 282)

De todas formas, lo expresado no se aleja demasiado de nuestro argumento inicial. Por el contrario, puede llegar incluso a sostener ciertas afirmaciones. Por ejemplo, a través de la naturaleza inmaterial de esta entidad es posible aproximarla más a las tradiciones prehispánicas que a la conceptualización del miedo al hispano, sin negar que lo anterior se daría igualmente a medida que el español se insertaba en la realidad de los andes. Posterior a ese momento inicial en

que era posible vincular al *kharisiri* con motivos prehispánicos, como toda expresión cultural andina fue mutando y sufriendo un proceso de mestizaje y resemantización, tomando elementos originarios y foráneos. Sin embargo, estos últimos no tendrían una incorporación de carácter cultural en la concepción del *kharisiri*, sino que el “aporte hispano” se encontraría en la configuración final de la entidad monstruosa, cuyas características difieren de las que identifican a las culturas que fueron parte del incanato.

Para ir estableciendo ciertos puntos del análisis, el *kharisiri* podría considerarse un espectro, pero también un vecino o una representación conceptual de la amenaza que supone la inserción de aspectos externos a la cosmovisión andina. Por ello se le teme y margina, cumpliendo así un rol ritual y político, y determinando —en palabras de Branca (2018)— la concepción de lo que es humano y lo que no se encuentra en la lógica de reciprocidad, práctica que ya se ejercía en el Tahuantinsuyo con los *yana* y los indígenas del sur del Collasuyo. De esta manera, el *kharisiri* puede entenderse también como un ejercicio de integración desde la marginalidad por parte de los indígenas hacia los hispanos, creando una entidad que pudiera ser lo suficientemente dinámica para mutar a medida que la sociedad colonial iba evolucionando. Contraria a la supuesta y tan difundida “pasividad indígena”, el *kharisiri* representa un esfuerzo por asimilar al hispano y no al revés. Del mismo modo, es una creación absolutamente andina y encarna un imaginario que sirvió para interpretar la llegada de los españoles.

## LA COLONIZACIÓN DEL IMAGINARIO EN LOS ANDES

A partir del periodo de posconquista del Tahuantinsuyo, los españoles hicieron esfuerzos por insertarse en el imaginario andino a través de la evangelización, imponiendo la cosmología cristiana por sobre la memoria local mediante

<sup>2</sup> Aclarando este punto, proponemos que efectivamente pertenece a la zona andina, pero que su “inclusión” es marginal, puesto que el pishtaco hasta el día de hoy es un “otro” ajeno a la comunidad.

distintas estrategias. Ello supuso un desafío para misioneros y conquistadores, ya que para lograrlo debía existir al menos una mínima noción de la cultura indígena. Como una de estas estrategias, los misioneros hablantes de quechua, ya introducidos en la cultura de los andes, pretendían enseñar el evangelio estableciendo paralelismos religiosos para facilitar la difusión y comprensión de la cultura europea. Al respecto, Abercrombie (2006) plantea lo siguiente:

A los indios se les enseñaban formas abreviadas de la liturgia cristiana y de la historia bíblica en un “quechua o aymara misional”, en que sacerdotes más o menos dominadores de la lengua traducían “San Bartolomé” por “Tunupa”, el “diablo” por “Supay”, “infierno” por “manxa-pacha”; pero los andinos, cuya mayoría tenía poca comprensión de la lengua castellana (...) eran libres de interpretar San Bartolomé como *Tunupa*, el diablo como *supay* y el infierno como *manxapacha*, dando a cada palabra un grado de importancia que quedaba lejos del sentido español. (pp. 204-205)

En otras palabras, el antropólogo manifiesta que efectivamente existió un interés por la comparación como estrategia de asimilación; sin embargo, los misioneros no tenían un control sobre el imaginario colectivo y los indígenas, aún con la liturgia cristiana siendo impuesta, lograban mantener remanentes de la cultura precolombina que se iba fusionando poco a poco en una interpretación cristiana-indígena. De esta manera, si nos remitimos nuevamente a la tesis de De Pribyl (2010), estaríamos ante una de las explicaciones posibles de la creación del *kharisiri*, puesto que pudo haberse filtrado en estas enseñanzas de la liturgia cristiana sobre demonios y espectros provenientes del viejo mundo, tal como se pueden observar en algunas cartas de relación, crónicas e incluso testimonios gráficos, en donde se representa al cuerpo del indígena como un monstruo antropomorfo.

Abercrombie (2006) también hace mención de grupos indígenas que resistieron y combatieron la imposición teológica hispana, surgiendo así una “guerra entre dioses” identificada como el *Taqui Oncoy*. El investigador manifiesta que “era, pues, una lucha por la memoria. Era, sí, una guerra de los dioses, pero era también una batalla de historias” (p. 210), lo cual iría muy acorde a lo que desarrollan otros autores respecto a este proceso. Si retomamos lo mencionado sobre los sacerdotes en Vilcabamba y lo enlazamos con el proceso de extirpación de idolatrías, nos encontramos con que la permanencia de elementos prehispánicos era una constante problemática para la configuración de la nueva sociedad. Así, sobre el *Taqui Oncoy*, visto desde el proceso de extirpación, se puede agregar lo siguiente:

Tales actividades formaban parte de la política oficial de erradicar los rezagos de las religiones prehispánicas que, se creía, habían perdurado en grado variable luego de la Conquista y de los tempranos esfuerzos misioneros y evangelizadores. Generalmente, dichos «remanentes» religiosos indígenas se identificaban con el culto abierto o clandestino a los antiguos dioses, asociados por los funcionarios eclesiásticos con las malas artes del Demonio. (De la Puente, 2007, p.31)

Bajo este punto, Abercrombie (2006) es enfático al concluir que las reformas toledanas incluían una dimensión evangelizadora, puesto que “[c]on la llegada de Toledo hubo también un renovado fervor en el proceso de evangelización cristiana, encabezado por los jesuitas, (...) desplazando a los utópicos y tolerantes franciscanos y dominicos” (p. 213), dando fin así al periodo de la “tolerancia negociada”, en que se utilizaban estrategias pasivas de asimilación y conversión.

Al respecto de las reformas toledanas, el virrey erradicó las dinámicas de relación entre el indígena y la tierra, realizando una reestructuración total al establecer un nuevo régimen de explotación ajeno a las conocidas mitas del Tahuantinsuyo. Los indígenas entonces dejarían de tener una relación de trabajo



fundamentado en la reciprocidad andina a cambio de una que genere más rentabilidad para el sistema hegemónico preponderante. Esto sugiere que las reformas de Toledo también tuvieron que ver con la regularización de lo privado y lo público a fin de extirpar al indígena de su memoria social.

De esta manera se explica el tránsito de una sociedad indígena a una de carácter colonial. Estas reformas toledanas son implementadas mediante un proceso de mutilación territorial y acompañadas de un adoctrinamiento ya no tolerante al modo franciscano. Así, los indígenas pasarían a un proceso de asimilación de la cultura europea, pero no desde una forma pasiva como se menciona en párrafos anteriores, sino más bien asumiendo una postura confrontacional entre las distintas comunidades. Ello conllevaba ciertos privilegios para grupos y personajes en particular, como en el caso de Colque Guarache, quien, esgrimiendo argumentos cimentados en la tradición andina, pero presentados a modo de la legislación hispana, pretendía hacer reclamaciones de tierras que, según presentaba, le correspondían a él y no a clanes indígenas rivales.

Ahora bien, las reformas toledanas y en general lo que vendría después de estas, son lo que finalmente terminan por establecer una mayor integración entre el mundo andino y el cristiano. Si nos enfocamos en la manera en que ello se logra constituir desde el enfoque más teológico, nos damos cuenta que parte fundamental de este ejercicio de dominación se basa en los conflictos de adoración y en la posterior creación de un aparataje gubernamental que permitiría a los hispanos controlar las idolatrías de los nuevos feligreses<sup>3</sup>, puesto que la colonización del imaginario fue una prioridad de la corona hispana destinada al desarraigo de las tradiciones prehispánicas.

A partir de ello se puede concluir lo siguiente: en primer lugar, que hubo tradiciones prehispánicas que aún continuaban vigentes durante el siglo XVI y XVII, pese a que estas no marcaban una tendencia a nivel estructural y que la cultura indígena no era la misma que en tiempos prehispánicos. Asimismo, la identificación de los rasgos idolátricos se encontraba ligada a la interpretación indígena del cristianismo; sin embargo, en casos particulares el sentido de la tradición original se mantenía, como en el caso del *kharisiri* y de los espíritus devoradores de fuerza vital prehispánicos<sup>4</sup>. Respecto a esta entidad vampírica, es claramente una transmutación de las creencias precolombinas, pero que, de una u otra manera, mantiene elementos que lo vinculan a ese pasado, pese a ser una construcción mestiza “nacida” a partir del siglo XVI.

Sumado a lo anterior, existía un conocimiento de parte de las autoridades hispanas sobre dichas creencias, por lo cual debió darse un mínimo de entendimiento para que los sacerdotes lograran percibir con diferencia lo “propio” de lo “indígena”. Pero esto pudo no ser tan evidente, particularmente, por lo que explica De la Puente (2007) en el siguiente párrafo en torno a esta mixtura de tradiciones, pero desde el enfoque cristiano:

Algunos especialistas se abocaron a ensayar una lectura entre líneas con el fin de hallar las «resonancias prehispánicas» que el discurso estereotipado del extirpador escondía. Así, las «fantasías» que algunos extirpadores proyectaron sobre su experiencia americana mientras combatían las idolatrías —las juntas de brujos sospechosamente similares al célebre aquelarre europeo o los encuentros sexuales de los indígenas con

<sup>3</sup> Uno de los sucesos más importantes fueron los primeros intentos de dominación con las campañas de extirpación de idolatría, coordinadas desde el eje del nuevo virreinato, además de que estas supusieron la existencia de brujería y demonología en las creencias de los indígenas, lo que se condice con las crónicas de los primeros conquistadores.

<sup>4</sup> Un caso emblemático se da en el manuscrito de Huarochirí, donde una serpiente *consume* a Tamtañamca, después de que se manifestara un sortilegio: “Un grano de maíz de varios colores saltó del tiesto donde su mujer estaba tostado y tocó sus vergüenzas. Después, ella lo recogió y se lo dio de comer a otro hombre. Este acto ha establecido una relación culpable entre ella y el hombre que comió el. Por eso ahora se la considera adúltera. Por esta culpa una serpiente vive encima de aquella casa tan hermosa y los está consumiendo. Hay también un sapo con dos cabezas que se encuentra debajo de su batán. y nadie sospecha ahora que son estos quienes los están consumiendo” (Taylor, 2008, p. 35).

demonios, íncubos y súcubos—, fantasías también presentes en la experiencia del Viejo Mundo, fueron puestas sobre el tapete para su posterior discusión. (p. 37)

Una vez establecida la importancia que supuso el desarraigo de las tradiciones, cobra relevancia discutir la conquista de la cultura o la imposición del conocimiento occidental y enseñanzas cristianas por parte de misioneros y sacerdotes. Por el lado contrario, se encuentran los indígenas que resisten dentro del contexto hostil de la colonización del saber, a fin de mantener resabios culturales donde perdure la cosmología andina, pero ya no a través de sus nominaciones tradicionales (como *supay* o *manxa-pacha*), sino mediante una traducción de las mismas desde lo occidental (como diablo e infierno). En otras palabras, este es el nacimiento de nuevas concepciones cristianas que se entrelazan con la cultura andina y que causan un conflicto a la hora de estudiar los cambios y continuidades de las tradiciones prehispánicas, como ocurre con la figura vampírica del *kharisiri* o los extractores de vida.

### LA BRUJERÍA EUROPEA Y EL *KHARISIRI*

La brujería prehispánica podría asemejarse en características a la brujería europea, las cuales son muy bien expuestas en el artículo de Fernández (2014), donde se mencionan ciertos elementos, como la antropofagia, que tenían una connotación ritual tanto para hispanos como para los andinos. Esto se debe a que los asistentes a la misa negra consumían la carne de los hechiceros muertos, además de pan negro y otros alimentos y bebidas cuya descomposición y podredumbre era evidente, con el fin de invertir el papel de la misa como algo sagrado, siendo así la “antítesis” directa del acto sagrado que supone la misa, en la que se consume el cuerpo y la sangre de Cristo. En ese sentido, y con base en los dichos de algunos cronistas, no es extraño que muchos de los primeros hispanos consideraran las ceremonias de sacrificio y el consumo ritual de la carne como un símil al acto profano de la misa negra. Siguiendo con este punto, es conveniente preguntarse el porqué de la demonización de algunas creencias y conceptos,

además de la reinterpretación cosmológica y cosmogónica de las mismas, dando un giro a la cristiandad por parte de hispanos, pero también por los mismos indígenas.

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

Siguiendo esta misma línea argumentativa, podemos dar cuenta de un acercamiento entre el *kharisiri* y el brujo europeo, puesto que, si establecemos a la antropofagia ritual como un acto de consumo de algún elemento del cuerpo humano, tanto el ingerir la carne, como la extracción de fluidos podría relacionarse eventualmente como un acto de “alimentación” a costa de un humano. Por lo tanto, el *kharisiri* podría considerarse una entidad vinculada con la antropofagia ritual. Sin embargo, si nos ceñimos

al aspecto más “clásico” del *kharisiri* y retomamos las definiciones dadas por Branca (2018), Riviere (1991) y Canessa (2000), estos jamás mencionan el consumo de la grasa o la sangre, solo que la extraen, por lo que dificulta un paralelismo que permita identificar algunos aspectos de la brujería europea en la figura del *kharisiri*.

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

Consideramos que tanto la primera como la segunda propuesta pueden resultar insuficientes por sí solas, además de que tienden a ser bastante definitorias, sin dar espacio a una posible reinterpretación a futuro. Es este tipo de afirmaciones han estancado los estudios correspondientes a la leyenda del *kharisiri*, principalmente porque desde Wachtel (1994), todos los investigadores se dedican al análisis de esta entidad en provincias rurales del área andina, cayendo en una constante reiteración de los elementos clásicos más cuestionamientos. En este aspecto, coincidimos con De Pribyl sobre la necesidad de la reinterpretación del *kharisiri* y, por lo tanto, de abrir una tercera opción —similar a lo que hace Branca (2018) en su paneo histórico, que analiza la naturaleza inmaterial del *kharisiri*— estableciendo paralelismos tanto con España, como con el mundo andino. Ello permitiría revisar conexiones posibles que expliquen ciertos aspectos

del *kharisiri* o que esclarezcan más su evolución cosmológica e ideológica<sup>5</sup>.

Una visión que nos resulta particularmente interesante es la de Fernández (2015), quien desarrolla las primeras aproximaciones a lo que hemos planteado sobre los paralelismos. Si bien se reconoce al *kharisiri* como una construcción andina, este lo identifica como un elemento mixto, es decir, como una creación andina, pero que iría adquiriendo componentes europeos, o al menos existirían ciertas similitudes que permitirían pensar una posible adopción de algunos puntos que lo acercaría a la tradición de la brujería cristiana.

Los brujos y brujas chupadores de sangre de los niños y niñas, “por el sieso y la natura”, a la manera que describen los relatos de la inquisición peninsular en los expedientes por brujería, no encontraron acomodo real en el imaginario de los pobladores andinos y no presentan reflejo contemporáneo alguno en la etnografía. Sin embargo, la figura de los “come hombres” sí permanece anclada en la tradición andina y aymara bajo dos formas precisas, una de ellas el temible *kharisiri*, *lik'ichiri*, *khariri*, que anhela la grasa y la sangre humanas para la elaboración de productos varios implicando, según la creencia, la muerte del afectado, quien no suele descubrir a tiempo la colecta de grasa de que ha sido objeto. (p. 158)

De esta manera, en un principio podríamos entender que hay más diferencias que similitudes entre los brujos y los *kharisiris*, pero tal como lo establece Fernández en este mismo párrafo, la figura de los “come hombres” se da en ambos espacios, por lo que especular sobre un acercamiento entre estos era tan solo una cuestión de tiempo. Ello se debe a que uno de los roles que tuvieron los sacerdotes y misioneros en la conformación de la nueva sociedad fue establecer un enlace entre ambos mundos. Esto presentaba obvias motivaciones políticas e ideológicas que

<sup>5</sup> Con esto traemos de vuelta el componente ideológico establecido en la crónica de De Molina (2010), que menciona a los españoles como los extractores del unto.

iban en pos de desarraigar de las tradiciones a los indígenas, pero que, de una u otra manera, los obligaba a entender su cultura y su idioma<sup>6</sup>. De todo ello, se podría afirmar que entre las leyendas con la que los párrocos se encuentran, está la del *kharisiri*, acercándola entonces a conceptos y campos “sobrenaturales” conocidos para ellos, occidentalizando y otorgando más sentido a la transmutación mencionada por Branca (2018). Este autor menciona los estudios realizados por Forbes, quien da testimonio de que en el siglo XIX existía una concepción cristianizada del *kharisiri*, permitiendo al menos especular que esta reinterpretación podría tener raíces más antiguas, particularmente cercanas al siglo XVI-XVII, que correspondería a los mayores esfuerzos doctrinarios a través del sincretismo. En sus informes, Forbes afirma lo siguiente acerca de Caricari y, en específico, sobre los aymara:

[C]reen en muchos ángeles asistentes o ayudantes del demonio, uno de los cuales es llamado por ellos Caricari, y se supone que es un mensajero enviado por el diablo para matar a los hombres [men] y quitar la grasa de sus cuerpos, con qué propósito, sin embargo, nunca podré llegar a explicarlo. (*apud* Branca, 2018, p. 282)

Continuando con algunos puntos importantes a la hora de entender mejor la posible influencia de la brujería europea en el *kharisiri*, es crucial comprender ciertos aspectos del satanismo europeo, a partir de la institucionalización que se hace de la demonología y del comienzo del raciocinio y el cambio en la misma naturaleza del mal:

La imagen del diablo se transformó radicalmente a fines de la Edad Media. Surgida a la vez de la fantasía popular y de la imaginación de los monjes, hasta ese momento dependía de dos tradiciones poco conciliables, aun cuando se operaran intercambios frecuentes entre ellas. A

partir del siglo XV se inicia un periodo de definición lenta de una verdadera ciencia del demonio, la demonología, que comienza a abarcar la mayor parte de las creencias en este dominio. (Muchembled, 2006, p. 48)

Esto, con tal de desarraigar las viejas tradiciones paganas del continente europeo, fue algo que se replicó en los procesos de extirpación de idolatría en América, en donde muchos de los juicios por supuesta brujería eran descartados por la interpretación del diablo como una fuerza natural, dicho de otro modo, como una forma explicativa al entorno físico.

A partir de aquí, se intenta dar una debida justificación a los dichos anteriores, ya que cuando los españoles llegaron a América tendían a percibir las costumbres indígenas como actos diabólicos, pudiendo explicarse mediante la estructura teológica desarrollada por Justino Mártir, el cual:

[S]ostuvo que el diablo había intentado tentar a Jesús, pero, al fracasar, enfocó su actividad hacia la comunidad cristiana. Así, usufructuando las debilidades del hombre, la irracionalidad y el apego a las cosas del mundo, el diablo pudo corromper a los hombres como forma de ofensa al Dios creador. A efectos de llevar a cabo su siniestro plan, el diablo ideó estrategias como la de convencer a sus enemigos de que los demonios en realidad son dioses. (López, 2008, p. 134)

Y es esta última afirmación, nos recuerda la insistente manera en la que Pedro Cieza de León (2015), afirmaba la presencia del diablo en el continente americano, justificando una guerra espiritual a través del argumento que él interpretaba como “presencias demoníacas” en el culto indígena.

Esta vinculación que se hace entre el diablo y las deidades prehispánicas se encuentra claramente justificada por los españoles, aludiendo a las supuestas evidencias desprendidas del pensamiento

---

<sup>6</sup> Esta afirmación se encuentra apoyada en una extensa literatura, pero consideramos que el siguiente extracto resume de manera sucinta la situación a la que se enfrentó el hispano al arribo del continente: “Cuando los españoles de los siglos XV y XVI arribaron a lo que para ellos era un Nuevo Mundo se encontraron con pueblos y culturas sumamente diferentes a lo que ellos percibían o interpretaban era el mundo hasta entonces conocido. Se vieron obligados, en un ejercicio de pensamiento analógico, a interpretar la variada cultura y religiosidad indígenas a partir de su propia visión del mundo” (Azcarate, 2015, p. 198).

teológico de Justino Mártir y haciendo presente lo demoníaco en el continente. Bajo este razonamiento es posible plantear que hubo una reinterpretación de las deidades prehispánicas, asumiendo papeles cristianos. Sin embargo, también fueron asimiladas las costumbres y sistemas rituales, una afirmación para nada novedosa, pero que ratifica la hipótesis del *kharisiri* como una construcción mixta, una vez que se establece la sociedad mestiza. Ahora bien, acorde a los estudios de Fernández (2015), la antropofagia ritual de la brujería europea podría no tener que ver con los *kharisiris*, pero la llamada figura de los “come hombres” (un término bastante macabro) estaría presente en el inconsciente colectivo andino; por lo tanto, un acercamiento bajo los estándares cristianos pudo darse eventualmente.

El punto mencionado en el párrafo anterior es crucial, pues hace posible un análisis desde la marginalidad de ambos mundos, ya que el *kharisiri* contemplaría los elementos necesarios para la exclusión espiritual y social del área andina por los componentes ya definidos en los primeros capítulos. Pero ahora también se incluirían los aspectos cristianos, puesto que, si bien la sociedad colonial fue una construcción mestiza, es ante todo una hegemonía católica europea. De esa forma, se cumplirían las siguientes afirmaciones de Fernández (2014):

Estos elementos integrantes del modelo de aquelarre pirenaico en la Edad Moderna, constituyen motivos recurrentes a lo largo de la historia de la humanidad en cuanto un nuevo grupo social pone en jaque la legitimidad política, económica o religiosa del grupo hegemónico de referencia, como ha mostrado Cohn (1997 [1976]). Resabios del aquelarre encontramos en prácticas chamánicas relacionadas con cultos de la fertilidad, al estilo de la célebre hipótesis de Margared Murray (1978), vinculadas con ceremonias de homenaje a los antepasados en el Friul, analizadas por Ginzburg (2003; 2011), en su monografía sobre los Benandanti. (pp. 96-97)

Si tomamos lo dicho hasta el momento, nos encontramos con una serie de elementos que

indicarían que el *kharisiri* tendría un componente transversal a la marginalidad andina-europea, explicándose a través de patrones culturales andinos, como lo es la exclusión ante la falta de reciprocidad, y por otro lado está la motivación política cristiana, que requería la marginación de los elementos prehispánicos. Bajo esta lógica, nos encontramos entonces un *kharisiri* más mestizo y sincrético, que se condice con la construcción de esta nueva sociedad, que intenta asimilar lo cristiano y dejar lo prehispánico de lado, pero que a la vez trata de hacer un rescate de los componentes básicos de la cosmología de las culturas andinas.

## Conclusión

A partir de este estudio, nos hemos aproximado a la configuración del *kharisiri* y a la carga simbólica que esta entidad guarda dentro de la cosmovisión andina. Así, podemos entender a este ser de la noche como una representación del *otro* que, si bien en los tiempos de la conquista hacía referencia al sujeto conquistador, ahora se encuentra ligado a aquello ajeno a las costumbres y lógicas culturales de la comunidad. Por otra parte, el cuestionamiento en torno a la colonización del imaginario y el nivel de influencia del cristianismo en el territorio andino nos permite problematizar acerca de la construcción y perduración de la identidad en las tradiciones indígenas. De esta manera, ante los procesos hostiles de evangelización y muerte cultural hacia el imaginario indígena, el sujeto oprimido resiste a través de la asimilación y el sincretismo o mestizaje, formando así a una entidad que, a pesar de estar configurada a través de nociones propias y foráneas, es en esencia andina. Finalmente, no podemos cerrar este escrito sin mencionar las posibilidades de estudio de este ser monstruoso desde lo sobrenatural, mediante la comparación con aspectos de la brujería sobrenatural y marginal europea. Este planteamiento nos lleva a profundizar sobre el choque cultural de lo andino y lo occidental, mostrando notables diferencias, pero también continuidades.

## REFERENCIAS

- Abercrombie, T. (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia de una comunidad andina*. Instituto de Estudios Bolivianos. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.5247>
- Branca, D. (2018). De fantasma a vecino. El *Kharisiri* y la noción de *humanidad* en los Andes *aymara* peruanos. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 13(2), 275-295. <https://www.aibr.org/antropologia/netesp/1302.php#De>
- Canessa, A. (2000). Fear and Loathing in the Kharisiri Trail: Alterity and Identity in the Andes. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6(4), 705-720. <https://www.jstor.org/stable/2661038>
- De la Puente, J. C. (2007). *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú Colonial*. Fondo Editorial PUCP. <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/173152>
- De León, J. L. (2015). El demonio y la visión del “otro” en la primera parte de la Crónica del Perú (1553) de Pedro Cieza de León. *Revista Complutense de Historia de América*, 41, 197-221. [https://doi.org/10.5209/rev\\_RCHA.2015.v41.49902](https://doi.org/10.5209/rev_RCHA.2015.v41.49902)
- De Molina, C. (2010). *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas de Cristóbal de Molina*. Iberoamericana.
- De Pribyl, R. (2010). Evidencias médico antropológicas sobre el origen del pishtaco. *Revista Peruana de Medicina Experimental y Salud Pública*, 27(1), 123-137. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36319349016>
- Fernández, G. (2006). *Kharisiris* de Agosto en el altiplano Aymara de Bolivia. Chungara. *Revista de Antropología Chilena*, 38(1), 51-62. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562006000100006>
- Fernández, G. (2014). Comer en el aquelarre: Entre lo sublime y lo repugnante. Una perspectiva trasatlántica. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 69(1), 95-112. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2014.01.005>
- Fernández, G. (2015). Diablo y Ch'amakani: antropofagia simbólica y maleficio en el altiplano aymara de Bolivia. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 47(1), 157-165. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562015005000006>
- Franco, R. G. (2019). Sacrificios humanos en el mundo moche: una nueva mirada a la iconografía y a los hallazgos arqueológicos. *Quingnam*, 5, 83-132. <http://journal.upao.edu.pe/Quingnam/article/view/1157>
- López, Ó. (2008). Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el Demonio. *Revista Complutense de Historia de América*, 34, pp. 131-155. <https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA0808110131A>
- Manríquez, V. (2002). Purum Aucca, “Promaucaes”: de significados, identidades y etnocategorías. Chile Central, Siglos XVI - XVIII. *Boletín de Arqueología PUCP*, (6), 337-354. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindearqueologia/article/view/1855>

- Muchembled, R. (2002). *Historia del Diablo: Siglos XII - XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Murra, J. V. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. IEP ediciones.
- Murra, J. V. (2004). *El Mundo Andino. Población, medio ambiente y economía*. IEP Ediciones.
- Riviere, G. (1991). Lik'ichiri y Kharisiri. A propósito de las representaciones del "otro" en la sociedad Aymara. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 20(1), 23-40.
- Rostworowski, M. (1999). *Historia del Tahuantinsuyu* (2da ed). IEP Ediciones.
- Taylor, G. (ed.) (2008). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. Fondo Editorial UNMSM.
- Wachtel, N. (1994). *Gods and vampires; back to Chipaya*. The University of Chicago.