

MARIÁTEGUI Y LA AGONÍA DE LOS DIOS. ENTRE ENCUENTROS, PRESAGIOS Y DESGRACIAS FUTURAS EN EL PANTEÓN ANDINO

Mariátegui and the agony of the gods. Between encounters, omens and future misfortunes in the andean pantheon

Franklin Américo Canaza-Choque¹

RESUMEN

Mariátegui es sin duda una de las figuras marxistas de mayor trascendencia en América Latina, su enorme alcance espectral de proyecto y pensamiento contra-hegemónico no desaparece en el tiempo de los tiempos del ayer y de hoy. Para muchos, es con José Carlos Mariátegui en donde inicia y termina en el espacio que sea la convergencia del pasado-presente-futuro, tres estaciones que se articulan bajo una misma realidad. Pues, finalmente, todas resultan ser una cadena de un mismo proceso histórico marcado por poderosas fuerzas catalizadoras y de resistencias eternas. Mariátegui (2007) entendía que el Evangelio constituía ser para las sociedades andinas, un destino inexorable por el cual serían devorados sagazmente por medio del culto y la liturgia, amoldándose estos dos últimos, a las costumbres más profundas del indígena. Sobre esta idea elemental, se busca analizar la colisión de dos imperios diametralmente opuestos desde un terreno mítico-religioso. Alimentando a esta escena, un inventario de narrativas, presagios y desgracias futuras de cómo terminaría aquel Imperio Inca en 1533 y de las llamadas resistencias de Vilcabamba en 1572. De esta manera, este análisis se funde en el pensamiento mítico estructural, el mismo que permite reconstruir las representaciones retrospectivas socio-andinas con el hecho de poder estampar estas reflexiones al presente. Tras 500 años de aquel encuentro, se ha llegado a un punto en donde, muy aparte de otorgarse intercambios y procesos de mestizajes religiosos, también se asiste a sólidos desencuentros que atraviesan a los andes, y que hoy resisten, sin importar qué.

Palabras clave: Mariátegui, Dios, Huacas, cultura andina, religión.



José Carlos Mariátegui La Chira (1894-1930)

La figura de la que casi infinitamente asoma ser la más representativa del filósofo marxista peruano

ABSTRACT

Mariátegui is undoubtedly one of the most important Marxist figures in Latin America, its enormous spectral scope of project and counter-hegemonic thinking does not disappear in the time of yesterday and today. For many, it is with José Carlos Mariátegui that it begins and ends in space that is the convergence of the past-present-future, three times that are articulated under the same reality. Finally, they all turn out to be a chain of the same historical process marked by powerful catalyst forces and eternal resistances. Mariátegui (2007) understood that the Gospel constituted being for Andean societies, an inexorable destiny for which they would be ousted through worship and the liturgy, the latter two conforming to the deepest customs of the indigenous. On this elementary idea, we seek to analyze the collision of two diametrically opposed empires from mythical-religious terrain. Feeding this scene, an inventory of narratives, omens and future misfortunes of how that

¹ Docente. Investigador social en materia de Derecho Procesal y Administración de Justicia por la Universidad Católica de Santa María (UCSM), Arequipa, Perú.

Inca Empire would end in 1533 and the so-called Resistances of Vilcabamba in 1572.

In this way, this analysis merges into mythical structural thinking, the same one that allows to reconstruct the socio-Andean retrospective representations with the fact that we can stamp these reflections to the present. After 500 years of that meeting, a point has been reached where, far apart from granting exchanges and processes of religious mestizajes, there are also solid encounters that cross the Andes, and which today resist, no matter what

Keywords: Mariátegui, God, Huacas, Andean culture, religion.

INTRODUCCIÓN

Tras haber leído al escritor español, Miguel de Unamuno, “agonía no es preludio de la muerte, no es conclusión de la vida. Agonía –como Unamuno escribe en la introducción de su libro– quiere decir lucha” (Flores-Galindo, 1980, p. 7), agonizar es vivir, vivir luchando contra la vida y la muerte, en un alma habitada, “al mismo tiempo de esperanza y de desesperanza [...]”. Así, es como lo concebía el hecho de agonizar José Carlos Mariátegui (JCM) (1977 [1926], p. 116) mientras corría su vida a inicios del siglo XX.

Mariátegui (2007) entendía que el evangelio, constituiría ser para las sociedades del macrocosmos andino, un destino inexorable por el cual serían más tarde, devorados sagazmente por medio del culto y la liturgia, amoldándose estos dos últimos, a la costumbre indígena. Esto, debido a que la religión del Tahuantinsuyo, en sus principios y al momento de anexar a otros pueblos a su vasto imperio, no imponía ningún sentimiento de agresividad o violencia sobre los hábitos de los indios. De hecho, a diferencia de la religión incaica, que fue poco catequizador e inquisidor de una nueva y única verdad metafísica, la indígena, tuvo una mayor resistencia al proceso de evangelización cristiana. Pues este último, a diferencia del primero, que fue absorbido conjuntamente con el Estado Inca por el catolicismo, no solo se encontraba fundido en aquellas prácticas tribales y de tradiciones

localistas del que se identificaba el ayllu; sino, se hallaba más hondamente arraigado en el suelo y el alma del indio. De esa manera, la magia o el arte primitivo de curar a los enfermos, el totemismo y el animismo indígena fueron mucho más perdurables que aquel imperio incaico del Sol o del Dios Kon. Y por mucho tiempo que pasara, según el Amauta, esta religiosidad indígena reposaría de una manera pulsante en el tiempo, bajo cualquier circunstancia histórica o de creencia religiosa que intente sustituir o acabar con aquello que se encuentra en la misma sangre del indio.

Bajo ese concepto, se pretende analizar la colisión de dos imperios geográficamente extremos y diametralmente opuestos desde un terreno mítico-religioso. Alimentando a esta escena pasada, un inventario de narrativas, presagios y desgracias futuras de cómo terminaría aquel Imperio Inca en 1533 y de las llamadas resistencias de Vilcabamba en 1572. Añadiendo en este itinerario, algunos fragmentos depositados en el pensamiento mariateguiano sobre lo que encarnó el arribo espiritual de Occidente para los pueblos de la terrenalidad andina.

Dentro de ese mismo episodio, igualmente, se acoplan ciertos espectros dejados por la colonia, más precisamente, cuatro puntos que bien servirán para anexar al propósito general: 1) en esta sección se presenta a 1532 como el punto de encuentro de dos universos de fe enteramente diferentes; 2) en este otro apartado, se pretende identificar el desplace y las secuelas de lo significó la muerte del último soberano Inca para el imperio y la civilización andina; 3, en un tercer ejercicio, se busca soldar nuevos elementos para la comprensión de aquel crepúsculo andino, sirviéndose para esa interpretación una serie de anuncios de desgracias y de figuras míticas sobre su desenlace; y por último, 4) intentando

cerrar con un breve análisis, después de la caída del Imperio Inca, hubo un movimiento indígena de gran complejidad surgido en 1559, al que los profetas andinos lo designaron como Taki Onqoy o la enfermedad del canto, cuyo propósito era el de revivir aquellas huacas derrotadas anteriormente por la conquista, y que a manera de resarcimiento y venganza, regresarían para acabar con el Dios católico, sin pensar que, esta etapa traería consigo un periodo en el que el evangelio buscó reforzar su dogma y desechar toda estirpe y herencia de ritual andino al que se denominaría años posteriores como la extirpación de idolatrías.

Resulta extraño que cuando se pudiese escribir sobre aquellas fuerzas actuales que han quebrado el orden de la tierra en los andes. Se esté imprecando por otras que busquen escavar el pasado de una manera que no sea la misma. Pues resulta que alrededor del mundo, es innegable el desplazamiento de inquebrantables transformaciones como la globalización que consume o confina lo ancestral dentro y fuera de su engranaje o de otros contenidos de alcance planetario que terminan por sobrepasar lo originario, consumir lo antiguo y despojar lo viejo. En cierta medida, el desgaste ideológico secular, el detrimento de iglesias tradicionales y la crisis del sentido religioso, apuntan en construir globalmente un supermercado de creencias religiosas, en donde las distintas confesiones, más que en sus tiempos pasados, busquen adoptar nuevas estrategias pastorales y de ofertas espirituales con el fin de abrazar a sus fundamentos, socio-seguidores (Hernández e Ibáñez, 2016).

Si bien los habitantes de aquella región de los andes del siglo XVI no tuvieron la opción de elegir su adhesión al cristianismo (Ramos, 2010). Hoy, más que antes, como manifiesta Huston Smith (2011, p. 378), “el tiempo parece

estar a favor de las religiones históricas, en comparación con las primitivas, porque, aunque hoy son millones las personas que desearían que siguiera existiendo el tipo de vida primitiva, es improbable que sea así”. Por ello, no deja de ser importante 1492 como punto de partida para comprender lo que ocurrió después en las Américas. Pues, como afina Mariátegui (1986 [1925], p. 90), “en [cinco] siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla”.

METODOLOGÍA

El estudio retoma el énfasis de las ciencias sociales y los estudios antropológicos en analizar los procesos de desestructuración y fragmentación de identidades en las sociedades andinas. Este análisis, según Carlos Iván Degregori (2013, p. 217) comprende y refleja una realidad que se fue configurando y mutando “a lo largo de nuestra historia, desde la conquista hasta las primeras décadas del presente siglo”. Una, que manifiesta ser totalmente distinta después de 1492. En esa continuación, antes, cabe aclarar dos cosas. En primer lugar, para no sesgar el trabajo, la intensión no fue fundirnos en un solo elemento de estudio teórico, dado ese rigor, se evitó de esta manera desarrollar un solo análisis profundo del que remite Mariátegui en su quinto ensayo, es decir, el Factor Religioso, que viene a ser parte de la obra más importante que terminaría de publicar en 1928, los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Por ello, en un segundo plano, el trabajo no solo se alimentó de esta única fuente, dado el propósito, un oceánico material bibliográfico acopiado en otros estudios críticos, y de mayor amplitud llegarían a cubrir más profundamente la investigación (Canaza-Choque, 2018; 2018a;

2018b; 2019; 2019a; 2019b; Canaza-Choque y Huanca-Arohuanca, 2018; Huanca-Arohuanca y Canaza-Choque, 2019).

En cuanto al análisis, siguiendo el modelo de Rodrigo Cordero (1973, p. 117) podemos precisar que:

A modo de 'afinamiento' antes de penetrar al tema y al mundo de las fugas en que nos sumergirá el mito. Si el mito es delirio y fuga musical, visión imaginal de los secretos sagrados, danza del pensamiento embriagado en sus mismos orígenes, no puede ser nuestro intento de explicarlo –con la razón– sino una grotesca metáfora analítica, fotografía algebraica de esa flor alucinante que es el mito.

Con un similar argumento, JCM (1986 [1925], p. 88) remarca que:

La ciencia mata la leyenda, destruye el símbolo. [Este razonamiento], no nos ayuda eficazmente a entender el Tawantinsuyu, la leyenda o la poesía nos presentan, cuajado en ese símbolo, su sentimiento cósmico. [...] Como hace mención Valcárcel, ese símbolo [...] demuestra que el espíritu de la civilización inkaica es un producto de los Andes.

Por consiguiente, el estudio sigue aquellos dos argumentos que bien plantean Cordero (1976) y Mariátegui (1986 [1925]), pues, gran parte del desarrollo se compone de pequeños fragmentos y relatos documentales de carga mitológica, limitándose a analizar enteramente el significado de la historia y la historiografía. De una manera que, estas narraciones sean diferentes a lo ya tratado antes por otros historiadores y antropólogos.

Además de ello, se tuvo como referida el enfoque estructuralista del antropólogo y

etnólogo francés Claude Lévi-Strauss (1908-2009), ya que este, permite estudiar y entender la composición mitológica de las sociedades andinas más afinadamente. En esa misma línea, en referencia al mito y su operancia temporal, Lévi-Strauss (1995) refiere que, el mito siempre son acontecimientos pasados que llevan a formar una estructura permanente, es decir, a una simultaneidad del pasado, presente y futuro, lo que nos permite, con una lógica del pasado, reinterpretar más que antes la estructura social de la contemporaneidad.

Como apunta Garrafa (2014, pp. 327-328), los mitos organizan y reconstituyen “recursos lógicos que la gente emplea para disponer de parámetros con los cuales moverse en una situación dada. Asimismo, esto nos ofrece tener una visión global coherente y del acontecer mayor”. En ese sentido, el mitólogo se encargará entonces del “análisis de dichas transformaciones, de acuerdo al método estructural-comparativo [...]. Lo que importaría entonces serían los mecanismos de transformación y las articulaciones lógicas que se establecen, y que demuestran que todo pensamiento mítico, es lógico, racional y estructural” (Apud, 2011, p. 13).

EL ENCUENTRO

En palabras de Mariátegui (2007), la conquista de América fue la última cruzada, el caballero, personificaba una época que terminaba por acabar, el Medioevo católico. El fin de una estación histórica, que generalmente se conoce como un periodo plagado de tiranías, guerras, pestes y de procesos inquisidores en nombre de Dios, era el génesis en el Nuevo Mundo. Para 1492, todo un continente y la mirada del “Otro” se habían insertado al proyecto de la modernidad (Valencia, 2014). Era a lo que Dussel (1994), más tarde designaría como el advenimiento de un mito de violencia sacrificial, y de un proceso

mismo de en-cubrimiento de lo no-europeo. En aquellas bien marcadas estaciones epocales, las Guerras de Reconquista terminaron en España ese mismo año, pero el mismo contenido y espíritu de expansión se trasplantarían a América; primero a las Antillas, luego a México y, cuarenta años después, al imperio de los incas. Fue con ese caudal de experiencias que se iniciaba la conquista espiritual de los naturales del Perú (Medina, 1992). Como bien Murra (2002, p. 25) señalaría, 1532, viene a ser “la fecha que marcó el éxito de la expedición conquistadora, el cataclismo que destruyó el Estado *inka*, un *pachacuti* según la perspectiva andina”. En ese ocurrir, Millones (2006) acopla la idea de que en la sierra norte del Perú, más exactamente, Cajamarca, no sólo se encontraron dos imperios disímiles, se atinaron también, dos universos de fe totalmente opuestos, y que en dicho encuentro, iniciarían con el apocalipsis para con el mundo en el que se ubicarían ambos.

Dentro de esa misma sección, es posible liberar una cadena de preguntas que bien podrían ser útiles para tener una mejor efigie de lo que se busca: ¿Acaso el arribo mítico de Occidente expresó ser el ocaso de las denominadas Huacas (Wacas) o deidades prehispánicas? ¿Qué significó para el mundo del más acá y de aquellos años la presencia del Todopoderoso en las tierras del ande? ¿Más allá de lo que se conoce, qué impulsó a los conquistadores a desplazarse al Nuevo Mundo desde tan remotas regiones del planeta? Respecto a ello, las dos primeras impugnaciones serán de tratamiento especial en el trascurso de lo que queda en este trabajo. En tanto que, en referencia a la tercera interrogante, una permisible respuesta relativa puede conducir en este camino, no siendo este, el único, ni mucho menos, el definitivo.

En los relatos y otros pasajes que Francis Bacon (1561-1626) interpretaría sobre el pecado

adánico y la consecuente condena divina. Muestra que mientras Adán duró estar en el paraíso, toda la existencia del que se había creado a palabra de Dios y a su verbo, estuvo bajo sus pies, y por tanto, era innecesario esfuerzo alguno para obtener su sustento vital. Más tarde, como consecuencia del pecado original, nada volvió a ser igual, ya que después de haber dejado para siempre el Edén, el mismo poder que había permitido a Adán controlar la naturaleza y prevalecer su dominio sobre las otras especies, y de las acciones en seres animados como en los inanimados, tuvo ahora, su fundamento y origen en lo más recóndito del o “el deseo” mismo en conocer otros principios, otros comienzos. Este apetito por conocer qué se encontraba en el más allá del omnipresente, hizo que el hombre expresamente abandonara la voluntad de Dios, y que en su desmedida ambición humana, este buscara su propio derecho fuera de los designios, como si fuese Dios, con nuevas órdenes y prohibiciones que este inventaría el tiempo que dure estar en la tierra (Manzo, 2004).

Quizá, este mismo sustentáculo permitió colonizar apetitosamente Indoamérica, pero esta vez, a lado del Dios-Mercado. Como afirma Waldo Frank (1889-1967), “si América fue colonizada es, ante todo, porque el fervor espiritualista de la Edad Media había pasado el tiempo de su florecimiento y por reacción se transformaba en un deseo de grandeza material” (Mariátegui, 1970 [1925], p. 157). Y que a diferencia de la conquista y colonización española, Frank distinguía la voluntad potencial en relación al anglosajón. El puritano –escribía–, había comenzado “por desear el poder en Inglaterra: este deseo lo había impulsado hacia la austeridad, de la cual había pronto descubierto las dulzuras. He aquí que descubría luego un poder sobre sí mismo, sobre los otros, sobre el mundo tangible” (Mariátegui, 2007, p. 134).

En todo caso, como describe Frank, si ese era el rasgo del inglés, ¿Cuál era esa figura que contrariamente manejaba el colonizador español en aquellas extrañas tierras a las que comenzaba a anidar? A esto, según Mariátegui (2007), el colono carecía radicalmente de la idea de crear riqueza, de transformar o adaptarse a las condiciones ambientales y de considerar al indio como capital y motor de ese recambio. Pues, el interés, más allá de todo, pugnaba en convertir aquel pueblo orgánico, nativo y agrario en uno completamente minero colonial. Aquí, una vez implantado el sistema antisocial y primitivo, este tendía a arrancar al indio de la tierra y de sus más subterráneas costumbres para adherirlo a través de un régimen de persecución y esclavización al sistema de las mitas. Una, que acabaría años después, despoblando gran parte del Virreinato del Perú.

Desde otro apartado, sin interrumpir la continuidad claro. Antes y después de la colisión de los dos imperios, el mundo de los incas giraba en torno a dos esferas religiosas bien definidas. La primera, que era “un instrumento de poder, vinculado a la organización del Estado andino, en cuanto que la segunda, de coloración animista, [tenía] raíces culturales profundas” (Melis, citado por Löwy, 2005, pp. 54-55). Ambas esferas, ubicadas en el mismo espacio y tiempo, eran complementarias una con la otra. Sin embargo, la primera, al estar fundida en el Estado, no pudo sobrevivir a la destrucción del imperio durante la conquista. En cambio la segunda, el de la religión “popular”, al estar impregnada en el espíritu indígena no pudo ser del todo asimilada por el cristianismo. Pues, resultó que en ese movimiento histórico –de conquista, independencia y República–, dicha religiosidad sobrevivió junto a la comunidad indígena, dentro de su más expresiva relación social comunitaria. Y que pese al transcurso,

el poder mesiánico no pudo ser capaz de borrar en su totalidad fragmentos de aquella religiosidad incaica (Figuerola, 2015).

Sobre este caso, la mirada que tiene Mariátegui (2007) resulta ser un poco más agresivo sobre el evangelio, pues este, representaba ser para las sociedades andinas, un destino inexorable por el cual serían devorados sagazmente por medio del culto y la liturgia, amoldándose estos dos últimos, a la costumbre indígena. Tal pasividad con la cual era recibido el catolicismo, respondía –según el Amauta– a que la hegemonía de la religión quechua, no era potencialmente catequizador “ni inquisidor” al momento de haber absorbido los demás pueblos a su imperio. Es, de este modo que, en aquel itinerario, este no propagaba una “nueva y única verdad metafísica”. Pues esta, fue una religión hecha de “sencillas alegorías” que de complicadas abstracciones y, que en su carecer espiritual y definitivo, el evangelio lo consumiría perspicaz y miméticamente.

Simultáneamente a ello, tras el posicionamiento de Occidente en tierras proscrites y confinadas a mecánicas de explotación. Los escenarios de crisis demográfica, feudalización, extirpación de idolatrías y la desacralización de los españoles, extractaban el corpus del panorama andino (Burga, 1990). La introducción del sistema colonial (Noejovich, 2009), el control político e ideológico se consolidaron en el Tahuantinsuyo tras la llegada del cuarto virrey del Perú, Francisco de Toledo (1569-1581) (Millones, 2001). La biblia, la sagrada escritura y la palabra de Dios se condensaban como instrumentos de comprensión, transmisión e implantación en el (des)encuentro cultural de dos mundos paradójica y religiosamente distintos (Azcarate, 2015). Así, una vez asentado esto, el proyecto católico asimilaría todas las otras religiones desenterradas a una sola Iglesia (Estenssoro, 2001) y que, junto a

este plan salvífico universal, los indígenas no habían sido excluidos a los ojos de Dios (García, 2007), sino que vistos por este, como inferioridad y de sometimiento.

LA DEBACLE DE LA RELIGIÓN ANDINA Y LOS ESPECTROS DE UN FINAL

Era en Cajamarca, en donde se había iniciado el contacto, y a la vez, el derrumbamiento del Tahuantinsuyo o el imperio de las cuatro regiones (Medina, 1992). En ese lugar, días antes de la ejecución de Atahualpa, el rescate significaba un compás de aguardo y espera muy beneficioso para los conquistadores. Pues, durante ese tiempo, Atahualpa, no comprendiendo bien a cabalidad lo que estaba sucediendo en sus reinos y de lo que podría llegar a venir, se preocupada e insistía más por terminar las luchas por el poder del imperio contra su hermano que en diseñar un plan de resistencia contra aquellas fuerzas enemigas venidas desde afuera (Burga, 1988). Era entonces, que de manera literal y ominosa, “el tiempo se consumía muy lentamente, [...] los indios cargadores de los metales preciosos llegaban con mucha parsimonia” (Burga, 1988, p. 69). El escenario del que se hablaba era, como lo cuenta Pedro Sancho, el siguiente:

Al son de trompetas y a través de un intérprete, el Inca fue informado de la sentencia: se le dijo que habría de morir por haber traicionado a los españoles, y que era la voluntad de Dios que muriese ‘por los pecados que había cometido en el mundo’ [...]. Su cuerpo quedo expuesto durante la noche a fin de que todos tuvieran noticia de su muerte. Al día siguiente, Atahualpa fue objeto de funerales solemnes y fue enterrado en la iglesia, en palabras de Sancho, ‘como si hubiera sido el primer español de nuestro campo’ (Ramos, 2010, p. 62).

En el relato que expide Sancho, “el honor que recibió Atahualpa al brindársele funerales propios de un español, puesto que murió luego de haber aceptado el bautismo”, –y que según la interpretación de Gabriela Ramos (2010, p. 63) – responde e “implicaba ignorar completamente el modo ideal de vivir y morir de los incas”. Fue un abandono, que a efectos de esta misma, como cuenta Burga (1988, pp. 63-78), “Atahualpa no murió en condiciones normales. Los españoles lo bautizaron, lo mataron en el garrote y luego tuvo, supuestamente, un funeral más bien cristiano”.

No resulta por eso raro que, la conversión forzada a la religión cristiano-europea del que asistió Atahualpa, es vista en todo caso, como una renuncia a la matriz y tradición incaica, pero además, como un vaciamiento de su propia identidad y frente a los suyos. Ya que ser un malqui, o momia reverenciada era el destino de todo Inca. Porque una vez difunto, “su cuerpo seguiría siendo objeto de cuidado, hablaría por boca de otros y en cierta forma derrotaría a la muerte. Eso es lo que [se] esperaba que sucediese con su cuerpo” (Millones, 2006, p. 24). Y sin embargo, esto nunca pasó.

Pues, como señala el antropólogo Luis Millones (2016), las razones por las cuales Atahualpa decidió ser juzgado con criterios cristianos se reduce al temor de dejar de interceder en la vida de muchos, el miedo a ser olvidado y ser consumido por este postremo, y que en su camino oscuro, la aprensión de ser abandonado, no dejaría existencia o memoria alguna que quedase en la tierra sobre este. Estos componentes aunados a otros como la desesperación que sintió Atahualpa, cuando se lamentaba en su triste cautiverio desde donde lanzaba imprecaciones contra Pachacamac ante su impotencia de acabar con su destino y

de haberlo abandonado a su suerte: “anunció -decía- que su padre Huayna Cápac sanaría y murió, dijo a Huáscar que triunfaría y fue derrotado y se equivocó de nuevo cuando anunció el triunfo de Atahuallpa sobre los españoles. Por eso se atreve a llamarlo” –según Burga (1988, p. 58) – “mentiroso”.

Todo esto, junto a aquellos elementos que se desconocen, hicieron que de manera irreversible el Inca asumiera su consumación; pero de resistirse al bautismo, su cuerpo se habría consumido en las llamas, y de esta manera, hubiese perdido la oportunidad, una vez convertido en momia, de seguir interviniendo en los avatares del imperio. Esto, por encima de la presencia de los invasores (Millones, 2016). De ahí, que la decisión sobre cómo sería su muerte, tuvo otra figura a la que tradicionalmente se conocía por los incas. A esta narración, el marqués Francisco Pizarro (1478-1541) introduce nuevos elementos en el discurso, según este:

Cuenta que luego de haber muerto Atahualpa, unas mujeres le pidieron que les permitieran ingresar al aposento donde el Inca había pasado su cautiverio. Una vez dentro, lo buscaron y llamaron, cumpliendo así con un ritual funerario acostumbrado entre los incas y otros pueblos andinos. [Sin embargo], al no recibir respuesta, las mujeres prorrumpieron en llanto, pues pensaron que el silencio era señal de que el inca ya no regresaría. Pizarro intervino entonces para explicar a las mujeres lo que para él era el verdadero sentido de la resurrección, asegurándoles que los muertos no volverían hasta el día del juicio final (Pizarro, citado por Ramos, 2010, p. 67).

En esta escena de confrontación ideológica sobre el entender de la muerte entre las vírgenes y Pizarro. Atahuallpa se había quedado mudo para las vírgenes, extenuado y tragado por

el silencio había dejado de responder como generalmente sucedía con cualquiera de sus antecesores o de otros pueblos andinos. Este, había perdido la fuerza vital o primordial que animaba la creación (*camasca* o *camaquen*) (Rostworowski, 2007), su corazón (*sonqo*), había dejado de latir, y con ello, el Imperio Inca. Y como anota Kaulicke Roermann (2000) sobre esta fuerza anímica emplazando que, si un *camaquen* pierde su poder del habla, este, inmediatamente se convierte en opa mudo o acabado (*atisca*). Expresión que se relaciona con el término *upani* que significa sombra como ánimas en el estado de muerte, débil y errante.

De esta manera, tras la expiración del último soberano del Tahuantinsuyo, se daba rudimentos de inestabilidad en los andes, los dioses enmudecían, absorbidos todos por el silencio callan, se vuelven embaucadores y falibles (Burga, 1988). En efecto, con “la ejecución de Atahualpa [que] virtualmente, aparece como la primera condena de la inquisición en el Perú” (Mariátegui, 2007, pp. 140-141). Cusco, que era el centro y el origen del mundo de los incas, aquella representación histórica-sintética “que estaba en el centro del cosmos, [...] ordenado por los dioses, y [que] servía de punto de comunicación directa con el mundo de las divinidades” (Pease, 2004, p. 86), y de ser un espacio perfecto y sagrado en donde por primera vez se realizó los ritos de la ordenación del mundo, captarían nuevos e infrecuentes comportamientos, unos, jamás pensados y vistos en la terrenalidad indígena hasta entonces.

El Cusco y el Inca, como hace mención Franklin Pease (2004, pp. 95-101), “estaban, además indisolublemente unidos; si la ciudad era un centro del mundo fijo, el Inca era uno movable y vivo”, era el Inca quien materializaba al Inti, el “Sol de la tierra”, y sin embargo, aquel

mediador de los tres mundos, había llegado a morir bajo los términos de Occidente. Y tras su deceso, el imperio, las cuatro fracciones del Tahuantinsuyo en los andes que simbolizaba la totalidad, la perfección y la plenitud (Pease, 2004). Aquella integridad que en el mundo andino se representaba como la conexión armónica entre la naturaleza, las deidades y la comunidad humana (Grillo, 1991), del compartir y de aquel diálogo circular que componía la vida en el universo andino a través del agua y que reposaba entre su gente los principios de reciprocidad, terminarían años posteriores por fracturarse y a dejar de ser lo que era.

En el sentido más puro, las relaciones sociales que ordenaban la estructura incaica, se seccionaban tras la defunción del último señorío Inca. Y esto, no era más que el inicio de una larga etapa histórica, pues, como bien cuenta e ilustra Mariátegui (2007), tanto la conquista como la colonia, la independencia y la República, por ser y estar en su naturaleza como hechos políticos, representaron –después de aquella incrustación espiritual foránea– poderosas rupturas y desligamientos con el pasado incaico.

Hasta aquí, todo parece ser catastrófico, y sin acabar esta idea de lo que significaba el fallecimiento. Desde una visión antropológica, en sus estudios sobre la muerte, Louis-Vincent Thomas (1983, pp. 53-54) –en relación a los negros africanos– señala que:

La etapa final de la muerte se produce cuando el esqueleto ha desaparecido por completo, o cuando la familia del difunto se extingue, o cuando por haber perdido el recuerdo del muerto ya no hace sacrificio para él (éste no tiene entonces los recursos requeridos para mantener su vida en el más allá).

Atahualpa, quien había florecido oprimido a las cosechas del tiempo y la historia occidental, dejaría de existir (*ka*) en 1533. Un final, al cual ni las Huacas, los Apus y los propios incas pudieron escapar anímicamente. El caos y la muerte, campeaban, estaban y eran el presente en los 4 suyos. Algo que no era de extrañarse, ya que en uno de los pasajes místicos que desarrollaría Garcilaso de la Vega (1609), escribe que, durante los años en que gobernaba el Inca Yáhuar Huácac, este, como si fuera su compañera, se sentía atormentado y afligido por las voces de la muerte, aun destino y final del cual no tuvo alternativa, y que al término de su vida, tuvo que afrontar con ello.

A diferencia de lo que significaba morir en el mundo andino. Desde la perspectiva del cristianismo, “la muerte se ha planteado con frecuencia el problema del fin del mundo, a veces ligado a la aniquilación definitiva del universo, o a la existencia de su juicio final, o a la victoria de una religión universal” (Thomas, 1983, p. 26), y si la muerte actuase como una fuerza que puede unificar o desintegrar dimensionalmente al universo y a los grupos humanos. En los andes, “la muerte actuó como una fuerza que no solo tuvo un ímpetu destructor, sino que también fue fundamental en la construcción de la sociedad colonial” (Ramos, 2010, pp. 16-17). No obstante, como reitera y refuerza Ramos (2010, pp. 57-58), este espectro no operó solo:

[Pues] la muerte, la guerra y la violencia fueron aspectos centrales en la fundación de la sociedad colonial por su poder comunicativo, por la fuerza que ejercieron para generar hegemonía y por el papel clave que cumplieron en la formación del sistema de autoridad y, en consecuencia, de las instituciones de justicia y religiosas que constituyeron la base de la sociedad.

De esta manera, el epílogo de lo que se conocía como imperio incaico –como lo indica Guillén (2005)– llegaría en último lugar en 1572, con la muerte del último monarca del Perú autónomo y la destrucción del ejército Inca bajo los signos de la guerra en la legendaria y vieja región del Vilcabamba (Cusco). En este último, y más antes en Cajamarca (1532), el ser más sagrado de la religiosidad andina, Viracocha, el más antiguo y padre de las huacas regionales y regente de sus coterráneos (Burga, 2005), aquel que se opinaba ser como el encuentro de los mundos de arriba/afuera y abajo/adentro, así como de las “tensiones y la homeostasis del microsistema universal en los andes” (Garrafa, 2014, pp. 244), se había ido; pero esta vez, contrariamente a la dirección recorrida en su labor civilizadora (Burga, 2005).

Podría decirse entonces, que sin “Wiraqocha”, y con la muerte de los hijos del Sol, en la creación cósmica andina se fulguraba un espacio en blanco, de vacío e incertidumbre en el núcleo indígena y entre las sociedades andinas de lo que devendría después, y sin más, terminaba este episodio por ingresar a una atmósfera cubierta por desbalances siderales y simbólicos y caóticos. Esto, debido al vacío religioso que habría dejado Viracocha entre su pueblo y el corazón incaico.

Sobre este último, en una extensa cita del filósofo Huston Smith (2011, pp. 369-370) en referencia a las primeras páginas de *El Pensamiento Salvaje* (1962) de Claude Lévi-Strauss, el autor asevera lo siguiente:

Lévi-Strauss cita la penetrante idea de un pensador nativo en cuanto que ‘todas las cosas sagradas deben tener un lugar’. Esta observación sostiene que la localización en un lugar –no en cualquier lugar, sino un lugar exacto y apropiado para que cada cosa en cada momento– es un rasgo de sanidad. ‘Lo que consagra (a los objetos)

–continúa diciendo Lévi-Strauss– es el estar en su lugar, porque si los quitaran de su lugar, aunque fuera por el pensamiento, se destruiría todo el orden del universo.

Sumado a esta reflexión, con un silogismo sobre la idea de identidad y de estar situado en el mundo y al tiempo que toque, así como lo entienden, Joan Foní y Vicente Rufí (2001, pp. 17), “el lugar proporciona el medio fundamental a través del cual damos sentido al mundo y a través del cual actuamos”. En las culturas y sociedades andinas, partir de la terrenalidad es el inicio y el final de un ciclo. Dicho de otro modo, las formas de pensamiento, de captar y ver las disímiles representaciones de vida existente, parten y brotan desde el espacio y de estar en él y de volver a él, del lugar como punto de referencia de todo lo que los rodea. Así, este les permite asociar más profundamente la tierra con su propia identidad y del más allá. Esto explica del porqué:

[Que cuando] Huayna Cápac se alejó de la ciudad sagrada y permaneció en el norte del Tawantinsuyu más tiempo del requerido para la expansión, la buena administración de la población o del territorio, provocó una situación desordenada (caos) en el mundo religioso. Al alejarse largo tiempo del Cuzco, Huayna Cápac formo otro eje del mundo rival. Se instaló en Tunipampa que, de este modo, quedo convertida en un lugar sagrado de mayor prestigio [...] El prolongado alejamiento de Huayna Cápac de la ciudad del Cuzco motivó de esta manera una ruptura en varios campos de la estructura unitaria del Tawantinsuyu, al originar un centro del mundo rival del Cuzco e inaugurar una época de predominio de la aristocracia no cuzqueña, y es que el ‘hijo del sol’ llevaba consigo su carácter divino dondequiera que se encontrara (Pease, 2004, pp. 96-97).

De esta manera, la usencia o el vacío, o, el hecho de apartar algo sagrado que antes ocupaba un lugar en el espacio –no siempre este perceptible– o en cualquier tiempo o del que se pudo venir. Es como explica, provoca devastar el orden prestablecido en el cosmos. La ruda razón y el efecto de ello, según Armstrong (1995), es que como en cualquier grupo social histórico, sea el espacio que sea o el tiempo en el que llegue a ubicarse, los seres humanos no pueden soportar el vacío y la desolación, y que pese a todo, finalmente, buscarían la manera y el modo de como rellenar ese hueco o vacío creando una nueva perspectiva de sentido para volver, en cierta forma, ya sea a su propia estructura originaria o de estado natural, o, a una totalmente renovada y diferente forma de vivir.

PRESAGIOS Y DESGRACIAS FUTURAS

En contraste a la religión de Occidente, que dividía al universo que lo rodeaba en cielo, purgatorio e infierno de una manera enteramente ideal y exacto a su vivir; el hombre andino tenía otra mirada por el cual regían los astros y los humanos y también, en donde habitaban los muertos y todo germen que daba la vida. Una cosmovisión más objetiva y funcional sobre el universo al que denominaban como Pacha o tierra, aquí, se ubicaban todas estas existencias, en un solo espacio y en un solo tiempo, puesto que no existía otro (Espinoza, 2014). Esta Pacha se dividía en tres partes. Una heredera de un clásico formato diseñado por el historiador peruano Luis E. Valcárcel (1891-1987), que según este, las tres zonas del mundo sagrado eran:

El Hanan Pacha o mundo de arriba, donde moraban los dioses celestes, el Cay Pacha o mundo de la superficie donde habitaban los hombres, y el Ucu Pacha, mundo del subsuelo (ctónico) en que vivían los dioses relacionados

con la fertilidad y los muertos [...] Fuera cual fuera la situación, los diversos mundos conformaban, así, un todo sagrado, y entre ellos se encontraban diversos puntos de contacto (Pease, 2004, pp. 87-88).

Que, una vez alterado el orden sobre aquel universo de diálogo y reciprocidad, de igualdad y de incompletitud, donde se confería la colectividad natural (Grillo, 1991) y de deidades tutelares o seres de enorme poder que intermediaban entre estos espacios del cosmos (Garrafa, 2014), por las irrupciones de la fe católica, se desarticularían natural y comunicativamente. Pues, antes que nada, como era de saberse, en este mundo, el Hanan Pacha se comunicaba con el Kay Pacha, siendo mediador de esa comunicación decisiva y articuladora, el Inca (Espinoza, 2014), y si este último no habitaba más, ¿Cómo podía esto seguir estando unido al otro, bajo qué entidad o lenguaje?

Es sobre estas fallas y flaquezas del mundo y su perfeccionamiento, como lo ve la civilización de América precolombina. Ya que resulta que, como lo ven ellos, el mundo perece y acaba “cuando ‘el sol esta fatigado’; si los hombres rompen los pactos que los unen a los dioses, etcétera” (Thomas, 1983, p. 27). En esta última eventualidad de lo que vendría después, es que la Pacha, llegaría a colapsar, y no solo porque el contacto se había perdido, sino que además, esta venía con un trágico destino ya marcado por oscuros presentimientos. Una que por cierto, el mismísimo Pachacutec –noveno soberano Inca que fue catalogado como el transformador del mundo y que dio estreno alrededor de 1438 al imperio en cusco–, ya lo veía venir entre sus presagios.

Sobre esta ración, en una extensa línea, el arqueólogo alemán Peter Kaulicke (2000, pp. 26-28) aludía que:

La muerte de Pachacuti se inicia con una asamblea de todos los señores del Cuzco y sus hijos con el fin de anunciar su deseo de ‘descansar y que se quería ir al sol’ y para ordenar el gobierno después de su muerte. En las vísperas de su deceso tiene visiones del futuro (también las tuvo al inicio de su ‘carrera’): profetiza las rebeliones que Topa Ynga tendrá que combatir durante toda su vida y anuncia otro pachacuti después de la muerte de Huaina Cápac, el cual culminará con el fin de ‘los señores Yngas’ [...] La muerte de Huaina Cápac, en cambio, tiene visos de muerte trágica. Muere enfermo, sin uso de razón, no es capaz de nombrar un sucesor aceptable y llegan mensajeros con noticias acerca de los europeos, cumpliéndose la profecía de Pachacuti. Esta faceta trágica es aún más notoria en la muerte de su hijo Atahualpa, quien sufre una muerte violenta.

Estas premoniciones de fatalidad sobre el imperio, igualmente, Huayna Cápac, hasta el último día de su vida, lo notaba entre sus sueños y sombras a manera de signos y de símbolos de destrucción del trágico final en el que su vida y su imperio acabarían. En el mito inferido por Monge a través de Taylor (1999), este menciona que después de la alianza mítica (Costa y zona altoandina) hecha entre Cuniraya y Huayna Cápac, estos mismos, desaparecieron y que la rivalidad de los hijos de Huayna Cápac, Huáscar y Atahuallpa, provocarían el derrumbe de su señorío (Monge, 2011). O como nos refiere la Dr. María Rivara de Tuesta (2000, citado por Monge, 2011, p. 171), “en un episodio de la vida del Inca Huayna Cápac cuando a éste se le presenta un ‘fantasma’ que vaticina el arribo de hombres blancos al Tawantinsuyu”, y que en su devenir, este estaba maldito, ya que traía consigo, la caída de la nobleza, del pueblo y de todo el poderío Inca hasta entonces forjado por los emperadores.

En esta connotación, el Inca Garcilaso, virtuoso en fantasías y comentarista por excelencia, expresaba que durante el gobierno de Huayna Cápac:

Hubo anuncios de desgracias futuras: un águila real (anca) perseguida por seis cernícalos y seis halcones cae herida en la plaza principal del Cusco y luego muere. Fuertes temblores sacuden la tierra, grandes olas marinas golpean la costa; cometas recorren el cielo y tres extraños círculos de diferentes colores rodean a la luna. [Bajo esa ranura], la intención de Garcilaso –así vaya para esto más allá de la realidad– es indicar que presagios, impotencia y resignación comenzaron a invadir la conciencia de las noblezas gobernantes antes de que los españoles desembarcaran en Tumbes (Burga, 1988, pp. 57-58).

Un desenlace lleno de figuras míticas, al cual fácilmente se podría caer en falsas y erradas interpretaciones; pero que con toda certeza, al que el mundo de los incas estuvo sentenciado desde tiempos pretéritos e inscritos por enormes y protervos presagios llenos de angustia y temores que afligían a la ya fraccionada nobleza indígena gobernante. Sin embargo, esto no se alejaba de lo real que pudo ser aquella etapa en el periplo del Inca, pues, en torno a 1525, Huayna Cápac y en sus 105 alcázares, se presenciarían una serie de noticias sobre la llegada a las costas del Pacífico de un reducido grupo de extrañas almas con “barbas, que bajaban de casas que flotaban en el mar, poseían unos extraños animales ágiles y fuertes más grandes que las llamas y que, con armas desconocidas, iban cometiendo atropellos a medida” que avanzaban a su reino (Dall’Orso, 2005, p. 223). Frente a este colofón que se presenciaría después, según Burga (1988, p. 93):

Los indígenas derrotados concebían que las acciones de los hombres estaban determinadas

por los dioses: sus huacas. Para ellos, la derrota de Cajamarca, saqueo de Pachacamac y la toma de la ciudad del Cusco, en la pluma de Garcilaso, fueron pruebas contundentes para demostrar la superioridad de los dioses cristianos [sobre ellos].

En esa dirección, el simbolismo de un Dios absoluto que puede representarse y tomar forma en el arte y la escritura, y que fácilmente conseguiría transmutarse en el pensamiento de las sociedades andinas, y que desde ahí, poder convertir las esperanzas en materia, es un Dios occidental que en su trascendencia no tiene limitantes y ninguna finitud sobre lo que se venga a este. A diferencia, sobre la cita que se desprende arriba, apetece con mucho cuidado mencionar a lo que se refiere como escritura, puesto que resulta, que la capitulación del mundo sagrado de los incas, estuvo –según Burga (1988)–, en la péndola del Inca Garcilaso. Al respecto, en una sustancial composición hecha por Huston Smith (2011, p. 366), este imprime que:

Las religiones primitivas son verbales porque se desconocía la escritura. Aunque es cierto que la alfabetización ha llegado a alguno de los grupos que la practican, sus líderes no permiten que se difunda para conservar la tradición local, pues creen que someter a los signos inertes de la escritura las leyendas y los mitos vivos sería como encarcelarlos, como anunciar su muerte.

Un edicto provocador por su mismo desenlace, ya que posiciona el carácter mitológico del pensar andino y de todo aquello que se anexe a esto en la escritura, en una que la encierra y acaba implosionando con ella cuando lo legendario termina siendo escrito. Pues, resulta que fueron los mismos cronistas quienes concluyeron con esa preeminencia mítica, que sin duda, representó para el panteón andino,

hundir a las huacas en la pasividad y la desidia. En efecto, aunque se quisiera agregar nuevos elementos para la comprensión de aquel crepúsculo andino. El recorrido exitoso según Burga (1988, pp. 61-62), lo atribuían determinadamente “a la intervención providencial de Dios y la determinación pacífica de Atahuallpa”. Así, el poder espiritual del que poseía el español se había impuesto al temporal del que el indígena se alimentaba día a día en sus tierras. En ese contexto, el catolicismo occidental había terminado en su recorrido por el imperio a desplazar el poder anímico incaico (Mariátegui, 2007). Y esto, era apenas algo que recién comenzaba a tomar forma.

CONVULSIONES Y EMERGENCIA EN LOS ANDES

Tiempo después, “el cambio de las pléyades anunciaría el retorno de las huacas, resucitadas y multiplicadas” (Villegas, 2011, p. 116) gracias a la renovación del ritual, con cánticos, temblores e inundaciones, propugnando la curación del mal y el abandono de todo aquello traído por Occidente (Martínez, 1998). Los profetas andinos, anunciarían a Taki Onqoy (la enfermedad del canto), como un movimiento indígena de gran complejidad surgido en 1559 en el corazón de los andes, más exactamente, en las tierras de Huamanga (Ayacucho), que en principio, proclamaba como revancha a una derrota anterior y la “unificación y amistad entre las huacas del Titicaca y Pachacamac, con la finalidad de resucitar la antigua religión” devastada (Espinoza, 2014, p. 11) y así poder enfrentarse en una decisiva batalla contra el Todopoderoso.

Los relatos llegaban a expresar que en esta confrontación olímpica, las huacas recobrarían sus fuerzas debido a la recomposición de su culto y el olvido de su ritual (Millones, 2007). De esta manera, era el rito, aquello que los traería

de vuelta y, se decía que estas huacas tornarían con todo su poder y derrotarían al Dios cristiano, reestableciendo así, el equilibrio del mundo, el que alguna vez existía y fue destruido por la conquista (Villegas, 2011). Entre ceremonias antiguas, cantos y embriagueces, los indígenas celebraban el retorno de sus antes enterradas huacas en un periodo de imposición y dominio colonial. Sin embargo, estos dioses andinos regresarían no solo para castigar con plagas y enfermedades a los invasores peninsulares por haberlas destruido en el pasado sino también a los indios por haberseles ocurrido construir una sociedad sin ellos, de haberse bautizado y vuelto cristianos; y, que para evitar toda enfermedad y muerte, los indios debían de renegar y maldecir del Dios intruso, de su modo de vida y de su lengua al que se sujetaban diariamente (Enrique, 2009).

No mucho después, a principios del siglo XVII, enterados los sacerdotes católicos de la persistencia de este tipo de cultos y rituales andinos, surgiría en nuestra historia un edicto de interminables campañas contra la idolatría, la destrucción y colonización espiritual de una cultura. Uno de los “genocidios más grandes que no sólo se contentó con esquilmar y aniquilar indios, sino presumió liquidar o desenraizar” desde las profundidades su esencia más pura (Espinoza, 2014, p. 5). Esta brutal cacería religiosa, de despojo identitario y de desestructuración del lenguaje y la retórica del indio, fue conocida como “la extirpación de idolatrías” o “la inquisición”. Expresión de amplios pasajes pastorales y evangelizadores que consistió en la persecución de idólatras sin misericordia alguna y la destrucción de templos, adoratorios y santuarios forjados para aquellas deidades andinas que la moraban (Gutiérrez, 2013).

La extirpación de idolatrías o la guerra contra las religiones autóctonas como la denominaría

Manuel Burga (1990), aparecen ante un desequilibrio religioso de la fe cristiana y de una crisis existencial entre los indígenas por haber promovido otras prácticas religiosas que no sean las del evangelio. Por ello, recristianizar colonial y espiritualmente tuvo dos caminos para aquellos a los que se culpaban por las desgracias que sucedían en el mundo andino. La primera, era el de aferrarse a lo andino y morir con sus antepasados del siglo XVI. La segunda, el de cristianizarse, promover la fiesta patronal cristiana e inventar nuevos rituales dentro de un contexto colonial que asumiera a Dios como la imagen más poderosa por sobre otra. Este último, implicaba desechar toda estirpe y herencia de ritual andino, que, como consecuencia provocó a lo largo del tiempo, el empujar a la clandestinidad e ilegalidad de estos ritos. En otros, este probaría que, en ausencia de las imágenes de origen andino, los indígenas llegarían a apropiarse de las católicas haciéndolo suyos y que en torno a cada una de ellas se elaboraría una historia sagrada con elementos cristianos con tal coherencia y precisión que constituyese ser un cuerpo ideológico diferente al de sus orígenes (Millones, 2001).

Así, esta conversión o de abandono de los saberes andinos sagrados por el bautismo y el ritual católico, hacían del indio, “otro”, uno más asociado y ligado a la religiosidad cristiana que de sus propias raíces. Tal conducta, hacían de las huacas y de la cosmogonía andina, su pronta postergación en el tiempo. Pues, finalmente, los alcances del sincretismo religioso en los andes, los nuevos dogmas, ritos, santos, imágenes quedaron integrados a la vida espacial y orgánica de las comunidades oriundas (Martínez, 1998). Esta conversión, como lo entiende Estenssoro (2001), no es un proceso lineal de abandono progresivo de una religión, sustituida por otra. Tampoco supone la coexistencia de dos sistemas herméticos, por

el contrario, su fusión cristaliza un mestizaje conciliador. Contrariamente a esta posición, Andrade (2004) plantea que dichos procesos de occidentalización de los pueblos indígenas supusieron ser problemáticos, enfatizando que esta asimilación y la aculturación progresiva es una realidad inevitable, que en vista de todos puede verse desaparecer manifestaciones y creencias ancestrales. Sin embargo, para algunos (García, 2007), dentro de este universo de yuxtaposiciones resultante de la conquista, aún es evidente que las fuerzas ancestrales indígenas pulsán estar en diferentes espacios y sobreviven a pesar de todo.

Sobre este último tapiz, el movimiento dejó secuelas de que a medida que se integraba la nueva religión en los indígenas. Esto permitía verse a sí mismos como etnias con diferentes identidades a la que les había provisto el Tahuantinsuyo en sus orígenes. Pues, tras 500 años, se ha llegado a un punto en donde, muy aparte de otorgarse intercambios y procesos de mestizajes religiosos, también se asiste a sólidos desencuentros culturales y religiosos que atraviesan a los andes. Acoplándose a esto, inectivas de mercado y globalización, fenómenos que condicionan fuertemente el concepto de identidad y religiosidad en estas tierras del ande (Millones, 2010).

CONCLUSIONES

1492 y las fechas posteriores a este, no dudan en ser marcadores de una serie de reflexiones poco terminados en el ahora. Una de estas fricciones, viene a ser el referente de la conquista en Perú. Pues, antes de la inserción de Occidente al Imperio Inca, este último poseía dos esferas religiosas bien tipificadas que lo habitaban y del que reseña Mariátegui en sus escritos. La primera, como instrumento de poder, estuvo estrechamente agnado en el señorío y el Estado Inca, de manera que, durante el tiempo que

duró la conquista, este no pudo sobrevivir a la destrucción cósmica del imperio. Mientras que la segunda, de composición animista, tuvo su existencia y sus comienzos en lo más profundo de la tierra y del que se alimentaba el indígena el tiempo que duraba estar en ella y que, a diferencia del primero, pese a los advenimientos de otras contractivas como la extirpación de idolatrías en el siglo XVII, este no resultó ser extinguida del todo. Esto es, a lo que podríamos denominar como resistencias eternas, unas que acompañan sin importan el momento y la historia que sea. Pues, a través del rito y la retentiva, pueden evocarse una y otra vez e infinitamente, esto, sin que se llegue a agotar la memoria como motor de ello.

Han tramontado los tiempos, y los espectros de la colonia nos persiguen, son nuevas fuerzas cada vez más poderosas y renovadas que intenta acabar con aquello al que se llama pasado. No obstante, a pesar de todo y contra todo signo de imperio, desde los extramuros de la historia andina y la imagen de “los de abajo”, comienzan por emerger y a fluir nuevas identidades y símbolos de resistencia frente a esta compacta cohesión y de imperativos ecuménicos. Los nuevos discursos contestatarios del cual se sirven y nutren los pueblos andinos confieren y reconstruyen fragmentos dejados en el pasado. A partir de ahí, del recuerdo y la memoria, como fuentes de acompañamiento, retoman su impulso frente a un mundo aberrante que termina por desmoronarse a vista de todos. En efecto, en los albores del siglo XXI, el mundo andino asiste no solo a los aluviones de Occidente. Ya que, una siguiente interrogante será después, ¿Cómo entender a Pachacútec en la Aldea Global?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Andrade, S. (2004). *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*. Ecuador: FLACSO.
2. Apud, I. (2011). *Magia, ciencia y religión en antropología social*.

- De Tylor a Levi-Strauss. *Nómadas*(30).
3. Armstrong, K. (1995). *Una historia de Dios: 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. España: Paidós Ibérica.
 4. Azcarate, J. L. (2015). La Biblia y la evangelización del Nuevo Mundo durante el siglo XVI. *Veritas*, 195-227 .
 5. Burga, M. (1988). *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: IAA.
 6. Burga, M. (1990). La emergencia de lo andino como utopía (siglo XVII). En *Los Andes: el camino del retorno* (págs. 71-86). Ecuador: FLACSO.
 7. Burga, M. (2005). *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: Fondo Editorial.
 8. Canaza-Choque, F. A. (2018). Educación y desigualdad en el Perú: rupturas y redes de esperanza en el plan de vivir juntos. *UCV HACER Rev. Inv. Cult.*, 7(2), 69-79.
 9. Canaza-Choque, F. A. (2018). Justicia ambiental vs capitalismo global. Experiencias, debates y conflictos en el Perú. *Revista de Investigaciones Altoandinas*, 20(3), 369-379.
 10. Canaza-Choque, F. A. (2018). La sociedad 2.0 y el espejismo de las redes sociales en la modernidad líquida. In *Crescendo*, 9(2), 221-247.
 11. Canaza-Choque, F. A. (2019). De la educación ambiental al desarrollo sostenible: desafíos y tensiones en los tiempos del cambio climático. *Rev. Ciencias Sociales*, 165(3), 155-172.
 12. Canaza-Choque, F. A. (2019). Estado y sociedad al borde del siglo XXI: tensiones y emergencias. *Universidad y Sociedad*, 11(5), 70-74.
 13. Canaza-Choque, F. A. (2019). Pluri-versalismo transmoderno decolonial en la crisis civilizatoria: una lectura clave a Grosfoguel. *Cátedra Villarreal*, 7(1), 17-25.
 14. Canaza-Choque, F. A., & Huanca-Arohuana, J. W. (2018). Perú 2018: hacia una Educación Intercultural Bilingüe sentipensante. *Sciéndo. Ciencia para el Desarrollo*, 21(4), 515-522.
 15. Cordero, R. (1973). Mito y Totemismo en Sigmund Freud y Claude Lévi-Strauss. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 117-162.
 16. Dall'Orso, J. M. (2005). La transliteración de las "lenguas generales" en el siglo XVI y su proyección actual. En *Identidad lingüística de los pueblos indígenas de la región andina* (pp. 223-232). Quito: Abya-Yala.
 17. Degregori, C. I. (2013). *Del mito de inkari al mito del progreso: migración y cambios culturales*. Lima: IEP.
 18. Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Abya-Yala.
 19. Hernández, M. Á., & Ibáñez, D. (2016). La vulnerabilidad de los adolescentes ante las sectas . Propuestas educativas. *Educación*, 26(50), 145-161.
 20. Huanca-Arohuana, J. W., & Canaza-Choque, F. A. (2019). Puno: educación rural y pensamiento crítico. Hacia una educación inclusiva. *Revista Helios*, 3(1), 97-108.
 21. Enrique, L. (2009). Puntos de partida. En *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina. Bolivia*: UNICEF y FUNPROEIB Andes.
 22. Espinoza, T. O. (2014). La comunicación del hombre andino con sus haucas según el manuscrito de Huarochiri y la represión a esta tradición mediante el edicto contra la idolatría. *Runa Yachachiy*, 1-13.
 23. Estenssoro, J. C. (2001). El simio de Dios: los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 455-474.
 24. Figueroa, G. (2015). Mariátegui y la mística revolucionaria. *X Jornadas de Investigación en Filosofía*. Argentina: Memoria Académica. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7601/ev.7601.pdf
 25. Flores-Galindo, A. (1980). *La agonía de Mariátegui: la polémica con la Komintern*. Lima: DESCO.
 26. Foní, J. N., & Rufí, J. V. (2001). *Geopolítica, identidad y globalización*. Barcelona: Ariel.
 27. García, H. R. (2007). Tres usos de la "mitología" andina: Wiracocha-Tunupa, la no explotación del Cerro Rico en Potosí y Tata Santiago. *Maguare*, 217-239.
 28. Garrafa, R. S. (2014). *Apus de los Cuatro Suyos : construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Lima: IEP.
 29. Grillo, E. (1991). La religiosidad en las culturas andina y occidental moderna. En E. Grillo, V. A. Rodríguez Suy Suy , G. Rengifo Vásquez, F. Greslou, & E. Moya Bendezú , *Cultura andina agrocentrica* (págs. 11-47). Lima: PRATEC.
 30. Guillén, E. G. (2005). *Ensayos de historia andina* (Vol. II). Lima: Universidad Alas Peruanas.
 31. Gutiérrez, B. (2013). Evangelización colonial y religiosidad andina. *Asdopen*, 29-38.
 32. Kaulicke, P. (2000). *memoria y muerte en el antiguo Perú*. Lima: PUCP.
 33. Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
 34. Löwy, M. (2005). Mística revolucionaria: José Carlos Mariátegui y la religión . *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 49 - 59.
 35. Manzo, S. (2004). Francis Bacon: la ciencia entre la historia del hombre y la historia de la naturaleza. *Cronos*, 277-346 .
 36. Mariátegui, J. C. ([1925] 1970). Signos y obras. En *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy 3* (pp. 130-222). Lima: Amauta.
 37. Mariátegui, J. C. ([1925] 1986). El rostro y el alma del Tawantinsuyu. En *Peruanicemos al Perú 11* (pp. 85-90). Lima: Amauta.
 38. Mariátegui, J. C. ([1926] 1977). "La agonía del cristianismo" de don Miguel de Unamuno. En *Signos y Obras 7* (pp. 116-120). Lima: Amauta.
 39. Mariátegui, J. C. (1927). Prólogo a *Tempestad en los Andes de Luis E. Valcárcel* . CEME, 1-5.
 40. Mariátegui, J. C. (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* . Ayacucho: Biblioteca Ayacucho.
 41. Martínez, T. H. (1998). Cristianización y religiosidad en el periodo colonial (un estudio sobre la bibliografía de los años 1990). *REDIAL - Revista Europea de Información y Documentación sobre América Latina*, 53-67.
 42. Medina, A. M. (1992). *La evangelización del Perú siglo XVI*. Lima: Lima: Editorial y Productora Grafica Nuevo Mundo.
 43. Millones, L. (2001). San Sebastián también desfila en Corpus. En H. Tomoeda, L. Millones , & T. Kato, *Dioses y demonios del Cuzco* (págs. 16-96). Lima: Congreso de la República.
 44. Millones, L. (2006). Escondiendo la muerte: Atahualpa y Hernando de Soto en la pluma de Garcilaso. *Letras*, 21-39.
 45. Millones, L. (2007). Mesianismo en América hispana: el taki onqoy. *Memoria Americana*, 7-39.
 46. Millones, L. (2010). *Después de la muerte. Voces del limbo y el infierno en territorio andino*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
 47. Millones, L. (2 de Enero de 2016). Ocaso imperial: Moctezuma y Atahualpa. *El Comercio*.
 48. Monge, E. V. (2011). Los mitos y las tradiciones de Huarochiri durante el siglo XVII. *Investigaciones Sociales*, 159-173.
 49. Murra, J. V. (2002). *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima : IEP/PUCP.
 50. Noejovich, H. O. (2009). La transición del sistema prehispánico

- al sistema económico colonial. En *Compendio de historia económica del Perú II: Economía del período colonial temprano* (pp. 13-108). Lima: BCRP/IEP.
51. Pease, F. (2004). *Los últimos incas del Cuzco*. Perú: Instituto Nacional de Cultura.
 52. Ramos, G. (2010). *Muerte y conversión en los Andes: Lima y Cuzco, 1532-1680*. Lima: IEP/IFEA.
 53. Rostworowski, M. (2007). *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: IEP.
 54. Smith, H. (2011). *Las religiones del mundo*. Barcelona: Kairos.
 55. Thomas, L.-V. (1983). *Antropología de la muerte*. Mexico: FCE.
 56. Valencia, F. P. (2014). Catolicismo y conquista del nuevo mundo. Función, apogeo y decadencia. *Teología y cultura*, 18-29.
 57. Vega, G. I. (1609). *Los comentarios reales de los incas*. Lisboa. Recuperado de <http://shemer.mslib.huji.ac.il/lib/W/ebooks/001531300.pdf>
 58. Villegas, S. A. (2011). El movimiento del Taqui Onkoy (Huamanga, siglo XVI). *Investigaciones sociales*, 115-130.

CORRESPONDENCIA

franklin.canaza@ucsm.edu.pe

Fecha de recepción: 03-03-2020.

Fecha de aceptación: 15-07-2020.