

A. Pablo Loarte-Mauricio

Mito y religión en el proceso de emancipación y consolidación de la identidad peruana

RESUMEN: Este artículo muestra el proceso de consolidación social e identitaria en el Perú desde el encuentro del cristianismo con la religión andina en el siglo XVI. La inserción de los conceptos católicos de pecado y de condenación produjeron fisuras en la conciencia identitaria de los indígenas, quienes, al adoptar el catolicismo, imprimieron los elementos de su propia religión. El mito, la espiritualidad andina y la religión católica han creado una religiosidad nueva con características emergentes. Este fenómeno cultural expresa una consolidación identitaria del Perú, con un claro predominio del componente mestizo-indígena.

PALABRAS CLAVE: Religiosidad andina; Identidad peruana; Proceso social; Mestizaje.

Myth and religion in the process of emancipation and consolidation of the peruvian identity

ABSTRACT: This article describes the process of social and identity consolidation in Peru since the encounter of Christianity with the Andean religion in the 16th century. The insertion of the Catholic concepts of sin and condemnation created fissures in the self-identity of the indigenous people, who, upon adopting Catholicism, imprinted in it the elements of their own religion. The myth, the Andean spirituality and the Catholic religion have created a new religiosity with emergent properties. This cultural phenomenon expresses the consolidation of Peru's identity, in which the mestizo-indigenous component clearly predominates.

KEYWORDS: Andean Religiosity; Peruvian Identity; Social Process; Miscegenation.

Introducción

En el año de 1821 el Perú se independizó de la Corona española. La nueva nación se constituía como república y abrazaba los ideales de la Revolución francesa exaltando la libertad, la igualdad y la fraternidad. Sin embargo, aquel grito libertario benefició al componente aristocrático que no necesitaba redención.

► **A. Pablo Loarte-Mauricio**, Universidad de Salamanca, España. **Autor de correspondencia:**  anp_loartem@usal.es—  <https://orcid.org/0000-0003-0021-2428>.

Para los pueblos indígenas, por el contrario, fue el comienzo de una larga era de explotación y humillación. Desde aquel entonces, transcurrieron 148 agónicos años hasta que la nación peruana otorgó plena ciudadanía al indio. El 24 de junio de 1969, el general Juan Velasco Alvarado promulgó el Decreto Ley N° 17716 que ponía fin a siglos de opresión contra millones de seres humanos. Velasco, reivindicó a los hombres del Ande otorgándoles el control total de sus tierras, denominadas también las tierras del Ayllu¹ que habían sido usurpadas por los gamonales.

Durante el proceso de la reforma, se eliminó el uso oficial del vocablo «indio» para referirse a los indígenas y fue sustituido por el de «campesino». Desde entonces, el empoderamiento de los mestizo-indígenas² ha ido en aumento. La consolidación de un nuevo concepto identitario que ha de unir a los diferentes componentes sociales del Perú tendrá que erradicar la nociva mentalidad colonial todavía imperante. En esta investigación, se ha tomado en cuenta el rol protagónico del mito y de la religión andina como vías de acceso al conocimiento de la constitución lógica de los mestizo-indígenas en su proceso de configuración identitaria. Se inicia de la constatación histórica de que las antiguas civilizaciones peruanas dominaron la compleja geografía andina, al haber logrado conocer y descifrar las leyes de la naturaleza desde una perspectiva mágico-religiosa del cosmos.

En el siglo XVI, la introducción de preceptos católicos de pecado, la condenación en el infierno y de la salvación —como fruto de una obediente sumisión a Dios representado en el rey, los eclesiásticos y el patrón— provocaron graves alteraciones en la conciencia religiosa de los indígenas. Con el paso de los años, los hijos del Ande abrazaron el catolicismo sin renunciar a su antigua religión, de modo que, sobre la estructura doctrinal del catolicismo imprimieron la supremacía espiritual de su conciencia cósmica y naturalista. Desde entonces, las pompas litúrgicas del culto católico se fusionaron con la naturaleza festiva del indio que generó una expresión religiosa completamente nueva. En la actualidad, las celebraciones en honor a los santos patrones marcan las pautas del turismo y gran parte de la actividad económica en los Andes peruanos. Por eso, se espera

¹ Núcleo social primigenio en los Andes.

² Para el caso que nos se refiere a los mestizos que tienen rasgos físicos con características mucho más indígenas.

que esta investigación contribuya a la comprensión de la compleja e inconclusa «configuración» identitaria del Perú desde una perspectiva religiosa. Se pretende demostrar que el despertar de las conciencias e identidades en el Perú en su proceso reivindicatorio replantea el modo de creer en Dios, de practicar una religión originada desde la fusión del catolicismo con el espíritu mágico religioso del indígena en el siglo XVI. Este fenómeno origina un desequilibrio, un desborde de identidades inconclusas que se rigen por una conciencia religiosa colectiva e imperante que gira en torno a lo sagrado y lo festivo. Esto justifica que en las comunidades campesinas del Ande realicen celebraciones durante todo el año.

Las paradojas continúan, si bien la tendencia religiosa de los indígenas es connatural a su conciencia cósmica, las huellas de la sumisión y la alcoholización durante la dominación colonial y la era de los gamonales ha dejado huellas imborrables. Por ejemplo, un mestizo-indígena trabaja durante todo el año para los gastos de la fiesta patronal de su pueblo, donde utilizan sus ahorros en el consumo excesivo del alcohol y otras costumbres propias de la comunidad; tal es el caso de las fiestas patronales en Huari, Ancash. Conocedores de este fenómeno, los oligarcas contemporáneos fungen ser los pregoneros de la fe y promocionan las fiestas patronales con pasión y fervor, con el único propósito de promocionar y vender sus productos para enriquecerse a costa de los festivos campesinos.

El complejo tema de la identidad

Los peruanos del siglo XXI, conscientes de su necesidad de conocerse para enfrentar el gran desafío de la integración nacional, se encuentran abocados en la búsqueda de su identidad desde diferentes perspectivas. Este esfuerzo es fundamental para que, en su compleja diversidad, la nación pueda acoger las diversas identidades y armonizarlas. Como si obedeciesen al aforismo griego, «conócete a ti mismo», la población mestiza se esfuerza por conocer y aceptar su pasado, su historia entrelazada entre el dolor y la humillación. Luchan por recuperar su autoestima impulsados por su natural espíritu combativo y capacidad de superación. El autoconocimiento es importante para lograr el equilibrio vital, «el mantenimiento de una autoestima positiva, la búsqueda de continuidad en el tiempo, la motivación de distinción, el sentimiento de

pertenencia, el sentimiento de eficacia, y la búsqueda de sentido o significado». (Rottenbacher y Espinosa 2010, p. 149).

Gómez Pellón, subraya la existencia de dos criterios de clasificación social en el Perú: el concepto de la raza —donde la hegemonía de la cultura europea originada en la conquista se impone todavía y ha permanecido invariable durante la era republicana— y la cuestión cultural, que se originó durante el primer cuarto del siglo XX. En el último caso, las diferencias raciales y biológicas fueron sustituidas por el factor cultural, mucho más radical, que consideraba al indio como incapaz de generar cultura y se convirtió en una nueva forma de racismo y discriminación (Gómez Pellón y Mácha 2014, p. 15). Por otro lado, algunos privilegiados, mestizo-indígenas y afrodescendientes, pretendieron imitar el estatus colonial de la supremacía racial y cultural, no tanto por ostentar un linaje de nobleza, sino por su alto nivel económico. Los nuevos blancos llamaban indios a los pobres a quienes discriminaban al margen de su fenotipo blanco, mestizo o indígena. Aquella segregación reforzaba un nuevo y complejo escenario de la Colonialidad del poder (Quijano 2000).

A finales del siglo XX se asistió al inexorable empoderamiento de los mestizo-indígenas. Los aristócratas tuvieron oportunidad, una vez más, de ejercer su desprecio al tratarlos despectivamente como parte de *la sociedad o la cultura chicha*³ (Otero 1853). Ya por aquel entonces, Marcial Rubio, denunció la existencia de un racismo recalcitrante negado en las leyes, pero imperante en la vida cotidiana (Rubio 1993, p. 221). En la cuestión identitaria, entre los elementos constituyentes de la idiosincrasia peruana, ocupa un lugar importante el cristianismo en su versión católica. En efecto, la Iglesia católica desempeñó un rol fundamental en el proceso de la configuración identitaria de los pueblos. Aunque al principio no fueron del todo compatibles, por estar la religión andina ligada a la naturaleza y el catolicismo orientado hacia lo escatológico. Pero, dado que el aparato colonial impuso el catolicismo como religión oficial del nuevo mundo, los indígenas abrazaron la nueva religión imprimiendo su propia señal identitaria (Quijano 2018). Los resultados fueron catastróficos para la conciencia andina. Nietzsche dijo que el cristianismo había dado de beber un veneno al Eros, que no murió, pero que degeneró en vicio (Nietzsche 1983, n°168).

³ La palabra *chicha* es un neologismo peruano que significa «baja categoría» o «baja calidad», como el licor fermentado de maíz llamada «chicha de jora» en comparación con el *wiskie*.

Análogamente se puede decir que el cristianismo del aparato colonizador se impuso tajantemente en la espiritualidad andina pretendiendo erradicarla, sin embargo, no lo logró.

Iris Gareis, recupera un informe que hace desde Cajatambo el sacerdote Hernando Hacas al arzobispo de Lima en 1657. El sacerdote informaba que los indios no consideraban importante al invisible Dios cristiano, quien no les proveía de nada en comparación con los dioses andinos que sí nutrían y daban vida. Los indios, acusaron a la religión cristiana de impostura, y optaron por preservar sus ancestrales ritos en la clandestinidad (Gareis 2004, pp. 263-281). Con el paso de los años, el catolicismo se impuso gracias a la extirpación de idolatrías y la sustitución de los dioses andinos por los santos patronos. Los efectos de aquel proceso son evidentes en la actualidad. Por ejemplo, los provincianos residentes en Lima crean clubes de sus respectivas provincias y se rigen con los patronos andinos del sistema gremial, de reciprocidad –la *minka* y del *ayni*— y de la colectividad, que giran en torno a la figura del santo patrón (Escárzaga, Llaque y G 2002, pp. 278-279).

En el presente siglo, la cultura generada por los mestizo-indígenas a lo largo de los siglos, impone sus propias reglas. Ante esta avasalladora realidad, la clase aristocrática ha optado por apoyar todas las iniciativas culturales andinas con fines comerciales y de provecho propio (Espinosa 2009, p. 49). Por último, los factores geográficos, raciales, lingüísticos, las enormes brechas socioeconómicas, influyen en la constitución de las identidades mestizo-indígenas. El esfuerzo de las nuevas generaciones consiste en lograr la consolidación de una identidad inclusiva, que supere los prejuicios coloniales de la superioridad racial y cultural (Kolenkautsky 2011).

Comprendiendo la religión

Mircea Eliade, cree que la religión es la composición del mito y del rito, de lo sagrado y de lo profano, de lo trascendente que desempeña el papel mediador entre el hombre y la divinidad (Eliade, 2009). Para Aristóteles, el hombre es el «único ser poseedor del *logos*» (Aristóteles 1997, pp. I, 2). El *logos*, al trascenderse descubre una alteridad, Dios, con quien entabla un diálogo que da como resultado una experiencia religiosa (Velasco 1993). Para Agustín de Hipona, la religión se originaría por iniciativa de Dios, quien sale al encuentro del hombre

quebrantando su sordera (Agustín 1951, p. 507), y provocaría una *delectatio vitrix* o una irresistible atracción para el hombre (Agustín 1951, p. 97). En la Edad Moderna, Feuerbach intentó reducir la teología católica en antropología, al afirmar que Dios era el resultado de la auto proyección del propio hombre (Feuerbach 2005, p. 53). Annemarie de Waal en *Religión and Culture* (1968), cree que la religión es «uno de los aspectos más importantes de la cultura» (De Waal Malefijt 1975, p. 11) que influye en el factor gnoseológico y psicológico del hombre.

La religión como disciplina académica

A finales del siglo XIX, la cuestión religiosa incursionó en el ámbito académico gracias al impulso de Max Müller y Edward Burnnett Tylor. En 1873, en Ginebra, se estableció la primera cátedra de religión; en 1876, en Países Bajos; en 1879 en el College de France; y en 1885 la Sorbona creaba la primera facultad de religión independiente del ámbito eclesiástico (De Waal Malefijt 1975, p. 59). En 1896, la religión pasó a formar parte de la cátedra de antropología en Gran Bretaña. Tylor fue el principal especialista, cuyo aporte fundamental fue que la magia era la ciencia oculta que se elaboraba mediante la asociación de ideas inherentes a la razón, espacio en donde predominaba la sinrazón. Este fenómeno, por tanto, en un proceso de abstracción y asociación de experiencias con la realidad, originaría la ciencia (Tylor 1977, pp. 122-345). Sostuvo, además, que las experiencias oníricas constituyen los fundamentos de la concepción de un ente alterno (Tylor 1981, pp. 47-49).

Frazer, en *The Golden Bough*, afirma que la religión es un fenómeno inherente a la naturaleza humana y que la ciencia fue engendrada por aquella (Frazer 1956, p. 89). En sus ensayos sobre la magia concomitante y contaminante, afirma que la religión es «una propiciación [...] de los poderes superiores al hombre, que consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de éste para propiciarlos o complacerlos». (Frazer 1956, p. 76). Émile Durkheim, en *Les Formes Élémentaires De La Vie Religieuse*, cree que la esencia de la religión es la dualidad de lo sacro –relativo a la moral— y lo profano. El complejo sistema de mitos, dogmas, ritos y ceremonias se clasificaría en dos categorías: las creencias, que son del estado de opinión, y los ritos, que son modos de acción determinados

(Durkheim y Torre 1982, p. 32). La religión, sería un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas y eminentemente colectivo (Durkheim y Torre 1982, p. 42). En consecuencia, el pensamiento científico sería la forma perfeccionada del pensamiento religioso (Durkheim y Torre 1982, p. 339).

Malinowski, en *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, considera que «las teorías del conocimiento son dictadas por la lógica, las de la magia por la asociación de ideas bajo la influencia del deseo» (Malinowski y Ramos 1982, pp. 103-104). Y, de la magia derivaría la ciencia, puesto que la religión influye en el hombre y postula el modo justo de pensar y proceder, veredicto que acepta la sociedad y lo repite al unísono (Malinowski y Ramos 1982, p. 78). En *Tristes Tropiques*, Claude Lévi-Strauss, descubre que la religión es un fenómeno esencialmente humano (Levi-Strauss y Verón 1976) y, en *La Pensée Sauvage*, diferencia el pensamiento salvaje de la magia con el pensamiento científico. El pensamiento mítico, sería *le bricoleur* (Levi-Strauss 1972, p. 43) o el esfuerzo del ser humano por convertirse en poseedor de poderes divinos que originan la idea de lo sobrenatural, y conceden sus facultades divinas a la naturaleza que adquiere rasgos antropomórficos. De esta manera, la religión sería la humanización de las leyes de la naturaleza; y la magia, la naturalización de las acciones humanas (Levi-Strauss y Verón 1976, p. 210). Para Clifford Geertz, en *The Interpretations of Culture*, la religión es un elemento cultural cuyos símbolos sagrados son agentes que sintetizan el comportamiento y las costumbres de un grupo humano, de cuya proyección cotidiana se orienta una visión propia del universo. Además, considera que la religión ha de ser un presupuesto *sine qua non* de la ciencia ya que es intrínseco al espíritu humano (Geertz 2003, p. 89). Existe la consideración, por analogía, de que la religión sea como el ADN que influye en las acciones humanas y suscita predisposiciones *a posteriori* (Geertz 2003, p. 91).

El modernismo filosófico y la crisis de la religión

Desde el siglo IV al XIX, el catolicismo mantuvo una incuestionable hegemonía. Fundamentó su longevidad y su origen monoteísta en la persona de Jesús, considerado Dios hecho hombre, razón por la cual se constituyó en la religión oficial del Occidente. Charles Darwin, en su célebre obra *El origen de las especies por medio de la selección natural o la preservación de las razas preferidas en la*

lucha por la vida (1859), cuestionó la doctrina bíblica de la creación. Sin embargo, la hegemonía del catolicismo se puso en entredicho cuando Adolf Von Harnack, publicó su libro *Das Wesen des Christentums* (Harnack 1904) en un claro desafío a la ortodoxia católica. La postura de Harnack fue refutada por Alfred Loisy en su libro *L'Évangile et l'Église*, con el que pretendía defender al catolicismo, pero su contenido fue considerado una apostasía por la iglesia católica (Loisy 1904).

El debate se agudizó cuando Sigmund Freud publicó sus libros *Tótem y Tabú* y *Moisés y la religión monoteísta*. Freud intentó explicar las estructuras de la religión como fruto de una construcción mítico-cultural y subjetiva (Freud 1972). En *Moisés y la religión monoteísta*, afirma que Moisés instruyó a los hebreos en la religión egipcia. Sin embargo, había sido asesinado por sus discípulos y del remordimiento de estos habría surgido la religión monoteísta (Freud y Ardid 1981). Por otra parte, Augusto Comte, en su *Discurso sobre la totalidad del positivismo* (Comte 1980), postuló una nueva religión sin los componentes «Dios» y «el más allá». En el *Curso de la Filosofía Positiva* (Comte, Revuelta, y Huescar 1985), por otra parte, ofreció datos sobre el desarrollo histórico de la religión, cuyos resultados ubicaban a la teología en la fase primitiva, a la metafísica en la intermedia y a la ciencia positiva en la última fase.

Desde la mirada de Marx, en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, al igual que Holbach, Heine, Proudhon, Feuerbach y Bruno Bauer, sostenía que el hombre había creado la religión y que la teología era su autoconciencia. Creía que la función de la religión era ayudar al hombre a sobrellevar su estado de ánimo en un mundo sin corazón y que era *el opio para el pueblo* (Marx et al., 1971, p. 14). En la perspectiva de Engels, el cristianismo es un sistema cultural evolucionado, desde la religión de los esclavos hasta convertirse en la religión ideológica y administrativa del Imperio Romano (Engels 1968, p. 74). Para Michael Löwy, Engels considera al cristianismo y al comunismo como la obra maestra de las masas, por ser ambos movimientos de carácter proletario que predicaban la esperanza de una pronta liberación, el advenimiento de un Estado que propicie la igualdad y suprima la esclavitud (Löwy 2006, pp. 284-285).

La religión andina en el tiempo

En este apartado se tratará de analizar el informe de cuatro cronistas en cuestiones puntuales como la religión y la identidad. Se pretende acercarse a través

de los referentes teóricos al diálogo del catolicismo con la religión andina que inició en el siglo XVI. Sus repercusiones se pueden analizar en la actualidad como parte del proceso de la constitución identitaria del Perú.

Dios y religión en el mundo andino

José de Acosta, en *Historia Natural y Moral de las Indias*, cree que Satanás al haber sido vencido en Occidente se marchó a tierras desconocidas para hacerse adorar y esclavizar a los indios. Sin embargo, pareciera contradecirse cuando afirma que los incas se habían aproximado «demasiado» al conocimiento del Dios cristiano en trinidad de personas: el Sol, Viracocha y el Trueno. Sustenta su argumento apelando a la gran fiesta del *Capacrayme* que se celebraba en el mes de diciembre en honor al Dios Sol, que estaba representado en tres estatuas intituladas como *Apointi*, El Padre Sol; *Churiinti*, Sol hijo; e *Intiquaoqui*, Sol hermano (De Acosta y Alcina 1987, pp. 312-375). Asimismo, Guamán Poma de Ayala, en *El primer nueva crónica y buen gobierno*, afirma que el Arca de Noé había encallado en los Andes y que los indios peruanos habían conocido al Dios verdadero, pero que con el paso de los años se habían olvidado de las escrituras, de Dios y de sus mandamientos. Sin embargo, por su necesidad natural de creer en Dios y vivir religiosamente, habían creado una nueva religión cuyo Dios era *Runa Camac Uira Cocha*, o Dios Poderoso Creador de los hombres (Guama Poma et al., 1980, pp. 31-41).

Exalta la nobleza de las ceremonias rituales en el Cusco, donde estaba el templo *Wana Cauri Waca*, donde el Inca Túpac Yupanqui se comunicaba directamente con su padre el Sol. En aquel templo recibía iluminación para saber de lo pasado y de lo venidero, lo que iba a ocurrir a los hombres y a la sociedad. Afirma, además, que el mencionado Inca había recibido oráculos del verdadero Dios y tuvo conocimiento sobre la llegada de los españoles. El Inca Garcilaso de la Vega, en *Los comentarios reales de los incas*, distinguió dos edades en el mundo andino: la prehistoria, gobernada por abominables dioses y la segunda edad, iniciada con los incas Manco Cápac y Mama Ocllo. En la segunda edad, el Sol tuvo supremacía total y fue invocado como *Pachacámac* o el Dios creador del universo. Los Incas y sus descendientes, por su parte, se atribuyeron la filiación divina y fueron adorados como hijos del Sol (Garcilaso et al. 1943, pp. 63-65).

Para Garcilaso, el verdadero nombre del Dios de los incas es *Pachacámac*, cuya traducción es exactamente similar a uno de los atributos del Dios cristiano, «creador del universo». Utiliza como ejemplo, el diálogo producido en Cajamarca entre Fray Vicente Valverde y el Inca Atahualpa, consignado por Agustín de Zárate. Valverde le había dicho al Inca, que Jesús era el «Dios creador del universo». Ante tal afirmación, Atahualpa había respondido «que él no sabía nada de aquello (y que) Pachacámac había criado todo» (Garcilaso et al. 1943, p. 66). De ese modo, Garcilaso, parece hacer una somera profesión de fe al Dios de sus antepasados, aunque concluye con una confesión de fe católica, quizás condicionada por la época, y dice: «si a mí, que soy indio cristiano católico, por la infinita misericordia, me preguntasen ahora «¿cómo se llama Dios en tu lengua?», diría «Pachacámac», porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios sino éste» (Garcilaso et al., 1943 p. 32). Por tanto, es importante tener en cuenta el informe de Garcilaso, para distinguir a *Pachacamac* de *Pachayachacher*, que significa «el que instruye al mundo», empleado a menudo por José de Acosta y Cieza de León para nombrar al Dios de los incas. *Pachayachacher*, sería uno de los atributos de *Pachacamac* (Rostworowski 2007, p. 33).

Los ritos y el culto

Cieza De León, en *La Crónica del Perú*, cree que la religión andina fue creada por Satanás para insultar a Dios. Cuando los misioneros predicaron a los indios de haber sido engañados por el demonio, a quien habían adorado por siglos, los indígenas relacionaron al diablo bíblico con la figura del abominable *Sopay*, diablo en el mundo andino (Cieza y Ballesteros 1984, pp. 181-266). José de Acosta subraya que el sacrificio a los dioses en el mundo andino tenía dos aspectos, la ofrenda de los frutos de la tierra y el sacrificio de seres vivos. Tenían adoratorios por toda la nación y Dios se encontraba, ya sea en los árboles, en el cruce de los caminos, en las fuentes, en las hondas quebradas, en los altos montes o en los Apachitas (altares o adoratorios), etc. (De Acosta y Alcina 1987, pp. 348-350). El jesuita, cree que las fiestas del Capacrayme (fiesta del Sol) y el Coyaraima (fiesta de la luna) eran celebraciones similares al rito de comunión en una misa católica, antecedida por una práctica penitencial equivalente a la confesión en el catolicismo (De Acosta y Alcina 1987, pp. 360-375). En este aspecto Guamán Poma de Ayala afirma que las festividades y los ritos sagrados se realizaban

mensualmente, y en algunos casos hasta dos o tres veces al mes debido a las festividades propias de cada región. Cabe subrayar que no todas las celebraciones rituales eran festivas, ya que había también ruegos y súplicas para aplacar la ira divina como en tiempos de guerra y desastres naturales. Garcilaso incluye en su informe los sacrificios humanos, pero puntualiza que aquello fue una influencia de los hombres y mujeres provenientes de México que se habían establecido en América del Sur antes de la era incaica. Durante el rito, se abría el pecho de la víctima y se extraía el corazón y los pulmones para leer lo que les deparaba el futuro, y después quemaban la carne en hogueras y lo comían «con grandísimo gusto y sabor, y no menos fiesta y regocijo, aún que fuese su propio hijo». Puntualiza que, en la era incaica, los sacrificios humanos ya habían sido sustituidos por animales sagrados como la Llama (Garcilaso et al. 1943, p. 32).

La inmortalidad del alma

Para Cieza de León, los indios del Perú creían en la inmortalidad del ánima (Cieza y Ballesteros 1984, pp. 223-226). Precisa que los restos mortales de los incas eran preservados y enterrados con todas sus riquezas, como si fuesen a emprender un largo viaje, porque tenían conciencia de la vida *post mortem*. José de Acosta se sorprendía de la creencia de que las almas de personas buenas tenían gloria y la de los malos pena, aunque esto no implicaba que creyesen en la resurrección de los muertos (De Acosta y Alcina 1987, p. 234). A pesar de las prohibiciones de la disciplina católica, los indios continuaron practicando sus ritos fúnebres clandestinamente. Porque creían que las almas de sus seres queridos seguían viviendo con ellos, y que tenían las mismas necesidades y sentimientos que los vivos, robaban secretamente los cadáveres enterrados en las iglesias; a los cuales después de asearlos los vestían con ropa nueva, les daban de comer y beber porque creían que al haber estado penando en las noches, sufrían frío y pasaban hambre y sed.

Guamán Poma llama a la morada de los muertos *Ucu Pacha o Ucu Pacha Supaypa uacin* (la ultratumba, la ultratumba morada del demonio). Hacia aquel lugar iban todos los muertos, y se podía vivir bien si se iba aprovisionado. En los funerales, los cadáveres eran sepultados con abundante oro, plata, ropa, frutos y mujeres, para no sufrir las inclemencias del fuego (Guamán Poma et al. 1980, pp. 31-56). Garcilaso ofrece una perspectiva tridimensional del cosmos: el Hanan

Pacha o el cielo, lugar a donde van los buenos; Hurin Pacha o la tierra debajo del cielo, la vida presente; y el Ucu Pacha o el infierno, situado en el centro de la tierra a donde van los malos. Casi en sintonía con Cieza, Agustín de Zarate y Francisco de Gómara, dice que «cuando los españoles abrían (las) sepulturas y esparcían los huesos, les rogaban los indios que no lo hiciesen, por que juntos estuviesen al resucitar, (pues) creen en la resurrección de los cuerpos y la inmortalidad de las almas», muy distinto al informe de José de Acosta (Garcilaso et al. 1943, p. 80).

Mujeres consagradas

Cieza de León ofrece un extenso informe sobre la existencia de grandes palacios en la ciudad del Cusco y en las grandes capitales del Tahuantinsuyo. En aquellos recintos vivían miles de jóvenes vírgenes como si fuesen monasterios católicos (Cieza y Ballesteros 1984, p. 207). Asimismo, José de Acosta creía que las mujeres vírgenes que vivían en estos monasterios recibían instrucción y se dedicaban al culto de Dios. En edificios, llamados *Acllahuasis* o casa de las elegidas, vivían dos clases de mujeres; las *mamaconas* o maestras que se encargaban de instruir a las jóvenes, y las niñas que ingresaban a los 8 años y salían a los 14 para desempeñar su misión. Las jóvenes destinadas a ser sacrificadas a los dioses en casos de emergencia nacional, como la guerra, guardaban virginidad perpetua; y las del régimen de virginidad temporal eran destinadas para ser las concubinas del Inca o ser ofrecidas en un acto de generosidad a nobles gobernantes y valerosos generales (De Acosta y Alcina 1987, pp. 341-342). Garcilaso se asombraba sobremedida al constatar que los reyes incas, en medio de su gentilidad y vana religión, tuviesen mujeres consagradas que guardaban virginidad perpetua para el servicio de Dios (Garcilaso et al. 1943, pp. 184-191).

La importancia del mito

En la religión andina el mito desempeñó una función preceptiva; de modo que, tanto los códigos morales, las reglas de convivencia, el encuentro con lo sagrado y la comunión con las divinidades, encontraban su fundamento en el mito. De todos los relatos, el mito de los wiracochas⁴ es la más importante. El mito hace

⁴ Se refiere a los guerreros enviados por el Dios Wiracocha para apoyar el Inca.

referencia a la existencia de guerreros invisibles enviados por el Dios *Wiracocha*. Tiene su origen en la proeza del inca Túpac Yupanqui, quien había derrotado a los temibles Chancas con la ayuda de los *wiracochas*. Así mismo afirmaba que el Dios Wiracocha respondería a las plegarias del pueblo enviando a sus soldados para protegerlos de cualquier amenaza.

A finales del siglo XV, tras la muerte del Inca Huayna Capac, le sucedió en el trono su hijo Huáscar. Este hecho no fue del agrado de Atahualpa, medio hermano de Huáscar, quien se sublevó en Ecuador y marchó al Cusco para reclamar el trono. El desenlace fue desolador para el Tahuantinsuyo, una vez desatada la guerra civil, Atahualpa ordenó asesinar a su hermano Huáscar. Sumido en angustia general, la nación entera encontró consuelo en el mito de los *wiracochas* y elevó súplicas al Dios *Wiracocha*. Paradójicamente, las plegarias del pueblo coincidieron con la llegada de los españoles, quienes desembarcaban en las costas peruana montados sobre desconocidas y enormes bestias, con armadura de metal y la facha poblada de barbas. Por tanto, a razón del mito, los ibéricos fueron considerados *wiracochas* por los indígenas y fueron bien recibidos (De Acosta y Alcina 1987, pp. 422-425). Guamán Poma cree que Túpac Yupanqui fue el profeta de Cristo, que había predicho el advenimiento del cristianismo a los Andes al afirmar que, en respuesta a las plegarias del Inca, el Dios Paria Caca había anunciado que ya no había lugar para hablar y gobernar porque unos «wiracochas habían de venir, gobernar y traer un Señor muy grande en su tiempo y sin falta»⁵ (Guaman Poma et al. 1980, pp. 234-236).

La religión andina en la perspectiva contemporánea

Fueron muchos los intelectuales que denunciaron el poco interés del estado sobre la extensa población campesina. Narciso Aréstegui con su novela *El padre Horán* (1848); Manuel González Prada, con sus *Páginas libres* y *Nuestros indios* (1894); Clorinda Matto de Turner con *Aves sin Nido* (1889), y los indigenistas como José Uriel García, Luis E. Valcárcel, Enrique López Albújar, José Sabogal, Manuel Scorza, etc., sentaron las bases de la reflexión crítica sobre el Perú. En

⁵ Las palabras que Guamán Poma atribuye al Dios Pariacaca, pareciera ser una perfecta analogía de Moisés que recibió las tablas de la ley de Dios en el Sinaí y Túpac Yupanqui que recibió la profecía sobre el reinado de un nuevo Señor, Cristo, en la montaña de Pariacaca.

este trabajo, sin embargo, se revisará el enfoque de José Carlos Mariátegui y de José María Arguedas que son los representantes más significativos del indigenismo peruano.

Perspectivas de José Carlos Mariátegui

José Carlos Mariátegui utilizó el marxismo como herramienta hermenéutica en su intento de interpretar la realidad peruana. Su estancia en Europa, particularmente en Italia, le permitió conocer un marxismo creativo que reivindicaba la dialéctica (Sobrevilla 2005, p. 103). También *La Agonía del Cristianismo* de Miguel de Unamuno, le ofreció la posibilidad de establecer paralelismos entre el cristianismo y el marxismo, ambas doctrinas generadoras de lucha y combate agónicos que provocan tensión, motor de la revolución (Flores Galindo 1980, p. 13). Sin embargo, a pesar de su opción marxista, cuestionó la utilidad de esta doctrina en el Perú, país que no había conocido el capitalismo, ni tampoco había logrado definirse todavía como nación (Quijano 1981, p. 63). Este hecho exigió a Mariátegui, traducir el marxismo a una realidad completamente diferente en lugar de implantarlo en su entera pureza (Flores Galindo 1980, p. 46).

Aunque la estructura vital y lógica del ayllu le pareció un escenario propicio para implantar el marxismo, después de un análisis exhaustivo lo descartó al constatar que era incompatible con la profunda religiosidad del indio. De ese modo el marxismo de Mariátegui es una fuerza ideológica propia, emanada del pasado incaico y no del marxismo soviético (Sobrevilla 2005, p. 395). En su libro *El Hombre y el Mito*, afirma que el hombre tiene sed de infinito innato a su ser y que el mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo. El fervor religioso y la revolución son similares por estar fundamentados en la fe, en la pasión, en la voluntad que es «una fuerza religiosa mística, espiritual y la emoción revolucionaria, (que) es una emoción religiosa» (Mariátegui 1987, pp. 22-27).

La concepción del socialismo como lucha agónica casi religiosa, recoge de la *Agonía del Cristianismo* de Miguel de Unamuno y se autodefine como alma agónica. Para Mariátegui, «agoniza el que combate» y el dejar de combatir es haber muerto o transado con la comodidad que es la tentación constante de los

combatientes (Mariátegui 1987, p. 154). El Amauta⁶ peruano, cree insólitamente, que el mismo Marx es un creyente abocado a conducir al cristianismo a la cima de su plena realización. Afirma que Unamuno estuvo cerca de descubrir en Marx, no a un judío saduceo y ateo, sino a un Dostoyevsky, un cristiano, un alma agónica, un espíritu polémico, y que posiblemente esté más cerca de Cristo que santo Tomás de Aquino (Mariátegui 1980, p. 120). El Tahuantinsuyo tuvo una religión federal constituida por comunidades agrarias, ruralmente panteístas y propensas a la cooperación antes que a la guerra; donde el animismo y el totemismo, fueron consustanciales con el ayllu. En este escenario, la magia arraigó en las conciencias y subsistió por ser más vital, existencial y vinculante con los dioses que permeaban y definían al pueblo (Mariátegui 2007, p. 138).

Con la conquista se instaló una nueva teocracia: los frailes sustituyeron a los curacas; los dioses andinos fueron sustituidos por la imagen de los santos patronos. Ante esta cruzada el indio no opuso resistencia y se dejó catequizar. Mariátegui sabía que el problema indígena no podía resolverse al margen de la cuestión religiosa. Este convencimiento le llevó a criticar el anticlericalismo de Manuel González Prada, quien en su intento de deslegitimar al catolicismo corrió el riesgo de conspirar contra la religión. Mariátegui, acusaba a Prada de ignorar que una revolución siempre es religiosa y que «poco importa que los soviets escriban en sus afiches de propaganda que “la religión es el opio de los pueblos” (pues) el comunismo es esencialmente religioso» (Mariátegui 2007, p. 220).

Perspectiva de José María Arguedas

Después de Mariátegui, fue José María Arguedas quien se ocupó de la lucha por la reivindicación de los pueblos y habitantes del Ande. En su persona se cuajan las dos castas contrapuestas en su época: el blanco y el indio, el castellano parlante y el quechua. Aunque él era blanco, por cuestiones familiares fue criado entre los indígenas con quienes aprendió el idioma quechua. Desde entonces ya no pudo despojarse de aquella experiencia vital que le imprimió una identidad indeleble. En efecto, su modo de pensar y concebir el mundo partía desde la lógica quechua y su respectiva dimensión religiosa. Era consciente de que para el hombre quechua monolingüe el mundo está vivo y que, entre una montaña, un insecto,

⁶ Término quechua que significa Sabio o Maestro.

una piedra inmensa y el ser humano, entre lo maravilloso y lo real no existen límites (Dorfman 1970, p. 45).

Arguedas veía irresoluble el problema étnico, social y demográfico en el Perú. Sin embargo, se esforzó por consolidar el concepto *mestizo* en su intento de unificar todas las vertientes identitarias. Gómez Pellón, al analizar las obras del autor parte del convencimiento de que la complejidad del elemento humano, el proverbial *mestizaje*, es un factor importante para tener en cuenta, ya que el mismo Arguedas representa un mestizaje biológico y cultural. Antes que Arguedas ingresara al debate sobre el problema del indio, algunos intelectuales mostraban posturas en pro de la reivindicación de la supremacía del *ayllu* como paradigma de una sociedad organizada. Para ellos la reivindicación del indio consistía en declarar la supremacía de la cultura andina, enfatizar aspectos como el amor a la tierra, el profundo sentido de la religión natural y los valores éticos del colectivismo. Sin embargo, a pesar de enarbolar la bandera de una causa justa, no dejaban de ser expresiones coyunturales motivadas por corrientes contestatarias de carácter marxista y atea.

Ante este desafío, Arguedas ofreció alternativas construida desde el seno de las realidades indígenas. En su novela *Yawar Fiesta* expone el conflicto existente entre indios y blancos. En *Todas las Sangres*, grafica la innegable realidad de una «sociedad plural donde las minorías conviven y la hibridación es la vida misma de la cultura» (Gómez Pellón 2012). Arguedas rompió la visión dual de la ideología indigenista que separaba al Perú entre blancos e indios, y sustituyó la figura del indio por el mestizo como la mejor expresión de la peruanidad, dado que el mestizo no dejaba de ser indio. Esta nueva concepción, fruto de su experiencia personal, se «condensa» en su abundante literatura que explicita la poderosa fuerza del mestizo en la construcción del nuevo Perú. Si bien es cierto que en todo el siglo XX el marxismo ejerció gran influencia en América Latina, Arguedas cree no haber encontrado manera alguna de conciliar el ateísmo socialista del marxismo con los elementos mágico-religiosos de la cultura andina. Por eso consideró innecesario la totalidad del socialismo como él mismo afirmó: «¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico» (Arguedas, 1983c, p. 14). Arguedas creía que el indio peruano había desarrollado un modo de entender su interioridad desde su adecuación con el mundo exterior. Y de esa concordia con el cosmos se habría originado la religión. El fenómeno mágico y mítico moldeado por el paisaje andino expresado en la

compleja lógica del idioma quechua y aymara, concedió mayor importancia al mito que contiene la esencia misma de la cultura andina.

- **El quechua como código lingüístico**

Para Arguedas el quechua es un idioma potente —cuya lógica e integridad no pueden traducirse plenamente al castellano— que supera al español por su capacidad de expresar los misterios íntimos del espíritu andino forjado en una compleja simbiosis con la naturaleza. En ese sentido, la poesía quechua es la clave de acceso para interpretar la gnoseología andina. Los escasos fragmentos de la poesía quechua ofrecen una profunda proyección religiosa del hombre andino y de su íntima comunión con el cosmos. La elegía quechua titulada: *Apu Inca Atawallpaman*, compuesta por un autor anónimo entre los siglos XVI y XVII, sería la primera obra literaria que expresa el lamento de un pueblo por la muerte de su Dios, el Inca. Con la muerte de Atahualpa se dio comienzo a un período de desolación donde el hombre se despidió del universo andino para ingresar, bruscamente, a la servidumbre que pervive hasta el presente siglo.

- **La forja de una nueva espiritualidad**

Si bien el indio encauzó su sed de interioridad con el catolicismo, en realidad elaboró una nueva religión: católica en la formalidad, pero indígena en su profundidad. Esto justificaría que la religión que se vive en los Andes peruanos es un fenómeno híbrido con predominio de elementos andinos. Los cánticos y los rezos católicos traducidos al quechua, la recargada liturgia y las pomposas procesiones se fusionaron con elementos andinos. De ese modo, desde el siglo XVI, la religión se convirtió en sucedáneo de un regocijo que sometía a los espíritus a la resignación, como también en el motor de la rebelión.

En efecto, en el álgido siglo XVI apareció el movimiento religioso *Takionqoy*, que empleaba elementos hispanos como el arpa, el violín y el clarinete. Aunque fue rápidamente sofocado en su forma original, ya había logrado extenderse por todo el Perú colonial y pervive hasta la actualidad, por ejemplo, en la danza de las tijeras (Arguedas 1978, p. 336). Las expresiones rituales como la danza, graficada en el relato *la agonía de Rasu Ñiti*, propician el contacto del hombre con la divinidad, la *Pacha mama* (Arguedas 1983^a, pp. 203-2010). En la novela *Los Ríos Profundos*, se asiste a la conmovedora escena donde el maestro Oblitas

interpreta una canción al compás de su arpa homenajeando al río, expresa la profunda unión del alma indígena con la naturaleza: el ritmo era aún más lento, más triste; mucho más triste el tono y las palabras. La voz aguda caía en mi corazón, ya de sí anhelante, como un río helado. El Papacha Oblitas, entusiasmado, repitió la melodía como la hubiera tocado un nativo de Paraisancos. El arpa dulcificaba la canción, no tenía en ella la acerada tristeza que en la voz del hombre. ¿Por qué, en los ríos profundos, en estos abismos de rocas, de arbustos y Sol, el tono de las canciones era dulce, siendo bravío el torrente poderoso de las aguas, teniendo los precipicios ese semblante aterrador? (Arguedas 1978, p. 335). En definitiva, los cantos andinos en medio de la naturaleza mitificada son una liturgia viviente expresada al son del arpa, instrumento europeo que se compenetró con la voz y el alma del indio en una simbiosis que da cuenta de una mutua aceptación, de un genuino mestizaje que crea una identidad nueva de inclusión y aceptación.

El mestizaje

El poema, *A nuestro Padre Túpac Amaru*, expresa el anhelo de convertir el Perú en la patria de todos como dice el mismo Arguedas: donde se «entonen los himnos de las cuatro regiones de nuestro mundo, en ciudad feliz donde cada hombre trabaje, en inmenso pueblo, que no odie y sea limpio como la nieve de los dioses montañas, donde la pestilencia del mal no llega jamás» (Arguedas 1983c, p. 231). La propuesta arguediana del mestizaje se plasma en la novela *Todas las Sangres*, donde se esboza un ambicioso proyecto nacional de fusionar el socialismo y la reivindicación del mundo andino y la supresión de la sociedad individualista en favor del colectivismo (Arguedas 1983b, p. 455).

Un debate abierto

La indiscutible importancia de la religión como fenómeno inherente a la cultura, a la vida y a la actividad humana, es una historia que va paralela a la historia misma de la humanidad. De acuerdo con los vestigios arqueológicos, las grandes civilizaciones se fundaron con principios religiosos y tuvieron gobiernos teocráticos. El ser humano ha mantenido una tensión constante en su búsqueda de Dios. Ha logrado sintetizar en conceptos y doctrinas que han sido la base de

las civilizaciones y de la cultura misma. Esto justifica que la guerra y la paz han tenido como protagonistas razones o pretextos religiosos.

Desde que la religión dejó de ser patrimonio eclesiástico y fue llevada al ámbito académico ocupó a grandes intelectuales, ya sea para reafirmar su importancia en la historia humana o para erradicar de la misma como fenómeno nocivo para el progreso humano. Pero también fue respaldado por destacados científicos que resaltaban la importancia de la religión como elemento necesario para la comprensión de la historia e inherente a la vida humana. En el caso particular del mundo andino, los reinos preincaicos fueron civilizaciones construidas con fundamentos religiosos. Los dioses permeaban la naturaleza entera y el hombre se sentía compenetrado por los espíritus. En el mismo plano fenomenológico, el Tahuantinsuyo se constituyó en imperio teocrático, con reinos confederados que conservaban sus dioses regionales, pero que aceptaron ser gobernados por el Inca, que ostentaba el título divino de hijo del Dios Sol.

En el mundo andino del presente siglo, resurgen renovadas manifestaciones religiosas incaicas y en muchos casos preincaicas que generan un desborde de manifestaciones reivindicativas equiparables a rituales que fueron consignados por los cronistas en el siglo XVI. En el Cusco, durante el siglo XX, se instituyeron festividades y rituales que rememoran celebraciones incaicas como el *Inti Raymi* o la Fiesta del Sol, el *Huarachicuy* o la fiesta de la mayoría de edad masculina. Aunque muchas de estas festividades son recreadas para satisfacer la demanda turística, para los seres humanos que habitan en inhóspitas comunidades —de Cusco, Apurímac, Ayacucho, Huánuco y Ancash— corresponden a una necesidad existencial. Para el hombre andino la existencia de Dios no se pone en cuestionamiento. Los campesinos, no necesitan de una profunda teología ni de disquisiciones metafísicas para creer en lo sobrenatural y satisfacer sus necesidades espirituales. Ellos responden al efecto que ejercen los astros en su espíritu completamente abierto y conectado con el cosmos. El Sol, recibe adoración y culto al igual que Jesucristo; la *Pacha mama* o la madre tierra recibe el mismo grado de culto que la Virgen María y los santos patronos como las celebraciones realizadas en las comunidades de Huamanín, Pichiu y Juproj en la sierra de Ancash.

En estas comunidades, por ejemplo, el pago a la tierra es un rito sagrado e inmemorial. Sobre el suelo desnudo se extiende un mantel blanco y se coloca un Cristo crucificado, un santo rosario, la imagen de algún santo —san Martín de

Porres o santa Rosa de Lima—, se encienden un par de velas y se inicia el rito. Mientras se va invocando a los dioses montañas, se vierte al suelo la sagrada chicha de Jora o «Asua» y el aguardiente de caña de azúcar o *shajta*. El oferente principal y los acompañantes rezan muchos Padre Nuestros y avemarías mientras se depositan las ofrendas en una cavidad que funge de «sagrario». Las ofrendas van acompañadas con ruegos, suplicas y promesas de buen comportamiento. Los elementos de la ofrenda por lo general son: azúcar, sal, hojas de coca, cigarro, paños blancos tejidos con lana de oveja y caramelos.

En comunidades que todavía no han sido incorporadas a la actividad turística, como Chacpar en Chavín (Ancash), los ritos ancestrales se siguen celebrando ya sea individual o colectivamente. Por ejemplo, la ofrenda al cerro protector del pueblo consta de mazorcas de maíz de diferentes colores, porción de trigo, lana y trozos de oreja de las ovejas cortadas durante el esquila de los meses de julio y agosto. Esta ofrenda es a la vez súplica y lamento para implorar a los dioses abundante bendición para al pueblo, para pedir buenas cosechas y rebaño saludable. Todas estas expresiones indican que el Ande está invadida por un misticismo natural y una sólida conciencia religiosa. Las divinidades, como el cerro protector, las lagunas, el Sol y la Luna, tienen el mismo rango de poder que Jesucristo, el santo patrón y la virgen María. En el complejo universo o panteón andino, las divinidades cristianas e incaicas se aceptan y cohabitan. En la actualidad, los temas que ocuparon a los cronistas, como el nombre de Dios, el origen del hombre y la conciencia del más allá, han sido fusionadas con la doctrina católica. De ese modo, en la conciencia religiosa de andina, Dios realmente existe y se puede percibir con los sentidos en la naturaleza descubierta.

Lo mismo que se reconoce el grandísimo aporte de los cronistas, también se reprochan algunas posturas como las de José de Acosta. Él constató grandes similitudes entre la religión andina y el catolicismo, sin embargo, no concedió credibilidad a las manifestaciones religiosas andinas. Acosta conocía la doctrina de san Justino sobre la *semina verbi*⁷ o semillas del Verbo, sin embargo, pareciera no haber aplicado dicho principio a la realidad religiosa del nuevo mundo. Por

⁷ Se trata de la doctrina del *logos spermatikos* o *semina verbi*. Premisa acuñada por San Justino Mártir en el siglo II. En sus apologías, sostenía que Dios había derramado sobre cada ser humano de todos los tiempos, semillas de su Verbo, de modo que todo ser humano tenía capacidad para acceder al conocimiento del único y de el único y verdadero Dios.

el contrario, culpó al demonio que, al verse expulsado de la cristiandad europea, se había marchado a la tierra de los incas donde se hizo adorar construyendo un reino paralelo de Dios. Los resultados de estas observaciones fueron catastróficos porque resultaba toda herencia religiosa andina como obra del demonio. Finalmente, respecto a la peculiar comunidad de jóvenes vírgenes que vivían en los *acllahuasis*, tanto José de Acosta y el Inca Garcilaso abundan en elogios. El principal cometido de los *acllahuasis* fue la formación intelectual y moral de las hermosas *acllas* (elegidas) o selectas jóvenes de todo el imperio. La administración imperial incaica instruía a las jóvenes para que adquiriesen conocimientos estadísticos y legales, junto a una destreza política para ofrecer un servicio eficiente al Inca, para que éste pudiese gobernar con justicia e igualdad.

Las *acllas* no tenían sangre incaica, pero gracias a su extraordinaria formación y estilo de vida adquirían el estatus de nobleza. Por eso eran dadas en matrimonio a los gobernantes de los reinos anexionados. Como esposas de los gobernantes diseminados por el extenso imperio, aconsejaban y ayudaban a tomar decisiones correctas en sintonía con la voluntad del Inca. Eran ojos y oídos del Inca, quien, a través de ellas tenía acceso a los pensamientos y sentimientos del gobernante local. Si algún gobernador regional maquinaba una rebelión contra el imperio, el Inca era informado al instante y sofocaba cualquier intento de insurrección. No eran informantes del Inca, sino embajadoras que ayudaban al gobierno del Cusco, aconsejando y persuadiendo al gobernante subyugado al imperio para que mantuviera buenas relaciones con el Inca. En definitiva, al margen de si los incas tenían un especial aprecio por la virginidad femenina como expresión de pureza y sinceridad, en la actualidad se sabe que las *acllas* eran los seres pensantes detrás de los gobernantes. Los vestigios de aquella época, donde las mujeres influía sobre sus maridos, en pleno siglo XXI se puede encontrar en comunidades de Puno en el territorio de los Uros. Cuando la asamblea comunal es convocada, cada uno de los participantes acude a la reunión acompañado con su esposa, quien se sienta al lado de su varón en el suelo. Si bien son los varones los que discuten, ellos no toman decisiones sin escuchar en secreto el consejo de sus mujeres, quienes muy pegadas al oído le comunican en un susurro su parecer, que obviamente, resulta determinante. La constatación de una cultura andina viva, a pesar de haber sido humillada por los blancos y aristócratas, permitió a Mariátegui realizar un análisis del Perú empleando como método el marxismo. En esa estructura, el indio sería el proletario, cuyas normas

de equidad y valores admirables no podían ser más que el modelo a imitar y significarían la redención definitiva del Perú.

Mariátegui encuentra un denominador común entre el cristianismo y el marxismo: la tensión y la lucha agónica como motores del progreso social. Sin embargo, el marxismo puro no parecía ofrecer solución al complejo problema del indio por excluir de su doctrina la presencia de cualquier mito o religión, elementos absolutamente necesarios en la cosmovisión andina. Por esta razón implantó un tipo de marxismo con una fuerza ideológica propia para rescatar la religión, el colectivismo materialista y teocrático de los incas, principios incompatibles con el marxismo puro. José María Arguedas, por su parte, representa la continuación del sano movimiento indigenista desde una perspectiva que supera la dualidad indio y no indio. Su pensamiento sufre una evolución conceptual cuando opta adoptar el vocablo mestizo, cuyo significado sería el fundamento de la peruanidad (Gómez Pellón 2012, p. xiv). Arguedas, se consagró a la causa indígena desde la antropología y de la literatura, sin embargo, poco pudo disfrutar de los pasos legales en camino de la reivindicación del indio que sucedió seis meses antes de su muerte. Hoy, los hijos del Ande despiertan de su letargo e imponen los valores de su herencia histórica que trasciende la era incaica. El utópico proyecto de la restauración del imperio ya no los ocupa, ellos saben quienes son y se esfuerzan por insertarse a la sociedad globalizada aportando los valores de su propia identidad cultural.

Conclusiones

En los Andes, la religión desempeñó un rol decisivo para el desarrollo de las grandes civilizaciones como las de Caral, Chavín de Huantar, Nazca, Paracas, Moche, Chimú y Sipán. Sobre la base de estas civilizaciones se consolidó el Tahuantinsuyo. La actual expresión de la religiosidad andina evidencia una genuina conexión de la religión particular de los antiguos reinos con los principios morales del incario e interactúan con el catolicismo doctrinalmente debilitado. Esta investigación ha intentado identificar la espiritualidad andina que expresa un continuo esfuerzo por comprender las leyes de la naturaleza para dominarla. La religión del Ande, en virtud de su inmanencia, trascendió el mero rito para concebir el saber científico que favoreció la consolidación del Tahuantinsuyo. El Inca se caracterizó por ser un incansable buscador del saber.

Su sabiduría radicaba en su capacidad de recopilar, almacenar y poner por obra todo conocimiento científico proveniente de los reinos que conformaban su imperio. Así, por ejemplo, asumió la alta ingeniería de los Tiahuanaco, expertos labradores de piedra; la medicina de los Paracas y los conocimientos marítimos de Moche y Chimú.

La riqueza cultural y la esencia gnoseológica de los pueblos andinos se conserva en los mitos, en las expresiones inmemoriales de la espiritualidad andina plasmadas en la versión popular del catolicismo. Esta perspectiva ofrece una vía de acceso al conocimiento y a la interpretación de la compleja estructura identitaria de los pueblos del Ande. Con el paso de los siglos, la actitud sumisa y obediente con que de los indios expiaban sus pecados para alcanzar la salvación, fue asumida como estilo de vida; convirtiéndose en elemento constitutivo o el ADN que los predisponía casi genéticamente, como indicaba Clifford Geertz, a la docilidad y a la sumisión. No obstante, la conciencia sumisa del indio parece haber mutado desde una *resiliencia* pasiva a una resistencia contestataria que le ha permitido superponer los parámetros éticos y morales de su conciencia que reclama no solo la igualdad, sino también la superioridad racial. El catolicismo mestizo es un fenómeno religioso nuevo que se conduce en la estructura católica. Es una religiosidad forjada durante siglos de constante fricción que define la expresión identitaria los pueblos andinos. En efecto, aunque las autoridades católicas cuestionen a los campesinos debido a su sincretismo, en la conciencia de los hombres y mujeres del Ande no existe conflicto al haberse superado la distinción entre Cristo y el Sol, entre la Virgen María y *la Pacha Mama*.

A pesar del esfuerzo por desprenderse del letargo de la era republicana, se constata todavía que la manifestación religiosa de los campesinos expresa dolor e impotencia. En las fiestas patronales, al compás de gemidos, de bailes y danzas los indígenas expresan toda su emocionalidad. Las fiestas patronales que se celebran en el territorio andino originalmente respondían al cumplimiento del calendario o santoral, pero en la actualidad, han marcado su propio camino y se orientan al margen de lo católico. Las festividades cuentan con promotores muy poderosos como las empresas del espectáculo, las compañías cerveceras y hosteleras que, hermanadas con los medios de comunicación, promueven el consumismo y el despilfarro camuflado con el fervor y la devoción popular. Aunque para la maquinaria turística, las expresiones culturales y artísticas del interior de las comunidades son consideradas «piezas de museo», para los

campesinos son la expresión vital de su modo de ser como sociedad. Las danzas y las representaciones rituales que rememoran su pasado, son todavía un «culto» rendido y constante a sus divinidades e influyen en el modo de concebir el cosmos y la misma vida. La religión católica, que asumió la responsabilidad de conducir y tutelar la conciencia religiosa de los hombres y mujeres del Ande, tiene el desafío de promover los valores milenarios de la espiritualidad andina. Ha de ser un diálogo sereno que no considere obstáculo o amenaza al cristianismo, sino el interés de buscar en los vestigios de la religión andina elementos comunes. En conclusión, dado que la proyección cultural y social de los pueblos andinos está estrechamente ligada a la religión, fenómeno que influye en la consolidación de patrones espirituales que condicionan el modo de ser y obrar de los individuos, una doctrina religiosa humanista puede ayudar a generar una conciencia social de aceptación y tolerancia. Para finalizar, se puede decir que la religión desempeña un rol trascendental en el proceso de la configuración identitaria de las culturas. De ahí, que esto represente hasta el día de hoy, un desafío en el proceso de la consolidación de la identidad peruana.

Conflicto de intereses: El autor declara que no tiene ningún posible conflicto de intereses. **Aprobación del comité de ética y consentimiento informado:** No es aplicable a este estudio. **Contribución de cada autor:** A.-P. desarrolló las ideas y escribió el artículo. **Contacto:** Para consultas sobre este artículo debe dirigirse a: (✉) anp_loartem@usal.es.

Referencias

- Agustín, San. (1951). *Obras completas de San Agustín, las confesiones 2*. Madrid: BAC.
- Arguedas, José María. (1978). *Los ríos profundos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Arguedas, José María. (1983a). *Obras Completas (1)*. Lima: Editorial Horizonte.
- Arguedas, José María. (1983b). *Obras Completas (4)*. Lima: Editorial Horizonte.
- Arguedas, José María. (1983c). *Obras Completas (5)*. Lima: Editorial Horizonte.
- Aristóteles. (1997). *Política*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Cieza de León, Pedro y Ballesteros Gaibrois, Manuel. (1984). *La crónica del Perú*. Vol. 4. Madrid: Historia 16.
- Comte, Auguste (1980). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Comte, Auguste; Revuelta, José Manuel y Rodríguez Huescar, Antonio. (1985). *Curso de filosofía positiva: (lecciones 1 y 2); Discurso sobre el espíritu positivo*. 2.a ed. Esplugas de Llobregat, Barcelona: Orbis.
- Acosta, José de, y Alcina Franch, José. (1987). *Historia natural y moral de las Indias*. Vol. 34. Madrid: Historia 16.
- Ayala Guamán Poma de, Felipe, Murra, John V., Adorno, Rolena y Urioste, Jorge. (1980). *El primer nueva crónica y buen gobierno*. Vol. 31. México, D.F.: Siglo Veintiuno.

- Correa, Marcial Rubio. (1993). «El Estado Peruano». *Perfiles Latinoamericanos* 1, pp. 219-37. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11500109>.
- De Waal Malefijt, Anne Marie. (1975). *Introducción a la antropología religiosa*. Estella Navarra: Verbo Divino. Estella Navarra: Verbo Divino.
- Dorfman, Ariel. (1970). «Conversaciones con José María Arguedas». *Revista Coral*, Valparaíso, Chile.
- Durkheim, Émile, y Ramos Torre, Ramón. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Vol. 38. Madrid: Akal.
- Engels, Friedrich. (1968). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Madrid: Ricardoaguilera.
- Escárczaga, Fabiola, Abanto Llaque, Julio y Chamorro G., Anderson. (2002). «Migración, guerra interna e identidad andina en Perú». *Política y Cultura* 18, pp. 278-98. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26701813>.
- Feuerbach, Ludwig. (2005). *La Esencia del Cristianismo*. Madrid: Páginas de Espuma.
- Flores Galindo, Alberto. (1980). *La agonía de Mariátegui: La polémica con la Komintern*. DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Frazer, James George. (1956). *La rama dorada: magia y religión*. 3a en español. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, Sigmund. (1972). *Totem y tabú*. 5a ed. Madrid: Alianza.
- Freud, Sigmund y Rey Ardid, Ramón. (1981). *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*. 3a ed. Madrid: Alianza.
- Garcilaso de la Vega, Inca; Rosenblat, Ángel y Rojas, Ricardo. (1943). *Comentarios reales de los incas*. Buenos Aires: Emecé.
- Gareis, Iris. (2004). «Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)». *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 18 (35), pp. 262-82. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55703514>.
- Geertz, Clifford. (2003). *La interpretación de las culturas*. 12a reimp. Barcelona: Gedisa.
- Gómez Pellón, Eloy. (2012). «Ideología y antropología en la obra de José María Arguedas». En *Contención y derroche: economía, fiesta y cultura en Iberoamérica*, editado por Ángel Espina Barrio. España, Salamanca: Instituto de Investigaciones Antropológicas de Castilla y León. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=582977>.
- Gómez Pellón, Eloy y Přemysl Mácha. (2014). On Alterity in Peru: Indigenous and Mestizo Populations. In *Masks of Identity. Representing and Performing Otherness in Latin American*. Cambridge Scholars Publishing. Cambridge.
- Harnack, Adolf Von. (1904). *La esencia del cristianismo*. Barcelona: Imp. de Henrich y Cía.
- Kolenkautsky, Saúl Peña. (2011). «El Ser del peruano». *Acta Médica Peruana* 28 (3), pp. 169-73. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=96622485009>.
- León, Pedro Cieza de y Ballesteros Gaibrois, Manuel. (1984). *La crónica del Perú*. Vol. 4. Madrid: Historia 16.
- Levi-Strauss, Claude. (1972). *El pensamiento salvaje*. 1a en español, 2a reimp. Vol. 173. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Levi-Strauss, Claude y Verón, Eliseo. (1976). *Tristes trópicos*. 3a ed. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Loisy, Alfred. (1904). *L'Évangile et l'Église*. 3e ed. Bellevue: Alfred Loisy.

- Löwy, Michael. (2006). «Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?» *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, pp. 281-96. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100720071208/12Lowy.pdf>.
- Luque, Frank Otero, (1853). «La cultura chicha: entre el etnovaivén y el etnobúmeran: estrategias de resistencia y singularidad cultural del subalterno peruano», 55.
- Malinowski, Bronislaw y Pérez Ramos, Antonio. (1982). *Magia, ciencia, religión*. 1a en colección Ariel. Barcelona: Ariel.
- Mariátegui, José Carlos. (1980). «La agonía del cristianismo' de Don Miguel de Unamuno». En *Signos y obras*. Lima: Amauta.
- Mariátegui, José Carlos. (1987). *El hombre y el Mito, Gandhi. La escena contemporánea*. Lima: Amauta.
- Mariátegui, José Carlos. (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Tercera edición con correcciones y Adiciones de nuevos textos. Colección clásica 69. Caracas: República Bolivariana de Venezuela, Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Marx, Karl, M Simon, y F Châtelet. (1971). *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Aubier Montaigne. Paris.
- Nietzsche, Friedrich. (1983). *Más allá del bien y del mal. Historia del pensamiento 2*. Esplugues de Llobregat, Barcelona: Orbis.
- Quijano, Aníbal. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Clacso. Argentina.
- Quijano, Aníbal. (2018). «¿Entre la "guerra santa" y la "cruzada"?» *Polis Revista Latinoamericana* 3. <https://doi.org/10.32735/S0718-6568/2002-N3-179>.
- Rivero, Oscar Espinosa de. (2009). «Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI?» *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 38 (1), pp. 47-59. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12612890005>.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. (2007). *Obras completas*. 2a ed. Vol. 35. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rottenbacher, Jan Marc, y Agustín Espinosa. (2010). «Identidad nacional y memoria histórica colectiva en el Perú. Un estudio exploratorio». *Revista de Psicología* 28 (1), pp. 147-74. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337829514006>.
- Sobrevilla, David. (2005). *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*. Universidad de Lima. Lima, Perú.
- Tylor, Edward B. (1977). *Cultura primitiva*. EA; 2. Madrid: Ayuso.
- Tylor, Edward B. (1981). *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.
- Velasco, Juan Martín. (1993). *Introducción a la fenomenología de la religión*. 5.a ed. Madrid: Cristiandad.

Información sobre el autor

► **A. Pablo Loarte-Mauricio** es Máster en Antropología por la Universidad de Salamanca, España. Estudiante de doctorado en Antropología Sociocultural en la Universidad de Salamanca. Coordinador del Máster Interuniversitario de Antropología de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca. Personal investigador en formación del Instituto de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca. **Contacto:** Máster Universitario de Antropología de Iberoamérica, Instituto de Iberoamérica, Universidad de Salamanca, Fonseca nº 2, despacho 8, 37007, Salamanca, España. — (✉) anp_loartem@usal.es — iD <https://orcid.org/0000-0003-0021-2428>.

Como citar este artículo

Loarte-Mauricio, A. Pablo (2020). «Mito y religión en el proceso de emancipación y consolidación de la identidad peruana». *Analysis* 26, no. 12: pp. 1-26.