

n.º 25

TINKUY

Boletín de Investigación y Debate



Tinkuy

Boletín de Investigación y Debate

n.º 25

Agosto-Diciembre 2020

ISSN 1913-0481

Département de littératures et de langues du monde

Faculté des arts et de sciences

Université de Montréal

Correo electrónico: revista.tinkuy@gmail.com

https://ilm.umontreal.ca/recherche/publications.html

Fundador

Juan Carlos Godenzzi

Director

Luis Fernando Rubio

Director de redacción

Óscar Zabala

Consejo consultivo (Université de Montréal)

Anahí Alba de la Fuente

Ana Belén Martín Sevillano

Olga Nedvyga

Enrique Pato

Coordinador del número

Óscar Zabala

Diseño

Carolina Barbosa Luna

Corrección y estilo

David Arias

Eduardo González

Anahí Martínez

Óscar Zabala

Traducción

Daphné Morin

Comité editorial

David Arias

Eduardo González

Anahí Martínez

Daphné Morin

Ruben Pérez

Jacqueline Avila Alvarez

Luis Fuentes

Luis Rubio

Marie-Pierre Arsenault

Óscar Zabala

Comité científico

Carola Mick (Université de Paris, Ceped), Azucena Palacios (Universidad Autónoma de Madrid), Guillermo Soto (Universidad de Chile), Aldo Olate (Universidad de la Frontera, Temuco), Marleen Haboud (Pontificia Universidad Católica del Ecuador), Angelita Martínez (Universidad Nacional de la Plata, Argentina), Adriana Speranza (Universidad Nacional de Moreno, Argentina), Catherine Poupeney-Hart (Université de Montréal), Nicolas Beauclair (Université de Montréal), Ana María Davis (Universidad de Sevilla), Philipp Dankel (Universität Basel), Felipe Hasler (Universidad de Chile), Mauro Mendoza (Universidad Nacional Autónoma de México), Jéssica Romero (Pontificia Universidad Católica del Perú), Rocío Caravedo (Pontificia Universidad Católica del Perú), Álvaro Ezcurra (Pontificia Universidad Católica del Perú), Laura Morgenthaler-Garcia (Ruhr Universität Bochum), Ricardo Andrade (University of Pennsylvania), Raúl Bendezú Araujo (Freie Universität Berlin), Piero Costa (Universidad de Verona), Adrián Freja de la Hoz (Universidad Tecnológica y Pedagógica de Tunja [UPTC]), Iván Vicente Padilla Chasing (Universidad Nacional de Colombia), Juan David Escobar (Universidad Nacional de Colombia), Marco Antonio Lovón (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), Andrés Napurí (Universidad Nacional Mayor de San Marcos), Liz Moreno Chuquen (Universidad del estado de Idaho)

El contenido de esta revista cuenta con una licencia de Creative Commons de “reconocimiento, no comercial”, Internacional 4.0 que puede consultarse en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>





Boletín de Investigación y Debate

n.º 25
Agosto-Diciembre 2020

Utopía, milenarismo y mesianismo en los Andes

Luis Millones

atoqmillones@gmail.com

Profesor emérito Universidad de San Marcos

Miembro numerario de la Academia Nacional de Historia del Perú

Resumen

La construcción de una utopía en sociedades colonizadas es un fenómeno frecuente, que tiende a recurrir a un pasado idealizado que precedió a la ocupación que se está sufriendo. En el caso peruano, el regreso al tawantinsuyu fue la utopía recurrente. No se trataba de repetir las instituciones que existieron en tiempo de los incas, pero sus líderes o mesías rescataron algunas de las características precolombinas para crear la esperanza de la intervención divina, que castigaría a los opresores y recrearía un mundo libre de sufrimientos. A ese tema apuntan los casos descritos en este artículo.

Palabras clave: Tawantinsuyu, Milenarismo, Utopía, Andes.

Cómo citar (MLA): Millones, Luis. "Utopía, milenarismo y mesianismo en los Andes". *Tinkuy. Boletín de Investigación y Debate*, n.º 25, 2020, págs. 43-59.

ISSN 1913-0481



Résumé

La construction d'une utopie dans les sociétés colonisées est un phénomène fréquent, qui tend à avoir recours à un passé idéalisé ayant précédé l'occupation dont souffrent ces dernières. Dans le cas du Pérou, l'utopie récurrente a été celle du retour au tawantinsuyu. Il ne s'agissait pas de reproduire les institutions qui existaient à l'époque des Incas; cependant, les leaders ou messies ont récupéré certaines des caractéristiques précolombiennes pour susciter l'espoir d'une intervention divine qui punirait les oppresseurs et recréerait un monde libre de souffrance. C'est à ce thème que réfèrent les cas décrits dans cet article.

Mots clé : Tawantinsuyu, Millénarisme, Utopie, Andes.

Abstract

The construction of a utopia in colonized societies is a frequently observed phenomenon, which tends to resort to the idea of an idealized past previous to the occupation. In the case of Peru, the recurring utopia was that of the return to the tawantinsuyu. The goal was not to reproduce the institutions that existed in the time of the Incas; however, leaders or messiahs made use of certain pre-Columbian characteristics to raise hopes of a divine intervention which would punish the oppressors and recreate a world void of suffering. The cases described in the present article refer to this topic.

Keywords: Tawantinsuyu, Milenarism, Utopia, Andes.

1. Palabras iniciales

Para el quehacer académico, milenio y milenarismo se acuñaron como calificativos de un espacio temporal, cuyo inicio y final se podrían definir en función de transformaciones sociales que afectarían a quienes proponían y aceptaban esos términos, abandonando el sentido bíblico y extendiendo su significado en líneas muy generales.

En tal marco de creencias milenaristas, el mesianismo constituye un caso particular; alguien -un héroe, un mensajero divino- tendrá por función instaurar en el mundo una sociedad perfecta. Han existido movimientos que no eran dirigidos por un mesías y en cuyo marco un mesías no hubiera tenido lugar. Una colectividad puede buscar el Milenio dirigida por un grupo de ancianos o de jefes señalados por elección. No será mesiánica si no es liderada por un jefe sagrado, un contacto directo con el más allá. La creencia mesiánica no imagina únicamente un mundo del futuro; sobre todo describe al jefe sagrado que debe venir para instaurarlo a fin de que los fieles puedan reconocerlo y seguirlo.

El mesianismo constituye, pues, una rama de los movimientos milenaristas. El mesías es siempre el que anuncia e introduce un reino celeste; es el que trae la redención a la comunidad (Pereira de Queiroz 23).

Suele suceder, sin embargo, que el mensajero de la buena nueva, en el transcurso del movimiento, se descubra como el mesías. Tal es el caso de lo sucedido en Lircay (Huancavelica) en 1811, como veremos más adelante.

También hay cierta recurrencia en las narraciones de los mitos de expectativa mesiánica con respecto al lugar de proveniencia o de refugio de los seres divinos que vendrán a salvar el mundo, o, para acudir al repertorio mesoamericano, al lugar donde están ocultos los *reyes subterráneos*. Como es el caso de Juan Tutul Xiu en territorio maya, quien expulsó a los tres primeros blancos que llegaron y que lo habían ofendido, quienes no tardaron en regresar con numerosas tropas y contaron, además, con el apoyo de algunos nobles. Tutul Xiu fue derrotado y logró huir ocultándose en un reino subterráneo, prometiendo que regresaría (López Austin 39). Como bien lo indica el mismo autor, el mito mesiánico de Inkarrí podría ser añadido a la larga lista de reyes subterráneos dispuestos a regresar (López Austin 55-56).

Generalmente en sociedades colonizadas, las novedades anunciadas combinan los presupuestos del milenio (sin necesariamente anunciar un espacio de tiempo determinado) y la intervención divina. Además, se encuentran descritas en tal forma que la transformación suele tener muchas de las características de la época previa a la colonización, a las que se suman algunos beneficios vistos y envidiados en la sociedad que los domina. El reclamo primero de la comunidad o comunidades sometidas es la desaparición de los colonizadores, su misión siempre está ligada a su derrota o desaparición.

Si aplicamos lo dicho a la historia del Perú, es fácil descubrir que no tenemos en nuestros días (2020) una investigación suficiente, como para cubrir todas las acciones que podríamos calificar de mesiánicas. Para acercarnos al tema usaremos circunstancias similares en otra sociedad latinoamericana, que tiene ciertas similitudes (en tiempo y proceso de colonización) con el Taki Onqoy, que es el tema central de este trabajo. Antes de llegar a eso, analizaremos otras dos situaciones mesiánicas ocurridas en el Perú: el movimiento de Lircay en 1811 y el mito de Incarrí, divulgado en la década de 1960 en la sierra central del Perú.

2. Persiguiendo El Dorado o el país de los césares

El mesianismo puede tomar muchas formas, si bien sus principios son evidentes, un caso contemporáneo al primer movimiento mesiánico del Perú (*Taki Onqoy*) es el que se desarrolló en el Chaco, ocupado por los indígenas pertenecientes a la familia lingüística tupí-guaraní, que ocupaba un área inmensa a la llegada de los conquistadores. Prácticamente todo el Este de Sudamérica, desde el Norte del Amazonas hasta el Río de la Plata, y de la costa del Atlántico hasta la región del Chaco. Nos interesa justamente esta región, extremadamente seca, difícil de ser habitada. Los lugareños saben que las escasas lagunas, pozos de agua o incluso corrientes de agua, pueden secarse en cualquier momento, y que es necesario buscarlos en otro lugar, que les resulte más o menos conocido. Esta escasez ha sido la razón por la que su exploración ha sido demorada, motivo mucho más importante que la hostilidad de sus habitantes (Metraux 199; Mineiro 64).

La región del Chaco por sí misma fue, entonces, poco importante como espacio de expansión política o militar, su rol histórico se debe al hecho de haber sido la portada para lo que se consideraba el territorio fabuloso del Oeste, la entrada al espacio andino. Los guaraníes habían tenido noticia de objetos de oro y plata de esa procedencia a través de los españoles, que, por más de medio siglo, intentaron llegar allí desde el Río de la Plata en busca del mítico país del *metal y rey blanco*.

Cuando en 1548 el conquistador Domingo Martínez de Irala finalmente logró este anhelo, fue demasiado tarde: las riquezas de las tierras del Oeste habían caído en las manos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro. Sin embargo, el primer hombre que cruzó el Chaco y llegó al imperio de los Incas fue el marinero portugués Alejo García, un sobreviviente de la armada de Juan Díaz de Solís (1515-1516). Entre 1521 y 1525, García se unió a una partida de guaraníes que ingresaron al territorio incaico y llegaron saqueando los lugares a su paso hasta Charcas (actual Bolivia), pero el portugués fue muerto a su regreso por el botín y prisioneros que llevaba consigo (Metraux 99-100).

También nos interesan los tupí-guaraní por la frecuencia de acciones mesiánicas, notables en la tribu tupinambá y guaraní. En principio, funcionó una precaria alianza con los españoles, que estaban explorando el Paraguay desde la década de 1520, pero los indígenas se rebelaron varias veces. El líder más conocido de ellos fue Oberá (que en español quiere decir ‘resplandor’), quien prometió a sus seguidores el apoyo sobrenatural y la restauración de los tiempos felices, luego de la expulsión de los blancos.

Oberá, que había sido bautizado por la Iglesia Católica, proclamó ser hijo de Dios, nacido de una doncella virgen, lo que indica de una manera clara la recomposición de los mitos indígenas bajo la presión de la evangelización cristiana (Wilson 207; Metraux 69-94). Los indios lo seguían, y allí por donde pasaba reunía muchos guerreros con los que arrasaba el país. Abandonó su patria y su residencia para ir a predicar en el interior. No había indio que no siguiera sus palabras y órdenes. Las proclamaciones impías y sus razonamientos funestos habían revuelto la región. Nadie prestaba los servicios que debía, pues Oberá prometía a todos la libertad. Les ordenaba cantar y bailar con tal empeño que los desgraciados no hacían otra cosa y cesaron de sembrar y cosechar, según su costumbre. En medio de las danzas, morían de hambre mientras cantaban las

alabanzas y la gloria del maldito Oberá y sus poderes. Entre otros cantos que les hacía cantar, el más célebre y conocido era *Oberá, Oberá, Oberá, paytupa, yandebe, hiye, hiye, hiye*, lo que quiere decir ‘resplandor, resplandor, resplandor del Padre, también Dios nuestro, alegrémonos, alegrémonos, alegrémonos’ (Metraux).

El hijo de Oberá se llamaba Guiraró, lo que quiere decir ‘madera amarga’, y lograba la gloria en su calidad de Papa [en la comunidad de su padre]. Oberá decía: “descargo en él la gran obligación que me incumbió, confiéndole el cargo de pontífice”. Es él quien bautiza y cambia los nombres”. Otro hijo de Oberá fue nombrado emperador, y ostentaba el poder secular castigando a los fieles que cometían alguna falta.

Oberá fue inmediatamente una amenaza para los establecimientos españoles de Paraguay. Su influencia se extendía desde los alrededores de Asunción, y de todas partes llegaban indios para engrasar su grupo de fieles y adoradores, Juan de Garay, gobernador de la provincia [1577-1578], se puso a la cabeza de una escuadra de 120 soldados para dispersar a esta banda de fanáticos y capturar a su profeta. Subiendo el Paraguay, desembarcó en la confluencia con el río Jejuy, y por tierra alcanzó las fuentes del Ypané. Las hostilidades comenzaron por un singular combate entre dos famosos guerreros guaraníes y dos soldados españoles. La derrota de sus campeones fue interpretada por los indios como mal augurio. Algunos jefes, desmoralizados, se sometieron y, para atraerse la gracia de Garay, le prestaron su ayuda en la expedición que dirigió contra los poblados rebeldes. Oberá intentó recuperar su prestigio con ceremonias que no dieron otro resultado que su desprestigio. Finalmente, abandonado por su gente, debió llevar una vida errante hasta que se pierde su rastro (Barco Centenera 285-286; citado y revisado por Metraux 16-18).

La situación se repitió en territorio brasileño, con la presencia de los jesuitas, que se establecieron desde 1549 en Bahía (hoy uno de los veintiséis estados de Brasil), pero fue en la isla de San Vicente y en Sao Paulo (1554) donde tropezaron con la agitación de los pobladores guaraníes. Los *pagés* (autoridades civiles y religiosas de las aldeas) “iban de un lugar a otro predicando la llegada de los tiempos nuevos, afirmando que eran la encarnación del héroe civilizador, o bien sus emisarios; incitando a los indios a abandonar el trabajo de la tierra y consagrarse a la danza, para encontrar el camino del paraíso de sus antepasados. Una vez que se anunciaba la llegada de un *pagé* a una aldea, los indios limpiaban los caminos y los recibían danzando y cantando. Los *pagés* les revelaban que en la ‘Tierra sin Mal’ las plantas crecían solas; las flechas partían solas a cazar a la selva; se haría gran cantidad de prisioneros, sin lucha; los viejos se volverían jóvenes; y todas las mujeres serían bellas. A las mujeres, sobre todo, las impresionaba mucho aquellos sermones y caían al suelo en trance” (Pereira de Queiroz 191).

Obsérvese la importancia del bailar para que el cuerpo del creyente sienta que las divinidades toman posesión de su persona. El fenómeno se repetirá en los Andes peruanos y bolivianos con el Taki Onqoy.

3. Pedro Alanya como “pongo” de Illapa

En el Perú, el desarrollo del pensamiento mesiánico cubre toda su historia, y estuvo teñida por la evangelización católica, que ejerció el control formal sobre las poblaciones indígenas y una vigilancia conveniente sobre las propias autoridades españolas, de las que la Iglesia era también parte interesada. La lectura de la Biblia solo era accesible al clero y a un reducido sector de civiles europeos, por lo que la superposición del cristianismo en los andinos nació casi estrictamente de la prédica de los doctrineros. La contraparte indígena

se asentaba en los sistemas de creencias que tenían características similares a lo largo de la cordillera de los Andes, pero existían las variantes regionales, que reaparecieron cuando cayó el Cuzco y, por tanto, el poder de su élite, que ya no pudo exigir una versión oficial de su historia y su religión, que eran partes de un solo discurso.

La notable duración de una primera síntesis alcanzada probablemente a fines del siglo XVII se registra aun en nuestros días, como lo muestra la etnografía contemporánea. Para dar una primera noticia de este engranaje social, bastaría poner nuestra atención en los siglos XIX y XX, allí encontraremos ejemplos que prueban la vigencia de esta actitud. Más adelante, iremos a los primeros momentos de este penoso encuentro en el siglo XVI, que hará más visible las bases del mesianismo en los Andes.

Para empezar, no podemos dejar de mencionar situaciones como la que ocurrió en Lircay en 1811, época de plena efervescencia latinoamericana por la emancipación. Como se sabe, pensadores y líderes revolucionarios y sus seguidores fueron generalmente criollos, denominación despectiva con que fueron calificados por las autoridades coloniales y que luego fue adoptada por los rebeldes. Las primeras proclamaciones de independencia surgieron en el año 1810, en México encabezada por Hidalgo y Costilla y en Buenos Aires, por Cornelio Saavedra.

Ajeno al pensamiento criollo, en Lircay (Huancavelica), un año después de las proclamaciones de México y Buenos Aires, el indígena Pedro Alanya y un numeroso grupo de creyentes decidieron llevar su culto a la ciudad, luego de un largo tiempo de reuniones con las comunidades de altura en ceremonias religiosas, en las que se invocaba a las montañas o *wamanis* y con la presencia del dios Illapa (al que también se conocía como Santiago). El nombre del Apóstol fue el grito de batalla de los españoles que fue inmediatamente asociado por los indígenas con el dios del rayo, trueno y relámpago al que se conocía como Illapa, que era una de las divinidades más importantes del Tahuantinsuyu. Para establecer esta relación, fueron vitales el sonido de los cañones y el de los arcabuces, así como las chispas del estallido de sus armas, desconocidos hasta entonces por los indígenas (Millones y Mayer 33- 56).

Eligieron como lugar de proclamación la Iglesia de Lircay e intentaron que Alanya celebre misa y se proclamara *pongo*; es decir, ‘servidor’ elegido por Illapa desde el púlpito. Los comuneros fueron dispersados por las milicias convocadas por el sacerdote, espantado por tan atrevida intromisión, y Pedro Alanya fue tomado prisionero y encadenado. El castigo no sirvió de mucho, tal como el líder indígena lo anunció al momento de ser apresado, él era el mensajero de una divinidad y, como tal, no podía ser detenido. De inmediato escapó para seguir predicando que no solo era un representante de Illapa, sino que él mismo era el dios de origen precolombino, porque había llegado el momento de anunciar el regreso de los incas. Pedro no volvió a ser capturado, reapareció varias veces usando indistintamente los nombres de Illapa y Santiago para alentar a sus creyentes (Pease 221 -229; Huertas 1-11).

Nos interesa resaltar que, mientras en México y Buenos Aires la rebeldía contra el coloniaje tenía una dirección razonada de acuerdo al desarrollo político del mundo moderno, en Perú la respuesta indígena, en la misma fecha, era un movimiento mesiánico.

4. El mito de Inkarrí

De mucha mayor difusión fue el mito mesiánico de Inkarrí, divulgado por los antropólogos Oscar Núñez del Prado, Efraín Morote Best, José María Arguedas y Josafat Roel Pineda, a mediados de la década de 1950 y, sobre todo en los años sesenta, a partir de trabajos de campo en Puquio (distrito de Lucanas, Ayacucho) y de la comunidad de Q'ero (Paucartambo, Cuzco)

A continuación, reproducimos el texto narrado en quechua por Mateo Garriaso, traducido por José María Arguedas:

Dicen que Inkarrí fue hijo de mujer salvaje. Su padre, dicen que fue el Padre Sol... Aquella mujer salvaje parió a Inkarrí que fue engendrado por el Padre Sol.

El Rey Inka tuvo tres mujeres.

La obra del Inka está en Agnu. En la pampa de Qellqata está hirviendo el vino, la chicha y el aguardiente.

Inkarrí arreó a las piedras con un azote ordenándolas. Después fundó una ciudad.

Dicen que Qellqata pudo haber sido el Cuzco.

Bueno. Después de cuanto he dicho, Inkarrí encerró el viento en el Osqonta, el grande. Y en el Osqonta, el pequeño, 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.

Después cuando hubo amarrado al viento, arrojó una barreta de oro desde la cima del Osqonta, el grande. "Si podrá caber el Cuzco", diciendo. No cupo en la pampa de Qellqata. La barreta la lanzó hacia adentro. No quepo, diciendo. Se mudó hasta donde está el Cuzco.

¿Cuál será tan lejana distancia? Los de la generación viviente no lo sabemos. La antigua generación, anterior a Atahualpa, la conocía.

El Inka de los españoles apresó a Inkarrí. No sabemos dónde.

Dicen que solo la cabeza existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro, dicen que está creciendo hacia los pies.

Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva. (Arguedas 227-228)

En notas a pie de página Arguedas explica lo necesario para hacer el texto más explícito:

Agnu: Vestidos ceremoniales o lugar donde se realizan las ceremonias, según el Vocabulario de González Holguín (1989: 16). La pampa de Qellqata es una meseta, a 4,000 metros de altura, se encuentra a unos 30 kilómetros de Puquio, Todos aseguran que en la pampa existe una manantial hirviente de aguas termales.

Osqonta: Montaña al Este de Puquio. Se asegura que hay ruinas en la cima. (Arguedas 227-228)

Conviene recordar que a mediados de la década de 1950 empieza a ser visible una migración proveniente de la Sierra en la misma capital, dado que el crecimiento comercial (materias de exportación) demanda servicios. Se hacen espacios para trabajadores que ocupan los pocos espacios urbanos libres y empieza el crecimiento de lo que más tarde se llamaría conos urbanos. Esta presencia despertó el interés por el conocimiento de una población que en décadas anteriores estaba olvidada por la investigación social, sobre todo porque la reacción de los gobiernos, todos muy conservadores que se sucedieron a partir de 1956, fue de rechazo a los migrantes, el cual se hizo muy visible.

En el año 1961, la población censada de Lima alcanzó la cifra de 1'845,910 habitantes de los cuales los migrantes eran 822,598, lo que nos dice la importancia del fenómeno y la urgencia de contrarrestar la ceguera

de los gobernantes con respecto a la simple expulsión como medida represiva.

Entre mediados de los años sesenta y 1990 la población de Lima creció de dos a seis millones, generalizándose los cinturones de miseria en sus alrededores. Otras ciudades, mayormente en la costa, como Trujillo, Chiclayo, Chimbote, Piura e Ica, y más recientemente en la selva (Satipo, Tarapoto, Tingo María, Pucallpa), también incrementaron su población rápidamente. El Perú iba convirtiéndose en un país urbano más que rural, gracias a una población que se trasladaba a las ciudades en búsqueda de educación, servicios de diverso tipo y mejores ingresos. Pero esto ocurría sin que la economía urbana creciera en el ritmo necesario para dar empleo a esta nueva población.

[...]

El régimen militar que se instauraría desde 1968 devolvió la iniciativa política al Estado [cuyo régimen anterior estaba desbordado por el movimiento social]. Fue éste el que marcó el paso de los cambios, desconcertando continuamente a los actores sociales, que al comienzo solo atinaban a preguntarse cuál sería la siguiente movida de los militares. El programa de reforma del país de los militares no correspondía claramente a los intereses de un grupo social específico; ello lo llevó a que el “carácter” del gobierno fuera uno de los temas de constante y a veces estéril, discusión en los años setenta entre los intelectuales de izquierda. La expresión de “estado corporativo” o “bonapartista” fue una de las soluciones propuestas. Con ella quería aludirse al hecho que más que representar los intereses de una clase social determinada, el gobierno militar encarnaba un proyecto autoritario de modernización “dirigida” del país. (Contreras y Cueto 325-326)

En este contexto, la elección de Tupac Amaru II, como símbolo de las Fuerzas Armadas, y la alusión constante de la reivindicación de la población indígena en los discursos de su dirigencia, así como algunas decisiones del gobierno (Reforma Agraria, etc.) muy bien publicitadas, dieron al mito de Incarrí inevitables tintes políticos, tanto más si su aparición en el ambiente académico había coincidido con la revolución de Fidel Castro en Cuba, lo que propició especial atención entre los intelectuales y partidos de izquierda.

El golpe militar de agosto de 1975 marcó cambios decisivos en el gobierno del país y los militares decidieron que la fase de profundización del proceso había concluido y, en medio de una agitación social, las propuestas del gobierno anterior se fueron abandonando y con ellas cayeron los símbolos que las acompañaban. La guerra interna, que se hizo visible en los años ochenta, debió significar cambios fundamentales en la ideología de mundo indígena que todavía no han sido estudiados. Los gobiernos que sucedieron a las Fuerzas Armadas decidieron ignorar la magnitud del movimiento subversivo originado en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, y tuvo que llegar a la ciudad de Lima para que se asumiera la gravedad de la situación.

En la década de 1980, la presencia de Sendero Luminoso debió influir en la recomposición del mito, esta vez recogido por José Carlos Vilcapoma, en Parinacochas, provincia situada en el extremo Sur de Ayacucho. En esta nueva versión se narra que:

[...] cuando los blancos llegaron al pueblo de Pausa [...] mataron al Inca y le cortaron la cabeza, lo hicieron con un cuchillo y lo volaron con dinamita [...] Entonces vinieron otros hombres y les dijeron que si querían que reviva el Inca tenían que colocar la cabeza en una olla y recién la deberían abrir a los nueve meses... Empero hubo alguien que extrañando al Inca la abrió a los seis meses... entonces el Inca murió para siempre. (Vilcapoma 27)

Es posible que acontecimientos posteriores, como la pandemia que sufrimos en este año o el regreso a la normalidad cree las condiciones para versiones diferentes de este mito mesiánico, pero el sueño del retorno a una época feliz volverá a componerse.

5. Taki Onqoy

En las primeras páginas de este texto, anunciamos la importancia de los movimientos mesiánicos en los primeros años del contacto con la sociedad española. Tenemos felizmente la cuidadosa descripción del Taki Onqoy descubierta en el Archivo de Indias en el año 1963, cuya primera noticia se publicó el año siguiente, para dar paso a la publicación completa de las informaciones de servicio de Cristóbal de Albornoz en 1971. Otras ediciones han sido necesarias en fechas posteriores; para este artículo usaremos la de 2007 (Millones “Un movimiento nativista”; “Las informaciones”; “El retorno”). Nos interesa describir la propuesta de los líderes del movimiento que, como toda actitud mesiánica, dé cuenta de su percepción del universo en los momentos en que nace (alrededor de 1560), así como la decisión de las divinidades andinas de transformar la sociedad en busca de erradicar los males de manera drástica y premiar a los creyentes de la buena nueva, dictándoles la manera de disciplinar su vida para alcanzar los beneficios de los cambios anunciados.

El escenario fue “especialmente en los repartimientos de Chocorvos, Soras e Lucanas” (Millones, “Taki Onqoy” 105). El centro de las acciones del mesianismo correspondería hoy al actual departamento de Ayacucho y parte del departamento de Huancavelica. Su líder más culpado se llamó Juan Chocne o Chono, que “traía consigo ‘a un dios que ellos no veían, el cual le explicaba lo que debía decir [a sus seguidores]’, este ser sobrenatural andaba en una canasta en el aire” (Millones, “Taki Onqoy” 206-249). Albornoz también menciona ciertas indias que se “hacían santas y se nombraban Santa María y María Magdalena” (Millones, “Taki Onqoy” 125).

Los testigos de las Informaciones de Servicio de Albornoz titulan al movimiento de dos formas: *Taki Onqoy*, lo que literalmente podría traducirse como ‘enfermedad del canto’; también, usaron la denominación *Aira*, especialmente los testigos que declaran en la región de Ayacucho, sobre la que tenemos una interesante interpretación, gracias a Ladislao Landa. Luego de citar extensamente el vocabulario de Ludovico Bertonio, de 1612, Landa nos dice:

[...] me inclino a leer Ayra como un verbo o una expresión que apunta a la descripción de un movimiento, por tanto habría que explorar en principio el lexema/ay/. En efecto, ay estaría relacionado con movimiento. Al parecer esta raíz o lexema del aymara permite la formación de verbos, dentro de los cuales está precisamente ayra y sus derivaciones importantes para nuestro estudio como son qayra, ayla e incluso ayma. Y si no fuera exageración podríamos decir incluso que ésta podría ser la raíz de expresiones como ayni y ayllu. Correspondería entonces a los lingüistas y filólogos avanzar por este terreno. Ayra parece referirse a ciertos movimientos rítmicos (tanto en la agricultura como en el tejido) que puede haberse prestado también para representar ciertas formas coreográficas propicias a las cuales posiblemente se articuló la acción política del Taki Onqoy [o como sostiene el propio Landa: Taki Unquy sería más apropiado llamarlo]. (Landa 21)

El citado autor refuerza la relación de las acciones sociales con las danzas contemporáneas:

Argumentamos que Ayra o Qayra es un género de canto practicado aún en varias comunidades de la provincia de Lucanas, pero sus reminiscencias pueden hallarse en gran parte del departamento de Ayacucho y en parte de Apurímac. Se trata de un canto acompañado de danzas ejecutadas por jóvenes que improvisan coplas relacionadas con el enamoramiento y conquista amorosa; se realizan en ocasiones festivas y en períodos de cosechas... La danza chullchukus parece tener mayor consistencia en cuanto a su coreografía, y se asemeja a la de los danzaq (danza de tijeras) pues se trata de performances individuales, pero su acompañamiento musical mantiene instrumentos prehispánicos como la caja y el pito, mientras los danzaq de hoy son acompañados por arpa y violín, que

son instrumentos de origen europeo. Los pocos estudios sobre chullchukus, mencionan que aún subsisten en las partes altas de la provincia de Parinacochas [Ayacucho], en los caseríos de Paucaray, Calpamayo y Pomacocha y presenta una vestimenta sencilla, aunque semejante a los danza. (Landa 26-27)

Si regresamos a la propuesta mesiánica del siglo XVI, debemos indicar que sus profetas la iniciaban explicando que era falso que las huacas (seres sobrenaturales en forma de montañas o piedras o cualquier objeto o ser vivo de apariencia extraña) habían desaparecido o perdido su poder por la persecución sufrida desde que llegaron los españoles. Chocne y sus seguidores inmediatos tenían la misión de anunciarles que las huacas habían resucitado y estaban hambrientas por el olvido de quienes se habían hecho cristianos o dejado de rendirles su debido homenaje. Justamente, la relación precolombina con los dioses familiares y comunales se basaba en un intercambio ceremonial que, generalmente, consistía en preparar comidas y pequeñas ofrendas, para ser enterradas o quemadas, con invocaciones, rezos y gestos de muy antigua tradición, alimentando a las divinidades locales, habitualmente representadas por el cerro más próximo a la comunidad o bien por el promontorio de rocas, laguna, cueva etc., que la tradición o el especialista religioso señalaba como espacio de origen o padre y patrón del pueblo. Una cuidadosa descripción y etnografía de los espacios donde se desplazó el movimiento, y las fuentes primarias que lo mencionan, puede leerse en la tesis doctoral y posteriormente libro de Ranulfo Cavero (2001).

Este culto nacía de la ubicación del lugar de origen de la comunidad. Existía la convicción de que sus ancestros o antepasados surgieron bien de la cumbre o caverna del cerro o promontorio ya mencionados, o bien de un lago o laguna ubicada en las inmediaciones. Este espacio sagrado era la expresión local de la Madre Tierra (*Pachamama*) que era la diosa general más importante de los Andes, desde mucho tiempo antes de la formación del estado incaico. Los gobernantes del Cuzco no dieron (hasta donde sabemos) a la Pachamama la categoría de divinidad oficial, que no tuvo templos ni altares en el circuito sagrado del Cuzco, ni representación en el Coricancha, posiblemente por mantener como dioses del estado a los que eran parte de su historia particular, y calzaban de mejor manera con su conducta política. Una diosa omnipresente e incontrolable por su vastedad no encajaba en el paraíso de los Incas. Sin embargo, en el relato recogido por los cronistas españoles e indios cristianizados, Wiraqocha había sido el dios creador de la humanidad quien hizo a los hombres y mujeres de piedras y pintó sus vestidos y tocados de cabeza, para diferenciar los grupos étnicos. Una vez terminado su trabajo, los había enviado bajo la superficie para brotar (*paqariy*) en el lugar donde a cada comunidad se le había destinado (Betanzos 51-52).

Al narrar así el episodio de la creación, el estado se apropiaba del culto a la Tierra, dándole un nombre conveniente (*Wiraqocha*) para su manejo ceremonial y acciones políticas. De esta manera, dado que cada comunidad o confederación de comunidades reconocía su “pacarina” (de *paqariy* = ‘aparecer’) o lugar donde surgieron sus ancestros, los Incas resultaban ser quienes habían elaborado el discurso que explicaba el milagro, gracias al dios que, junto con el Inti (‘sol’) e Illapa (‘rayo, trueno y relámpago’) los cronistas consideran haber sido la trinidad sagrada del Tawantinsuyu (López Austin y Millones 162-176).

Chocne no menciona a ninguno de los Incas de la lista que los españoles recogieron de la élite cuzqueña, lo que nos está indicando que el movimiento no busca un retorno al gobierno del Cuzco, ni tiene conocimiento o interés de vincularse con el refugio de Manco Inca y sus sucesores en Vilcabamba. Los muchos testimonios

que recogió Albornoz para obtener la compensación del dinero y trabajo empeñados en su labor de extirpador de idolatrías no mencionan ninguna relación del Taki Onqoy con los descendientes cristianizados de la dinastía cuzqueña.

El movimiento estaba encabezado por “sesenta o setenta huacas”, nos dice Bartolomé Berrocal, notario apostólico de la audiencia eclesiástica de la ciudad del Cuzco, y también testigo de Albornoz quien menciona algunos de sus nombres que corresponden a elevaciones notables como Chimborazo, volcán de Ecuador, situado a 150 km al SO de la ciudad de Quito (6,263 m.s.n.m.). Otras huacas son centros ceremoniales prehispánicos, como Tiahuanaco y Pachacamac, y no falta el lago Titicaca entre las huacas que habían recobrado su poder cuando llegaron los dioses extranjeros, pero ahora los tenían ya derrotados (Millones, “Taki Onqoy” 119). Esto nos está diciendo que los creadores de este discurso mencionaban lugares sagrados que iban de un extremo a otro del Tahuantinsuyu, lo que demuestra un conocimiento fuera del alcance de un campesino, generalmente dedicado solo a sus tareas de subsistencia.

El triunfo estaba asegurado, porque las huacas no estaban confinadas a su espacio geográfico y si bien desde el tiempo de los Incas podían incorporarse en las “piedras, árboles o fuentes”, ahora “se metían en el cuerpo de los indios y los hacían hablar y de allí tomaron a [bailar y] temblar diciendo que tenían a las huacas en el cuerpo” (Millones, “Taki Onqoy” 204). Quienes entraban en trance y mostraban estas características eran llevados por los creyentes a espacios cercados luego de pintar sus caras de color rojo. El uso de estas pinturas no puede sorprendernos, antes de la llegada de los invasores, también se usaba el color rojo aplicado al rostro de los niños que se sacrificaban en las alturas de los Andes, como parte de la ceremonia llamada Qapaqocha (Castro y Ceruti 435, 439, 441, 463). El ejemplo más significativo ha sido ubicado en las alturas del nevado El Plomo, en las cercanías de la ciudad de Santiago de Chile:

El niño tenía su rostro con pintura roja, y sobre este color se dibujaron cuatro líneas diagonales de color amarillo que convergen hacia la nariz y la boca. Tanto allí como en el Taki Onqoy, el color que llevaban los identificaba como ofrendas entregadas a los dioses. (Mostny 32)

Una vez ubicados en el lugar señalado por los profetas de la *enfermedad del canto*, los indios del lugar y vecindades acudían a verlos y rendir culto a las huacas alojadas en sus cuerpos. Es así como les sacrificaban camélidos y ovejas y les llevaban ropa, plata, maíz y otras ofrendas. La predicación de los Taki Onqoy también se dirigía a los indios cristianizados contra los que desatarían toda clase de enfermedades o bien los convertirían en vicuñas, guanacos o venados y los precipitarían desde las montañas al abismo para morir sin remedio.

Chocne y su equipo dirigente, nos parece tener la educación suficiente, como para haber construido la doctrina que divulgaban, incluso en sus prédicas se atrevían a confrontar la religión católica, retando a los indios cristianizados: “¿Queréis ver como lo que nosotros decimos es verdad? Mira como todos los que son bautizados y los que no los son entre en la iglesia; pues si fuera verdad lo que dicen los cristianos, [los no cristianos] no podrían entrar en la iglesia” (Millones, “Taki Onqoy” 272). Más aún, los predicadores del Taki Onqoy llevaban a los incrédulos a una casa donde hablaban con las huacas que respondían a su llamado. Luego, colocaban una cruz diciendo que era simplemente un palo, que no podía responder a los creyentes, ni tenía poder alguno.

En realidad, la comunicación con las montañas y con las piedras, que, por su tamaño o forma, eran excepcionales (*wankas*), es una de las características más relevantes de la religión andina. Previo ofrecimiento de objetos y alimentos consagrados, el especialista religioso se cubría con una *yacolla*, o ‘manta tejida’, generalmente de lana, y conversaba con la divinidad mientras los espectadores escuchaban dos o más voces diferentes. Esta actividad fue una de las más perseguidas en los períodos de la extirpación de idolatrías. Usar la cruz como contraparte fue un recurso convincente para una población que conocía y respetaba esa práctica de comunicación con los dioses. Naturalmente, los españoles serían las víctimas propicias de la ira de los dioses andinos. Chocne y su gente anunciaban que había acabado la “mita” (su tiempo de permanencia en este mundo) y serían arrojados al mar, sin que quedase ninguno en territorio indígena (Millones, “Taki Onqoy” 89).

Estudiar el Taki Onqoy nos abre la posibilidad de entender los espacios de contacto y comprensión de la presencia europea y la selección del pasado precolombino que valía la pena preservar. La erradicación de los españoles, mostrada de manera drástica al ser arrojados al océano, no implica necesariamente el desprecio del total de su cultura. Si fuera así, no habría explicación para la adopción de los nombres de Virgen María o María Magdalena o la de un dios personal que nadie puede ver, salvo Chocne, a manera de ángel de la guarda, que instruye al líder del movimiento. Como dijimos páginas atrás, hablar con los *wamanis* o montañas, como hicieron Pedro Alanya y otros casos considerados idolatrías, se presentó como ceremonias públicas, pero nada parecido al dios que volaba en una canasta y conversaba solo con Chocne.

Estas novedades no impiden la persistencia de tradiciones arraigadas en la sociedad indígena, como la manera en que se purificaba el seguidor de la nueva religión: no debería usar sal ni ají, ni tener relaciones sexuales con su pareja. Esta era una forma de penitencia usada por los Incas en los períodos ceremoniales, pero que debieron heredarlos de las sociedades que los precedieron. Conviene agregar que Cristóbal de Molina, el cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios del Hospital de los Naturales del Cuzco, fue uno de los testigos que presentó Albornoz en esa ciudad en 1584 para certificar sus méritos como extirpador de idolatrías y fiel cumplidor de sus labores eclesiásticos.

Como es sabido, Molina es autor de la crónica que hoy conocemos como *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Se trata de un precioso documento sobre la religión andina y probablemente de algún otro texto del siglo XVI, que desgraciadamente está perdido. Nos interesa porque dedica unas páginas al Taki Onqoy, al que califica como “ynventiva que tuvo el demonio para derivar a estos pobres” (Molina 95-98). Aunque en esas cuatro páginas hace una excelente presentación, a pesar de ser un recortado resumen de los que acabamos de escribir, nos ayuda a explicar que el movimiento se hizo notorio en 1565, y hace visible la participación de otro de los testigos que también declararon a favor de Albornoz, me refiero al vicario Luis de Olivera.

Molina menciona como peligrosa la coincidencia que en ese año estuviera aún vigente el refugio de Vilcabamba, gobernado entonces por Titu Cusi Yupanqui, que, en 1566, firmó con los españoles el tratado de Acobamba, reconocido como válido por Lope García de Castro, presidente de la Audiencia de Lima, que había asumido el control del virreinato ante la muerte de su predecesor, el virrey Conde de Nieva. Aparte de esta coincidencia cronológica, no hay ninguna evidencia de que pudiera haber existido conexión alguna entre el movimiento mesiánico del Taki Onqoy y los incas de Vilcabamba, que no vacilaron en recibir doctrineros en sus precarios dominios y ser bautizados. Más aún, la crónica que dictara el propio Titu Cusi Yupanqui nos dice

que “aquí comienza la manera y modo por la vía que yo don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui [nombre que tomó una vez bautizado], vine a tener paz, por la voluntad de Dios a quien antiguamente llamavamos Viracochan, vine a ser cristiano [...]” (Cusi Yupanqui 144).

El retorno de las huacas soñado por las Santas (María y María Magdalena, indígenas) y organizado en sus preparativos por Juan Chocne no era de este mundo. Como todos los movimientos mesiánicos, tenía una apreciación precisa de los males que afligían a sus seguidores y su visión era completamente irreal con respecto a sus soluciones.

Para la antropología, el Taki Onqoy es una excelente presentación de la resistencia de los andinos, que no han dejado de soñar en una sociedad más justa, aun en nuestros días. Además, está la recreación de la danza que los poseídos por las huacas solían realizar en medio de temblores y cubiertos los rostros de color rojo. Los danzantes de tijeras se han proclamado descendientes de los creyentes del Taki Onqoy. Por la peculiaridad de su baile, sus vestidos, el uso del instrumento que llaman *tijeras* y su prestigio como representantes de lo sobrenatural, no sorprende que hayan asumido con seriedad a los que llaman ancestros y son, ahora, difusores de su baile a lo largo de todo el país (Tomoeda y Millones 129-159).

El culto del Taki Onqoy no permaneció confinado al Obispado de Cuzco. En 1588, el R.P. Bartolomé Álvarez, doctrinero del pueblo de Aullagas al S.O. del lago Poopó, descubrió que “[los indios] tienen...en veneración como a hombres dedicados a su diabólico culto; llaman a este ejercicio en lengua aymará *talausó* y en lengua del Cuzco *taquiongo*, que quiere decir ‘canto enfermo’” (Álvarez).

Tan lejos como pueda estar el corregimiento de Paria (hoy en Bolivia) de Huamanga, no impidió que la *secta* haya tenido reverberaciones en lo que hoy es territorio boliviano, mucho más allá de donde se pensó que estuvo confinado el movimiento, en lo que pudo ser importante para la distribución del grupo étnico soras que estaba presente en ambos países. El padre Bartolomé Álvarez, doctrinero del pueblo indígena de Aullagas, al S.O. del lago Poopó escribió entre 1578 y 1588 a su rey, Felipe II, un extenso memorial en el que revela la vigencia del hallazgo de los extirpadores del Cuzco:

Tienen [...] en veneración, como a hombres dedicados a su diabólico culto; llaman a este ejercicio en lengua aymará *talausó* y en lengua del Cuzco *taquiongo*, que quiere decir “canto enfermo”. Cuando se comenzó a entender la maldad de los indios [de] que ha muchos años estaba toda la tierra contaminada de suerte que del disparate morían algunos, el remedio que a esto se puso fue tan liviano que no bastó a que cesase; y, si en algo cesó, no fue más que en la publicidad [...] porque en lo secreto se hace como en todas las otras cosas que he contado. Y así en la confesión lo he sacado que como es ordinario en ellos confesar los pecados ajenos y callar los suyos, si se hallaron con otros que hacían ese canto diabólico o mirando u obrando, dicen lo que vieron y no lo que hicieron.

Es la fiesta que, juntos dellos la cantidad que se conciertan -y a veces uno o dos solos que quieren hacer la cerimonia- comienzan a cantar un cantar que no es palabras ni razones ni sentencias ni cosa que se pueda entender que dicen algo. Sólo suena “u,u,u,u”: es menester oírlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir. Y con este canto muy alto están de pie, dando de pie y mano, alzando un pie y abajando otro, y asimismo [...] haciendo con las manos, los puños cerrados, menando la cabeza de un lado a otro, de suerte que con todo el cuerpo trabajan. Y paran [...] en este canto tres o cuatro días con sus noches, y más lo que las fuerzas duran, que no cesan si no es que les venga la necesidad de hacer cámaras [defecar] o de orinar; que a esto salen, y luego vuelven a la tahona del demonio.

No comen casi nada o nada; lo más es coca, que en la boca tienen de ordinario para este ejercicio. Beben todas las veces que quieren, sin gana o con ella: lo cual es causa de que con el mucho beber y aquel ordinario trabajar con todo el cuerpo, y aquel devanear con la cabeza, a que –desflaquecidos por el cansancio y la falta de comida y borrachera, faltos de aliento y fuerza- caigan en aquel suelo entre los otros; los cuales todos están casi de aquella figura, de suerte que poco a poco van cayendo hasta que todos tumban [...] Tienen por más honrado y valiente y mejor a que más ha durado en el baile y que más ha bebido; y al que cae, más perdido y peligroso y más cercano la muerte. En efecto algunos acaban [mueren] en su ejercicio... como si hubiesen sido deificados [...] dicen pues; cómo no veis que quiero morir porque ya estoy de partida? ¿porqué no me ofrecéis alguna cosa, ni me dais cosa alguna de los que se suele ofrecer a los que hacen el tala? [de la voz aymara thala = sacudida, nota de los editores del cronista]. (Álvarez 126-127)

Es evidente que, cuando es conocido en lo que hoy es territorio boliviano, el ritual de espera ha perdido el vigor de la agresiva prédica de veinte o veinticinco años atrás o al menos eso no fue lo que recogió al doctrinero Álvarez, pero lo que quedaba como ritual fragmentario bastó para despertar su alarma.

La lectura de este documento nos acerca aún más a la propuesta de Landa, con respecto a la danza y la festividad clandestina en un principio, que se manifiesta quizás fragmentariamente en nuestros días. Además, veo con simpatía el interés de los danzantes de tijeras de nuestros días, al asumir la condición de descendientes de los *taquiongos* (Tomoeda y Millones 132-137).

Me interesó la danza de tijeras desde los años que trabajé en Huamanga como docente de la universidad y, luego, con las investigaciones auspiciadas por el Museo Nacional de Etnología de Osaka, acompañando a mi recordado colega Hiroyasu Tomoeda. Me fascinaron desde su vestido hasta las cuadrillas, que incluía en Ayacucho la presencia de un capataz armado de un látigo que nunca vi usar; así como cierto halo de misterio en su preparación los días previos a sus actuaciones y la declaración de un cura pueblerino que me dijo con enojo que “esos no entran a mi iglesia”, situación que se repetía en algunos otros templos, aludiendo al pacto con el demonio, que, de acuerdo con los acusadores, les permitía hacer las pruebas de equilibrio e infligirse torturas durante sus presentaciones. También mantuve relación con músicos y danzantes de tijeras en la familiaridad con Arguedas, ya que solían visitarlo en el reducido departamento que compartía con Sybila Arredondo, donde en más de una ocasión José María debió negarse a que le bailen una *agonía* (paso de baile extremadamente difícil) por la estrechez del espacio. Fue allí cuando escuché por primera vez el reclamo de ser descendientes del Taki Onqoy. Sorprendido por la familiaridad que tengo con la documentación, interrogué en varias oportunidades a quienes lo sostenían, quienes no vacilaron en reiterar su improbable relación. Aún así, los danzantes de tijeras contemporáneos, incluso los ya acomodados en la capital, no dejan de ser una manera de acercarse a la danza como ritual, devenido en labor de festivales y coliseos. Aprender sobre su historia y quehacer contemporáneo han sido tareas que necesitan nuestro mejor esfuerzo, tal como lo realizado por Arce Sotelo.

Como en otras regiones del Perú, esta construcción de memoria, historia y ficción, también prueba el interés en redimir una identidad que sea más cercana al paisaje que los vio nacer.

Referencias

- Albornoz, Cristóbal de. *Mesianismo y utopía en América. Perú. Siglo XVII*. Ladislao Iandla (editor). Lima: Yolanda Carlessi, ediciones, 2018.
- Alvarez, Bartolomé. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Madrid: Polifemo, 1998.
- Arce Sotelo, Manuel. *La danza de tijeras y el violín de Lucanas*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y PUCP, 2006.
- Arguedas, José María. “Puquio una cultura en proceso de cambio”. En: *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Prólogo de José María Arguedas. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1964.
- Bertonio, Ludovico. *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: Ediciones Ceres, 1984.
- Barco Centenera, Martín. *La Argentina o conquista del Río de la Plata. Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del río de la Plata. Tomo II*. Buenos Aires: Pedro de Angelis, 1910.
- Betanzos, Juan de. *Suma y narración de los incas. Edición de María del Carmen Martín Rubio*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2004.
- Castro, Victoria y María Constanza Ceruti. “Los incas y el culto a las montañas de los Andes”. En: *El Imperio Inca*. Izumi Shimada, editor. Lima: PUCP, 2015.
- Cavero, Juan Ranulfo. *Los dioses vencidos. Una lectura antropológica del Taki Onqoy*. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga y Centro de Pesquisa en etnología indígena. Unicamp, 2001.
- Cusi Yupanqui, Titu. *History of how the Spaniards arrive in Peru*. Dual-language edition [English and Spanish]. Translated, with an introduction by Catherine Julien. Indianapolis: Hackett Publishing Company, inc., 2006.
- Huertas Vallejos, Lorenzo. “Yanan Illapa, Santiago, y el Huamani”. En: *La Gaceta. Boletín informativo de la sociedad científica andina de folklore*, n°11/12, año VII, Huancayo, Perú, Agosto 2000-junio 2001.
- González Holguín, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989.
- López Austin, Alfredo y Millones, Luis. *Dioses del norte y dioses del sur. Religiones y cosmovisión de Mesoamérica y los Andes*. México: Ediciones ERA, 2008.
- López Austin, Alfredo. “Los reyes subterráneos”. En: *La queue du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Homage à Michel Graulich*. Dirs. Nathalie Ragot, Sylvie Peppersdtraete y Guilhem Olivier. Paris: Brepols (Bibliothèque de l'École des Hautes Études Sciences Religieuses), 2011.

- Metraux, Alfred. "Ethnography of the Chaco". En: *Handbook of South American Indians. Volumen I. The marginal tribes*. Julian H. Steward, editor. Washington: Government printing office, 1946.
- Metraux, Alfred. *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Valencia: Aguilar S. A. 1973.
- Mineiro Scatamacchia, María Cristina. "Las migraciones tupí-guaraní en América Sur-oriental". En: *Historia comparada de las migraciones en las américas*. Coord. Patricia Galeano. México: UNAM. Instituto de Investigaciones Jurídicas/Instituto Panamericano de Historia y Geografía, 2014, págs. 3-18.
- Millones, Luis. "Un movimiento nativista: el Taki Onqoy". En: *Revista peruana de cultura*, n°3, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1964, págs. 134-140
- Millones, Luis. (ed.). *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz. Documentos para el estudio del Taki Onqoy*. Cuernavaca: CIDOC, 1971.
- Millones, Luis. (ed.). *El retorno de las huacas. Estudios y documentos del siglo XVI*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.
- Millones, Luis. "Relación de las cosas que yo alcanzo". En: *La persecución del demonio. [atribuida a fray Juan de San Pedro]*. Málaga (México): Algazara y Centro Andino de Estudios Interdisciplinarios, 1992, págs. 141-167.
- Millones, Luis (comp.). *Taki Onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007.
- Millones, Luis. *Después de la muerte*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2010.
- Millones, Luis y Mayer Renata. *Santiago apóstol combate a los moros en el Perú*. Lima: Taurus, 2017.
- Molina, Cristóbal de. *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Paloma Jiménez del Campo (ed.). Paloma Cuenca Muñoz (trans.). Esperanza López Parada (coord.). Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 2010.
- Pease, Franklin. "Un movimiento mesiánico en lircay, huancavelica (1811)". En: *Revista del Museo Nacional*, vol. XI, Lima, 1974.
- Pereira de Queiroz, María Isaura. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México: Siglo XXI Editores, S. A. 1969.
- Tomoeda, hiroyasu y Millones, Luis. "El mundo del color y del movimiento: de los takis precolombinos a los danzantes de tijeras". En: *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*. Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii (eds.). Osaka: National Museum of Ethnology. 1998, págs. 119-142.

Vilcapoma, José Carlos. *Mito y religión en parinacochas*. Lima: Argos editorial, 2015.

Wilson, Bryan. *Magic and the millenium*. Frogmore, St. Albans: Paladin, 1975.

Fecha de recepción: 25/11/2020

Fecha de aceptación: 21/12/2020



Tinkuy

*Boletín de Investigación y Debate
Universidad de Montreal*

n.º.25 (2020)



TINKUY

ISSN 1913-0481