

# ***Violencia ritual a fines del siglo XVIII. Ancestralidad y cristianismo en las rebeliones andinas***

NOGUEIRA, Patricia / ITHA Julio E. Payró, FFyL, UBA - [patriciagnogueira@yahoo.com.ar](mailto:patriciagnogueira@yahoo.com.ar)

---

*Eje: Arte colonial*

*Tipo de trabajo: ponencia*

---

» *Palabras claves: Sur andino – Rituales – Violencia.*

## ***Introducción***

En las rebeliones que sacudieron el sur andino durante el último tercio del siglo XVIII se aprecian, por parte de los indios alzados, conductas que implicaban un ensañamiento post mortem con los cuerpos enemigos: se bebía su sangre, se les extraía el corazón, se le sacaban los ojos, se los despojaba de sus ropas, se los dejaba insepultos... Innumerables casos de violencia ritual entraron en escena una y otra vez narrados por los cronistas, horrorizados ante la innegable emergencia de lo andino. Citaremos sólo algunos porque la lista es infinita y redundante: en el levantamiento de Oruro de 1781, los indios empaparon sus manos con la sangre de los españoles muertos; en Calca, “los insurgentes atraparon a dos hermanos, jefes de las tropas españolas y los mataron. Una vez muertos, les extrajeron el corazón y toda la sangre y los consumieron. Después les cortaron la lengua y les extrajeron los ojos” (Szeminski 1990, p.167). Cerca de Chucuito “los revolucionarios pintaron sus rostros con la sangre de los españoles, mientras que en Juli bebieron la sangre de sus víctimas” (*ibidem*). Cuando los indios mataron al cacique pro español Florencio Lupa le extrajeron el corazón (Madrazo 2001, p.25) y le cortaron la cabeza llevándola a la Ciudad de La Paz (De Ángelis 1836a, p. 220). En la villa de Laso, los indios desenterraron el cadáver del corregidor “y le cortaron la cabeza, para llevarla a la Audiencia de la Plata, según declararon algunos, ó a su Inca, según depusieron otros” (De Ángelis 1836b, p.44). Lo sintomático es que estas conductas violentas no parecen haber sido las usuales en los enfrentamientos más o menos cotidianos de los pueblos andinos por cuestiones de demarcación territorial y disputas por los repartos de poder. Es decir, no era un ejercicio practicado hacia adentro sino hacia afuera de las comunidades; se ejercitaba cuando el otro era un español, un mestizo o un indígena pro español.

Parece haber una vinculación con comportamientos rituales ya que hay elementos que se repiten: la sangre, la bebida y la comida. La primera tenía un rol protagónico: los cronistas como Pablo José de Arriaga relatan que los rituales incluían sacrificios animales (cuises y auquénidos, especialmente llamas) y el untamiento de las huacas con su sangre, indicando que el mismo tratamiento se hacía con la sangre proveniente de los sacrificios humanos.<sup>1</sup>

No menos importante era la chicha, la que se asperjaba directamente sobre la tierra, en el sitio del sacrificio en pozos destinados a las ofrendas o directamente sobre las tumbas a modo de convite.<sup>2</sup> En los enfrentamientos constatamos que la bebida acompañaba las acciones violentas o las amenazas de ésta: Dámaso Catari “quería beber chicha en las calaveras de (los) Señores Ministros” (De Ángelis 1836b, p 224) lo que también parece entroncar con la historia inca por un lado, ya que cuando Pachacuti Inca derrotó a los chancas utilizó sus cabezas para hacer “mates para beber” Matos Moctezuma y Millones 2016, p. 36) y por otro, con prácticas rituales y sacrificiales andinas, siempre coronadas por la fiesta y el baile y donde los brindis tenían una importancia fundamental por cuanto reforzaban los lazos sociales; no había sacrificio que no culminara con brindis con chicha.

La comida ritual también aparece descrita por los cronistas como Pablo José de Arriaga que relata que “Atan la llama a una piedra grande, hácenla dar cinco o seis vueltas a la redonda, y luego le abren por el lado del corazón y se lo sacan, y lo suelen comer crudo a bocados y con la sangre asperjan la huaca, y la carne se reparte entre los ministros de sacrificios y también suelen dar de ella a los demás indios”. Así, arrancar el corazón de la víctima era una práctica habitual de sacrificio junto con el ahogarla o enterrarla viva, constituía por ende, una conducta conocida y presente en la memoria y en el imaginario de las masas andinas sublevadas que la ejercieron sobre el cuerpo de sus enemigos.

### ***Desnudos e insepultos. Cuerpos como semillas***

Otro tratamiento que recibían los cadáveres enemigos era despojarlos de su vestimenta. Veamos algunos casos: en Copacabana, luego de un enfrentamiento, los alzados impidieron que los españoles fueran enterrados ya que todos ellos eran unos excomulgados y demonios (Szeminski 1990, p. 166) y durante muchos de los enfrentamientos con el poder colonial los cadáveres de los adversarios fueron “desnudos y dejados sin enterrar como signo de su

---

<sup>1</sup>Cfr. Gonzalez, R. *Los rituales andinos en las crónicas del Perú (1533-1653)*. Inédito, p. 43 y ss.

<sup>2</sup>*Ibidem*, p. 42

naturaleza bestial” (Serulnikov 2010, p.92).

Este negarse a dar sepultura a los cuerpos estaría relacionado con una antigua concepción andina en la cual se asimila el cuerpo humano con la potencia del mundo vegetal, enterrar el cuerpo o partes del mismo posibilitaría su regeneración.

La palabra quechua *mallqui* significa semilla y también alude a los ancestros generadores del ayllu; los órganos genitales masculinos y femeninos se mencionan con el nombre de tubérculos comestibles, el ulluco y la racacha, el concepto de reproducción humana se asimila al de reproducción agrícola. Luis Millones señala que en las sociedades donde aún se usa la *chakitakllao* arado de mano, esta tiene la función de abrir el surco para sembrar y excavar la tierra para enterrar a los muertos (Matos Moctezuma y Millones 2016, p.55) y Carla Díaz analizando la lengua quechua y aymara y los diccionarios coloniales estableció los estrechos vínculos que aparecen entre las partes del cuerpo y ciertas plantas y las correspondencias que asocian lo humano a lo vegetal, lo que le da pie para hablar de una cosmovisión que piensa el cuerpo humano como un cuerpo vegetal (Díaz 2016) y no lo entiende como un ente separado de la naturaleza.

En este sentido la decoración de la cerámica Nasca nos da bellos ejemplos de la vida generándose a partir de la muerte: vegetales creciendo a partir de cabezas cercenadas y una figura, conocida como el “ser antropomorfo” que aparece portando una cabeza trofeo de la que brotan tubérculos (imagen 1) pero también hay ejemplos de este ser en los cuales los productos agrícolas no acompañan la cabeza trofeo sino la sustituyen, todo lo cual patentiza la relación establecida entre la muerte y la prosperidad agrícola (Gallardo Ibañez 1996, p.37).

Esta relación entre muerte/enterramiento/regeneración aparece también en la pirámide de Akapana del complejo arqueológico Tiahuanacu. Allí se encontraron ritualmente enterradas cabezas cortadas, cuerpos decapitados y restos desmembrados que según José Berenguer Rodríguez no parecen “ser trofeos de combate, sino el producto de la creencia de que los muertos vigilan los campos de cultivo y aseguran las buenas cosechas. Estas partes del cuerpo eran cortadas y plantadas en la tierra, de manera similar a como los campesinos cortan las “cabezas” de las papas y las plantan para que surjan nuevos brotes. En otras palabras, los chamanes sacrificadores utilizaban a los muertos por sus poderes para dar vida” (Berenguer Rodríguez 2000, p.32).

También en los mitos del dios Pachacamac los vegetales comestibles nacen a partir de un cuerpo desmembrado y sepultado. Según estos relatos Pachacamac habría creado una pareja pero no los alimentos, por lo cual el hombre muere de hambre, la mujer pide ayuda al sol quien le promete comida a la vez que la fecunda. Celoso por la intromisión de su padre, Pachacamac mató y desmembró al niño solar que nació de esta unión. La madre sepultó su cuerpo y de sus dientes

nació el maíz; de sus huesos y costillas las diversas especies de yuca; de su carne, las demás plantas útiles y las frutas. Desde entonces, la humanidad no pasó nunca más hambre ni necesidad.<sup>3</sup>

La violencia ritual que aparece durante las rebeliones es relacionada por Jorge Hidalgo Lehuède con la huilancha, wilancha o vilancha, sacrificio de sangre a la Pachamama, los cerros y los antepasados en que se elegía el mejor ganado para degollarlo y extraerle el corazón que luego formaba parte de la comida ritual. Una vez finalizada, los huesos completos del animal se enterraban a fin de que la Pacha diera origen a un nuevo ejemplar (Hidalgo Lehuède 1983, p.25).

No acuerda Jan Szeminski con Hidalgo Lehuède por cuanto el primero considera que en la vilancha se sacrificaba un animal valioso y era una ofrenda a los dioses, mientras que el tratamiento dado a los españoles estaría para él relacionado con que se los visualizaba en los márgenes de la humanidad, como seres bestiales o demoníacos. Pero sí coincide con que la falta de enterramiento tiene una raíz andina por cuanto los criminales en el mundo precolombino no recibían sepultura para que no pudieran regresar (Szeminski 1990, p.168). Así, más allá de las diferencias, hay acuerdo en que la operatoria de impedir la sepultura de los españoles tiene profundas raíces andinas y obedecería a la intención de que no se regenerasen regresando al mundo.

En lo que hace a la desnudez de los cadáveres también encontramos varios casos durante los enfrentamientos, por ejemplo, la esposa de José Ibarguen “halló á su marido desnudo, despedazado” (De Ángelis 1836b, p. 27). Luego de la batalla de Sangarará<sup>4</sup> los muertos fueron desnudados y así se los plasmó en la pintura que hizo Antonio Oblitas conmemorando el hecho, donde se representó a la iglesia en llamas, varios muertos y otros a quienes desnudaban (Estenssoro 1991, p.424).

Ramón Mujica Pinilla relaciona esta desnudez con una tradición militar indígena en la cual se desvestía al enemigo vencido para despojarlo de su identidad, su linaje y su pertenencia convirtiéndolo en un paria. Igualmente, este autor ve una correspondencia entre estos ejercicios de desnudez y la de los condenados en las muchas escenas infernales que salpican el sur andino (Mujica Pinilla 2012, p.199). En ambas situaciones los personajes sin vestimenta quedaban excluidos de toda red de contención y pertenencia, parias marginados de cualquier orden.

Tengamos presente que en los Andes los textiles no sólo cumplieron la función de vestimenta, regalo y tributo sino que evidenciaban la identidad y estaban ligados a los dioses por cuanto fueron éstos quienes normativizaron su uso ya que según uno de los mitos de creación, “Viracocha en Tiahuanacu formó de barro las naciones de la tierra, pintando a cada una el traje y el vestido que

---

<sup>3</sup> Hay diferentes versiones del mito, pero todas coinciden en los elementos esenciales

<sup>4</sup>Tuvo lugar el 18 de noviembre de 1780. Fue una importante victoria de Tupac Amaru y Antonio Oblitas representó el episodio a pedido del Inca

habían de tener” (Jordánzelaya 2003, p.3).

## ***El infierno y los demonios en los Andes***

En la violencia post mortem desplegada hacia los españoles coexistirían entonces varios hilos, algunos andinos y otros católicos. Los primeros los relacionamos anteriormente, con respecto a los segundos tenemos que reparar en la importancia que tuvo en América colonial el discurso de las Postrimerías, temática privilegiada en los pueblos e iglesias destinadas a los indios desde el siglo XVI hasta principios del XIX (Gisbert 2008, p. 113). Entre Perú y Alto Perú se relevaron 19 iglesias que recogen este tema (Mujica Pinilla 2012, p. 189). Las representaciones no son uniformes, en algunos conjuntos aparece la serie completa referida a los cuatro últimos momentos del hombre (muerte, juicio, infierno y gloria) y en otros sólo el Juicio Final con las visiones del cielo y el Infierno (Gisbert 2011, p.38). Esta insistencia plástica se referencia en el Catecismo de la lengua española y aymara en el Perú de 1583, donde consta “Quatro cosas son las que el cristiano ha de tener siempre en la memoria, que son, Muerte, Juicio, Infierno y Gloria”.<sup>5</sup> Según Ramón Mujica Pinilla desde los inicios de la conquista a los indígenas se les enseñó el Evangelio a la luz del Juicio Final siguiendo la costumbre española establecida por el IV Concilio de Toledo (633) de leer el Apocalipsis durante las celebraciones desde la Pascua hasta el Pentecostés (Mujica Pinilla 2003, p. 278).

Juan Carlos Estenssoro ha estudiado la historia de la evangelización en el Perú y considera que entre 1549 y 1551 “crece la violencia con amenazas explícitas del fuego del infierno a los malos, cuyos sufrimientos son amplificadas” (Estenssoro 2003, p. 67). Antes de esa fecha la catequización se habría caracterizado por una actitud laxa y preocupada por tender vínculos entre las religiones indígenas y el cristianismo más que por establecer líneas divisorias definitivas y castigos infernales eternos. El Concilio limense de 1551 sugiere además la imagen del infierno que se les debía ofrecer a los indios y la explicitación de que los antepasados no cristianizados tendrían allí su lugar por haber adorado al demonio en las huacas, lo que es refrendado en 1585 en El Tercero Catecismo por sermones (Pierreduviols, 1977, p. 41 y ss.) que hace un abundante uso de la amenaza infernal y sus tormentos. Veamos un ejemplo tomado del sermón XXX: “Ved como se pagan allá los contentos malos de acá, que porque no quiso dar una migaja de pan para comer al pobre, está pidiendo una gota de agua rabiando de sed, y no se la dan. Ved como metidos una vez

---

<sup>5</sup>Concilio Provincial De Lima, Catecismo en la lengua española y aymara del Piru, Sevilla: Bartolomé Gómez, 1604, p.8

en aquella cárcel del infierno, jamás pueden salir de allí. Allí gritan y braman, y se muerden la lengua, y pelean con el fuego, y siempre padecen intolerables dolores”.<sup>6</sup>

El Juicio Final fue uno de los tópicos medievales de larga vida y buena salud en América. Usado con fines didácticos, persuasivos y coercitivos, se le dedicaron muchos muros y sermones a fin de que la descripción del horror sea lo más vívida posible en un todo de acuerdo con los cánones contrareformistas que apelaban a diversas herramientas para crear emociones en el espectador y que éste se hiciera una imagen nítida de lo que le esperaba una vez superada la existencia terrena.

Teresa Gisbert relaciona los infiernos existentes en Caquiaviri, Carabuco y Huaro a partir de los elementos comunes que se representan, como las penas a determinados pecados y la gran boca de Leviatán. Al estar dirigidos a los indios éstos tienen una presencia destacada entre los pecadores: aparecen en escenas de tentación demoníaca (Carabuco), en prácticas idolátricas (Carabuco y Caquiaviri) y entre los adoradores del Anticristo (Caquiaviri, imagen 3) (Gisbert 2008, p.113 y ss). Contrariamente, en el Convento de San Francisco de Cusco, aparece un noble indígena individualizado con mascapaycha, a punto de salir del Purgatorio hacia el cielo y un caso atípico se da en la iglesia Santiago de Parinacota, donde el protagonismo absoluto de todo el ciclo lo tienen los indígenas que aparecen representados como “imberbes y de cabellera larga” (Corti, Guzman y Pereira 2013, p.115).

No es casual que se estableciera un paralelismo entre los procesos jurídicos y penales y toda la cadena evaluatoria posterior a la muerte, ya que según Mujica Pinilla “el Juicio Final en general y el infierno en particular, presuponían una cultura jurídica y penal que permeaba la imaginación apocalíptica” (Mujica Pinilla 2012, p. 185) y según el autor los tormentos que usaban los demonios contra los condenados no eran genéricos sino que eran “castigos concretos a pecados específicos que se remontaban a las penas judiciales medievales” (*Ibidem*, p. 186) puesto que la prisión implicaba el uso de tormentos y castigos. Así, en la conciencia andina, las penas y castigos recibidos en las cárceles se equiparaban a las penas del infierno<sup>7</sup> lo que parece ser refrendado también en los discursos; ya vimos que en el sermón XXX del Tercero catecismo por sermones explícitamente se habla del infierno como cárcel.

Cuando Felipe Guaman Poma presenta la cárcel andina, el sancay, lo muestra como una especie de cueva u oquedad oscura o subterránea, en la que habitaban serpientes venenosas, leones, tigres, osos, zorra (no usa masculino), perros, gatos de monte, buitres, águilas, lechuzas, sapos y lagartos que atosigan al indígena acreedor a este lugar con la intención de comerlo vivo.

---

<sup>6</sup>Concilio Provincial De Lima, *Catecismo en la lengua española y aymara del Piru*, Sevilla: Bartolomé Gómez, 1604, p. 380.

<sup>7</sup>*Ibidem*, p. 189

Según Guaman Poma los candidatos al sancay eran los traidores y culpables de «grandes delitos como de la Inquisición», esto es: los adúlteros, brujos, murmuradores del Inca, soberbios, etcétera. Era una cárcel privativa del Inca, otros señores no podían tenerla ni sustentarla. Agrega en el ángulo inferior izquierdo una leyenda que dice: “Cárcel, cómeme de una vez este mi corazón pecador” (*Sancaysucllamicuuyhuchazapasoncuyla*). Sabemos que Guaman Poma estaba cristianizado y esto puede haber influido en su concepción del sancay, pero hay un paralelismo no muy lejano entre los condenados del infierno, hostigados por criaturas diabólicas y el castigado en la cárcel andina; de hecho, el aspecto prácticamente animalesco de muchos de los demonios (imagen 2), portadores de colas, picos, garras y otros atributos que los emparentan con animales y sus rostros deformados por la ferocidad marca una relación fronteriza entre ambos espacios de castigo y fundamentalmente, entre ambos grupos de verdugos.

Por otro lado, nos parece muy sugerente la frase “cóme mi corazón pecador” ¿Acaso no era esto lo que hacían los insurgentes con los enemigos a quienes extraían el corazón y lo comían a bocados?

Pareciera entonces haber una relación también entre estas prácticas y el carácter pecador de los españoles, lo cual quizá esté vinculado con una equivalencia oral establecida en la colonia entre las figuras de demonio y condenado que menciona Juan Carlos Estenssoro (Estenssoro 2003, p. 290). Así, al enemigo español se le comía el corazón a bocados por su carácter de pecador condenado y demonio además de víctima sacrificial.

Felipe Guaman Poma dedica todo un capítulo a la justicia del Inca donde habla de diversas faltas; cuando habla del príncipe culpable vuelve sobre la figura del corazón sacrificado. En su representación aparece un personaje acompañado de la frase “El pensamiento me lleva, el llanto me transporta, *este mal corazón lo voy a sacrificar*”.

Hay otros vínculos que dan aún mayor densidad de significados a las conductas verificadas y nos hablan de la complejidad de los imaginarios puestos en juego. La zona de acciones rebeldes coincide con la región en la que se despliega la mayor cantidad de pinturas de infiernos; tanto en los enfrentamientos que se dieron en la región como en la iconografía infernal aparece explicitada la violencia física. Para Estenssoro esa violencia física que se ve en los castigos que infringen los diablos a los condenados tiene un correlato en los hechos de violencia ritual que encontramos en los enfrentamientos, aparece una identificación entre los rebeldes y los diablos, pero sólo en el sentido en que llevan adelante la ejecución de la justicia divina contra los pecadores; el carácter violento de esa justicia se ve privilegiadamente en la agresión corporal como la mutilación de ojos, genitales, etc. según Estenssoro todo esto se reforzaría con la idea de que la justicia divina actúa en este mundo y no en el otro, idea que explicita Guaman Poma cuando dice: “A de saber que ay un

solo Dios y rey y su justicia y los soberbiosos como Luzefer serán castigados en este mundo, ya que no en el otro mundo con el castigo de Dios” (Estenssoro 1991, p.420).

## ***Conclusión***

En los enfrentamientos físicos que se dieron en el sur andino a fines del siglo XVIII aparecieron en escena comportamientos innegablemente relacionados con conductas ancestrales y rituales andinas, las que sin embargo parecen haberse inficionado y empalmado con ideas cristianas. Los rebeldes parecen haber perseguido en su accionar fines estratégicos como impedir la regeneración de los enemigos por un lado y por otro, ejercitar la violencia física contra los españoles al modo en que lo veían en las pinturas del infierno. Podemos suponer que atento el férreo control eclesiástico posterior al Concilio de Trento, que solamente permitió los desnudos en las representaciones que aludían a la Creación, la caída de Adán y Eva y el Juicio Final (Mujica Pinilla 2012, p. 198) en la psiquis de las masas indígenas quedara establecida la asociación entre desnudo y condenado, atento a la insistencia de estas imágenes en las iglesias y pueblos de indios; el círculo con los demonios se completaría por la tradición oral en la que las figuras de demonio y condenado estaban equiparadas (Estenssoro 2003, p.290).

## Bibliografía

- Berenguer Rodriguez, J. (2000). *Tiwanaku. Señores del Lago Sagrado*, Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Corti, P., Guzman, F. y Pereira, M. (2013). *La pintura mural de Parinacota en el último bofedal de la Ruta de la Plata*, Arica, Chile: Fundación Altiplano Monseñor Salas Valdés y Centro de Estudios del Patrimonio.
- Diaz, C. (2016). Cuerpo vegetal y violencia fecundadora en las fuentes coloniales andinas. *Boletín del Museo chileno de Arte precolombino*, 21 (2), 153-169.
- Estenssoro, J.C. (1991). La plástica colonial y sus relaciones con la gran rebellion. *Revista Andina*, 9 (2), 424.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*, Lima, Perú: IFEA.
- Gallardo Ibañez, F. (1996). Donde la muerte es vida: iconografía Nasca y simbolismo. En *Nasca* (catálogo de exposición). Santiago de Chile, Chile: Museo chileno de arte precolombino, Banco O'Higin.
- Gisbert, T. (2008). *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del oro en la cultura andina* (3ª ed.). Quito, Ecuador: Plural.
- \_\_\_\_\_ (2011). El cielo y el infierno en el mundo virreinal del sur andino. En *Memoria del II Encuentro Internacional sobre barroco. Barroco y fuentes de la diversidad cultural*, Pamplona, España: Fundación Visión Cultural/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Hidalgo Lehuède, J. (1983). Amarus y Cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena en Cusco, Chayanta, y Arica. *Chungará* (10), 117-138. Recuperado de:  
[http://www.chungara.cl/Vols/1983/Vol10/Amarus\\_y\\_cataris,\\_aspectos\\_mesianicos\\_de\\_rebelion.pdf](http://www.chungara.cl/Vols/1983/Vol10/Amarus_y_cataris,_aspectos_mesianicos_de_rebelion.pdf)
- Jordánzelaya, W. (2003). Tejidos y religiosidad en los Andes, *Gazeta de Antropología*, 19 (08), p.3
- Madrazo, G. (2001). Tupac Amaru. La rebelión, Dios y el rey. *Andes* (12), s/p. Recuperado de:  
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12701204>
- Matos Moctezuma, E. y Millones, L. (2016). *Mexicas e Incas. Estudio comparado de los gobernantes de Mesoamérica y los Andes*, Lima, Perú: Yolanda Carlessi.
- Mujica Pinilla, R. (2012). El infierno en los Andes: el juicio final en el arte virreinal de Perú. En *Miradas comparadas en los Virreinos de América*. México: INAH.
- \_\_\_\_\_ (2003). Identidades alegóricas: lecturas iconográficas del barroco al neoclásico. en Mujica Pinilla, R. (ed.). *Barroco Peruano* (vol.2), Lima, Perú: Banco de Crédito del Perú.
- Pierredviols. (1977). *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y colonia)*, México: UNAM.
- Serulnikov, S. (2010). *Revolución en los Andes. La era de Túpac Amaru*, Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Szeminski, J. (1990). ¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la insurrección en el siglo XVIII. En Stern, S. (comp) *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

## Fuentes

- De Angelis, P. (1836a). Relación histórica de los sucesos de la rebelión de José Gabriel Tupac Amaru de las Provincias del Perú el año 1780. En *Colección de Obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata* (tº V), Buenos Aires, Argentina: Imprenta del Estado.

XII Jornadas Estudios e Investigaciones. Artes visuales, teatro y música  
El Arte y la multiculturalidad I 2017

\_\_\_\_\_ (1836b). Documentos para la Historia de la Sublevación de José Gabriel de Tupac-Amaru, cacique de la provincia de Tinta, en el Perú. En *Colección de Obras y documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata (t°V)*. Buenos Aires, Argentina: Imprenta del Estado.

## Figuras



**Figura 1.** Ser antropomorfo portando frutos y cabezas cortadas. Cerámica Nasca

**Figura 2.** Detalle de dos de los demonios en un Juicio Final atribuido al círculo de José López de los Ríos, Colección particular



**Figura 3.** Detalle de *El reinado del Anticristo*, Iglesia de Caquiaviri, La Paz, Bolivia.