

En la era del Todopoderoso: discusiones dentro y al borde de Dios

Franklin Canaza-Choque

Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa, Perú

fcanazach@unsa.edu.pe

RESUMEN

En todas partes y en todos los tiempos, Dios ha significado una discusión interminable, por no decir eterna. No obstante, más allá de su poder que podría ser incluso infinito, o de posiciones fuertes que buscan su límite, existe una vibración de sucesos acaecidos siglos atrás en regiones poco, o nulamente radiadas por el poder de Dios. Entre esa consideración y mediante una revisión teórica, este estudio pretende desdoblar un doble análisis breve sobre las discusiones acerca de Dios en un cuadro delimitado no más allá de su influencia. Del mismo modo, este análisis trastoca además una antigua zona mucho antes de que los cristianos desterraran a los dioses nativos de las regiones andinas. Al respecto, este último fue, en todo sentido un espacio que se hallaba en constante pugna de poderes sobrevenidos por el enfrentamiento telúrico y cósmico entre divinidades que mostraban su superioridad frente a otras. Finalmente, no extraña y no resulta nada raro de que la religión cual fuese el ángulo de perspectiva es sin duda, la imagen representativa de cómo iniciaron las cosas del vivir de los pueblos occidentales y no occidentales, y desde luego, las que determinaron su propia estructuración.

PALABRAS CLAVE: Dios, cristianismo, mitos, religiones precolombinas, huacas

In the age of Almighty: discussions within and on the edge of God

ABSTRACT

Everywhere and at all times, God has meant endless discussion, not to say, eternal. However, beyond its power that could be even infinite, or strong positions that seek their limit, there is a vibration of events that occurred centuries ago in regions little or nullly radiated by the power of God. Between that consideration and through a theoretical review, this study intends to unfold a brief double analysis of the discussions about God in a limited box not beyond his influence. Similarly, this analysis also disrupts an ancient area long before christians banished the native gods of the andean regions. In this regard, the latter was, in every sense, a space that was in constant struggle of powers that arose from the telluric and cosmic confrontation between divinities that showed their superiority over others. Finally, it is not strange and it is not at all strange that religion, whatever the angle of perspective is without a doubt, the representative image of how the things of life of western and non-western peoples began, and of course, those that determined their own structuring.

KEYWORDS: God, christianity, myths, pre-columbian religions, huacas

1. Introducción

En la sinopsis del *Espejismo de Dios* de Richard Dawkins (2007), el teórico evolutivo británico tendía a afirmar la irracionalidad de la creencia en Dios y del daño que la religión había infringido a la sociedad y de sus propias estructuras de base en el trayecto de su historia, especialmente, desde las Cruzadas (1096-1291) hasta los 149 minutos de desconcierto, caos y terror provocados por el rugido del 11 de septiembre de 2001 (Pais y Tombesi, 2021).

Para llegar a tal conclusión, el trabajo de Dawkins (2007) consistió en diseccionar a la religión al punto máximo de demostrar la suprema improbabilidad de un ser supremo. Según este, es Dios una falsa creencia, un creador sobrenatural que, pese a fuertes evidencias contradictorias encuentra de todas maneras en la religión el soporte necesario y la fuente de una fuerza poderosa que ha motivado a la humanidad a la alucinación de su propia fe.

A esta ecuación, en la *Historia del tiempo* del astrofísico Stephen Hawking (1942-2018) se agrega la introducción realizada por el cosmólogo estadounidense Carl Sagan (1934-1996), en la que señala que el profesor de física gravitacional y miembro designado de la *Royal Society*, intenta comprender el pensamiento de Dios “en un universo sin borde espacial, sin principio ni final en el tiempo, y sin lugar para un Creador” (Hawking, 1992, p. 8).

Dentro de esa lógica temporal del sin inicio o del sin fin, y de la ausencia total de lo eterno, para Karen Armstrong (1995), más allá de conservar una enorme discusión abierta sobre el efecto emisor del Todopoderoso, la interrogante de si ¿tiene Dios futuro en la humanidad? Sin duda, puede tener una respuesta provocadora, y casi siempre discutible.

[Pues, resulta que Dios], durante cuatro mil años se ha ido adaptando constantemente para responder a las exigencias del presente, pero en nuestro propio siglo son cada vez más los que piensan que ya no tiene sentido para ellos y, cuando las ideas religiosas dejan de ser útiles, se desvanecen. Tal vez Dios sea una idea del pasado (Armstrong, 1995, p. 433).

En esa línea, la escritora británica e integrante del grupo de alto nivel de la Alianza de Civilizaciones, entiende que el mensaje totalizador de y sobre Dios tiene un toque instrumental de poder, adaptación y dominio en la formación histórica de las sociedades del antes y del presente, y por muy a pesar de que este razonamiento pierda cabida y efecto en las sociedades posmodernas debido a la imposibilidad de esta divinidad suprema en poder responder a las exigencias mediatas que plantea la población global contemporánea, esto, no quita de lado las discusiones que se puedan hacer entorno a la idea de Dios.

A partir de esto, con el propósito de ubicar mejor el comentario anterior. Dentro de la posicionalidad y respetando el tiempo, en la cosmología occidental moderna la exaltación del individuo, del poder y de la autoridad de un Dios Todopoderoso que creó al mundo de la nada en el acto de la máxima expresión (Grillo, 1991), es un mundo visto por el occidental, solo como...

[...] un medio desprovisto de sentido, un continente vacío a fuerza de reducirse a un tejido de leyes abstractas; un receptáculo de vidas y de energía que se explotan sin vergüenza alguna, un mundo al que se conduce quizás a una muerte fatal por agotamiento de los recursos, eventualmente por destrucción atómica [...], en cambio el hombre de las 'sociedades arcaicas', [...] nos conduce a otra perspectiva muy distinta (Thomas, 1983, p. 30).

De lo anterior, el sociólogo francés Louis-Vincent Thomas (1922-1994) es enfático en demostrar la dicotomía existente entre estos dos espacios del mundo ampliamente diferenciados sobre la manera de ver y cavilar el mundo de una propia y singular ubicación del hombre en la Tierra. Las miradas y percepciones que se tienen con respecto al entender de la naturaleza, la sociedad y de lo cósmico varían desde el lugar de los pueblos. Por un lado, las sociedades occidentales se ven anexados por la velocidad del tiempo y el avance exponencial insostenible que la humanidad y Dios han propuesto a la Tierra y a la vida, y más allá de ellas.

Por otro lado, esta forma de comprensión del vivir se aleja en el otro extremo de los andes-amazónicos, un cosmos andino de montaña en el cual, como bien señala María Rostworowski (2007):

El poder religioso de las temidas huacas, de los míticos *mallquis*, de las cumbres nevadas, de las *jircas* y los *apus* era inmenso. El hombre andino inmerso en un ambiente profundamente mágico temía los fenómenos naturales como manifestaciones de la ira o descontento de los dioses. Sacrificios y libaciones aplacaban, conjuraban los maléficos y los dioses expresaban su satisfacción hablando a los hombres (Rostworowski, 2007, p. 90).

Esta mágica envoltura de complementariedad y reciprocidad entre las fuerzas de la naturaleza y el hombre de los andes, bajo una gobernanza sagrada en la que se mueven y dinamizan las comunidades andinas mediante el diálogo con sus deidades, es para el hombre andino un universo vivo en el que la *Pachamama* cría y cuida de sus hijos. De tal manera que, la forma de convivencia y re-creación en el *Ayllu-Pacha* aplaza los arquetipos del hombre Occidental-Medieval. De lo mismo, sobre el poder religioso al que se refiere Rostworowski resulta apremiante completar la idea que despliega Espinoza (2014), pues, este entiende que:

Las huacas eran, en la tradición del hombre andino, los lugares sagrados que en aquellos tiempos funcionaban como templos donde moraban sus divinidades. Allí acudían sintiéndose genéticamente vinculados a sus respectivos dioses para recibir de ellos la fuerza vital y la protección después de realizar ofrendas respectivas. Antes de la llegada de los españoles, ésta era una forma de vida, parte de su ideología religiosa que les permitía vivir en francas relaciones sociales que ordenaban la estructura de su civilización (Espinoza, 2014, p. 2).

De acuerdo a esto, cabe indicar que “la importancia de las huacas era tan grande que los incas para controlar sus vastos territorios obligaban a los curacas a enviar al Cusco a sus dioses” (Rostworowski, 2007, p. 90). Así, la fidelidad de sus súbditos provincianos y el sometimiento parcial o completo de los devorados por el imperio en ascenso estaba asegurado mientras el cadáver momificado o mallqui del héroe se hallará en cautiverio (Hocquenghem, 2011).

En todo caso, no era raro que en un mundo rodeado por el existir de la pacha, Apus, santuarios, nevados, lagunas y huacas, estas sean y se conviertan en fuentes de gran control, temor y poderío venerable, pero que, a la vez, significaba para los moradores un punto inquebrantable en el respeto que se tenía a lo canonizado.

En el tiempo en el que los incas se expandían, esta forma de apoderarse del imaginario de los pueblos a través de la captura de sus deidades en la capital del imperio inducía en cierto sentido a establecer un orden de dominio y control sobre los territorios sojuzgados, pero a la vez, esto simbolizaba para los vencidos, una especie de enclaustramiento psicológico sobre su misma religiosidad.

Entre esas fuertes consideraciones, no extraña que la religión cual fuese el bisel, es sin duda, la imagen representativa y determinante del vivir de los pueblos occidentales y no occidentales. En esa medida, este estudio pretende desdoblarse un primer análisis breve sobre las discusiones acerca de Dios en un cuadro delimitado no más allá de su influencia. De igual manera, para bordear las discusiones fuera de su frontera, el segundo análisis trastoca una antigua zona mucho antes de que los cristianos desterraran a los dioses nativos de las regiones andinas.

2. Métodos y técnicas de investigación

Dada las cualidades y la naturaleza de la investigación, esta se acerca más a un trabajo de estudio y de carácter cualitativo. La misma que dispuso de un diseño ajustado por la revisión teórica-documental y de análisis bibliográfico de fuentes primarias y secundarias en sus versiones tanto físicas como digitales. Bajo esa modalidad, en un primer momento se desarrolló la búsqueda de información y de las delimitaciones

del estado del arte. Enseguida, tanto en la selección y el tratamiento de los estudios recaudados se perfiló criterios de inclusión y exclusión de la muestra documental y de archivos que fueran pertinentes para el estudio en caso (Canaza-Choque, 2018; 2019; 2020; 2021; Canaza-Choque, Supo, Ruelas y Yabar, 2020; Canaza-Choque y Huanca-Arohuanca, 2020; Canaza-Choque, Escobar-Mamani y Huanca-Arohuanca, 2021).

Por último, una vez recogido todos los registros documentarios a través de motores e impulsores de búsqueda y discriminado la información global de la estratégica, se desarrolló una cadena de fichajes y de un detenido análisis que constituyan la nueva re-construcción de la teoría alrededor de dos subsecciones bien definidas. La primera, enfatizó su atención en las discusiones desprendidas a favor y en contra de Dios; y la segunda, asumió el papel de un análisis breve acerca de la información extraída de relatos mítico-narrativos de las que se forjaron un mundo viviente más allá de occidente. Así, con estos dos cortes se forjaron unas primeras conclusiones con ideas un tanto abiertas.

3. Resultados y discusión

3.1. Discusiones por dentro: una finita e infinita cuestión

Retornando a la cuestión originaria o primigenia, era el siglo XIX cuando en *La gaya ciencia –Die fröhliche Wissenschaft* en alemán– y más precisamente, en los relatos del loco, Friedrich Nietzsche (1882, p. 125) había sentenciado la muerte de Dios. Lo “más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado [...]”, —decía el poeta alemán y filósofo más importante de la cultura occidental— y con ello, sucumbió todo signo de moralidad y fe de la cultura europea, y entonces, el mundo suprasensible y la imagen del más allá de la denominada metafísica habían llegado a su propio agotamiento. Lo ocurrido, es como si en un instante mediante el anuncio de trompetas celestiales se habría caído el cielo para demostrarnos de que no había nada de que temer (Filippi, 2006).

Esto era para Heidegger (2010, p. 64), el efecto de un quinto fenómeno encausado por la modernidad, pues, como bien detalla, esta se caracterizaba de un proceso de “desdivinización” y de la “huida de los dioses”, al que tiempo después lo llamaría Max Weber (1864-1920) la era del “desencantamiento del mundo”. Naturalmente, mientras corría el siglo XX, este era el destino de nuestros tiempos, lo sublime y lo inalcanzable se desvanecía de la completa terrenalidad y de la vida de los hombres. Frente a ello, no había forma y manera de detener todo esto que sucedía y que co-

menzaba a emprender un camino interminable con o sin forma (Tamayo, 2005, p. 115).

Del mismo modo, a diferencia de Nietzsche en *The Darkling Thrush*, escrito en diciembre de 1900, uno de los primeros que expresaron esta seca desolación fue Hardy (1840-1928), según el novelista y poeta inglés, a las puertas del siglo XX se expresaba la disipación o la muerte del espíritu, dado que este, “ya no era capaz por más tiempo de crear la fe en el sentido de la vida” (Armstrong, 1995, p. 228).

A todo ello, entre la propia inconsistencia de lo que ocurría, aun flotaban interrogantes como el de saber si occidente efectivamente había dejado partir a sus dioses y espíritus de la faz de la tierra o si por alguna razón, las modernas transformaciones que acontecían en el pasado siglo, especialmente, en la región europea hacían notar este apartamiento del hombre occidental con lo sagrado. En respuesta a esto, para el sacerdote Ángel Peña (2010) era necesario antes que todo, definir primero de si en efecto ¿Europa se encontraba sin cristo o no? Tras un análisis de fondo del corpus social-histórico y religioso del continente, el autor concluía que:

Toda la gama de vicios e inmoralidades de la cultura europea actual [provenía] del alejamiento de Dios. Y, al alejarse de Dios, el hombre se [hacía] más inhumano, violento e inmoral. [En Europa], hay un espacio en blanco cada vez mayor —ocupado antes por Dios— en la conciencia humana (Peña, 2010, p. 49).

Peña (2010), parte del supuesto de que Dios representa el punto de la moralidad. A partir de ahí, argumenta que el abandono de la humanidad de la noción de Dios o de su resguardo lo condujeron a no poder identificar la ausencia de la valoración axiológica o la mezcla de lo bueno y lo malo. Este comportamiento de una moral sin límites, hacían de este, retornar a su estado de naturaleza *hobbesiano*. En ese sentido, dicha deshumanización del que patentaba Europa se entiende por Peña (2010) como un vacío que Dios había dejado en la humanidad a causa de la poderosa embestida de los filósofos de la ilustración, y que ahora, hacía falta rellenar. Pues, como él dice, volver a acercarse a Dios, es la única forma de reparar todo este daño global de lo que ocurre hoy en la humanidad.

Al respecto y dentro de ese marco, entre las últimas líneas del escrito de Karen Armstrong (1995), la autora mantiene la sólida idea de que si bien como afina Peña (2010), la ruta humana va perdiendo a Dios de todas sus actividades y procesos, ello implica también un espacio desocupado en la vida de los hombres, dado que es un agujero lo que se ha creado en el corazón del hombre.

Sin embargo, para Armstrong (1995, pp. 456-457), “los seres humanos no pueden soportar el vacío y la desolación [por mucho tiempo]; [ya que al final] llenarán [dicho espacio desocupado] creando una nueva perspectiva de sentido” y que oriente

el camino de él y los suyos. Pues Dios, al fin y al cabo, en todas partes y en todos los tiempos, es un término y designio emblemático que determina toda la realidad como principio rector o trascendente (Küng, 1979, pp. 850-851).

Por debajo de esto, la inmortal cuestión aún persiste: ¿Existe Dios?, sigue siendo la pregunta para los mortales y de preferencia, para quienes osan invadir el Reino de los Cielos. Para el profesor de teología de la Universidad de Tubinga (Alemania), Hans Küng (1979), la interrogante —no siendo este el final— puede ultimar tentativamente de la siguiente forma:

Pese a todas las conmociones y dudas [que puedan existir], también para el hombre de hoy puede ser la única respuesta adecuada aquella con que han confesado su fe desde tiempos antiguos los creyentes de todas las generaciones. Comienza con una alabanza: 'A ti, oh Dios, te alabamos', y concluye con un acto de confianza: 'En ti, señor, confíe, no me veré defraudado para siempre' (Küng, 1979, p. 956).

Para la humanidad, según Küng (1979), más allá de los titubeos, el mensaje está en que es y resulta ser afirmativo. El vínculo entre el hombre y Dios se reduce a un pacto de confianza y de fe del hombre hacia este último, de depositar toda su devoción, fuerza y esperanza a no ser abandonado y rechazado en el tiempo y la historia por el Todopoderoso.

[Y si] la cuestión es como sigue: el compromiso del ser humano es con Dios; todas las religiones, con variantes en cuanto a su terminología, afirman este concepto. No obstante, Dios está más allá de la naturaleza y la historia, y aunque no está ajena a ellas, lo divino no puede compararse con ninguna de sus partes porque, mientras que el mundo es finito, Dios es infinito (Smith, 2011, p. 357).

De igual manera, para el filósofo y escritor judío austríaco-israelí Martin Buber (1878-1965), el carácter de nuestra época se ha catalogado como un estado moderno de auto-ocultamiento que se ha impuesto Dios sobre sí mismo. Esta es la hora actual del planeta, nos dice Buber (Tamayo, 2005).

De esta forma, en tiempos de reajustes paradigmáticos, la crisis de y sobre Dios se hace notable, no solo por la constatación de un mundo que se acerca cada vez más a un final lleno de incertidumbres, sino también, a causa de que la especie humana lo conduce y lo acerca más y más a su propia autodestrucción masiva, sin estar de por medio, la figura santificada de Dios o de aquella fe que lo sostenga. Sin duda, este podría ser imparcialmente un final del cual, nada ni nadie se podrá escapar fácilmente.



FIGURA 1. Representación de la escultura del hijo de Dios, y de quien sería en toda la historia de la humanidad la figura más influyente y central del cristianismo.

Fuente: Sputnik Mundo (2018).

3.2. Discusiones más allá de occidente

Desde el otro extremo, hace poco más de 500 años en un periodo escasamente definido y poco claro, los antiguos dioses de lo que antes era el Tahuantinsuyo o el mundo andino tendrían en el sentido más amplio de la estructuración, un desenlace distinto. Caos y ordenamiento, creación y recreación, epifanía y desaparición englobarían a lo que sería poco tiempo después la mitología andina. Era entonces, un espacio de tensas vibraciones y de ritmos impositivos en donde las denominadas huacas eran forjadores natos de un mundo viviente en permanente tracción (Quezada, 2008).

Al parecer, este tipo de escenarios en la época preincaica no era nada extraño. Porque la antigua zona, incluso antes de su anexión al Imperio Inca se hallaba en constante pugna de poderes asimétricos devenidos por el enfrentamiento entre divinidades que mostraban su superioridad frente a otras que, de algún modo, requerían ser desplazadas o despedazadas por haber abusado y traído un estado de desorden en la Tierra.

De esto, en un párrafo realizado por Espinoza (2014), este detalla por ejemplo, la destitución del que sufrirían algunas huacas de menor jerarquía por otras más poderosas e influyentes; como era el caso de las llamadas Yanañamca y Tutañamca, que eran dioses peculiares de la época de oscuridad y caos inicial en diversas zonas de los andes o como se describían en los manuscritos de Huarochirí, de la época inicial, y que su final llegó al ser vencidas por otra huaca mucho más afanosa, Huallallo Carhuincho...

[...] quien animaba a los hombres y estableció el orden para vivir en sociedad, por lo que justificaban el culto que le rendían al haberles traído armonía, por consiguiente, le debían sacrificios y culto. [Tiempo después], esta huaca fue expulsada por otra más poderosa llamada Pariacaca, mediante una ardua lucha, desterrándola hacia la región de los 'antis' (Monge, 2011, pp. 163).

Dentro de esas narraciones realizadas por Monge (2011) sobre los mitos de Huarochirí, Huallallo Carhuincho no solo había instituido una nueva forma de organización política, agrícola y demográfica sobre-explosiva justificada en su propio poder autoritario y malévolos, sino que también, su presencia implicaba rendir inmolaciones y ofrendas antropófagas que explicaran su dominio y control total sobre estas poblaciones.

De esta manera, el orden que había creado Carhuincho, según los manuscritos de Huarochirí terminarían colapsándose desde su propia organización. Dado que la divinidad, pese a su intento máximo de dominar, no lograría armonizar las fuerzas productoras de la naturaleza con las necesidades de una masiva y desbordada población creciente. No obstante, a pesar de este desequilibrio en el antiguo sistema subyugado por Carhuincho, este último se resistió en dejar el poder, siendo de esta forma, el rival indiscutible de un nuevo orden impuesto por Pariacaca (Justo, 2015).

Ya que, como se sabe, frente a ese desafuero y del de estado de zozobra poblacional, la aparición de una huaca superior a Carhuincho y de su posterior enfrentamiento cósmico, terminaron con él. Así, una vez vencido fue forzado a dejar las tierras de su poderío a Pariacaca, quien, por la posición central dominante acabó desterrando en las profundidades al vencido e instaurando una tercera época caracterizada por el establecimiento de normas y valores sustanciales que regirían los destinos y distintos talentos sociales, políticos y culturales de los pobladores de Huarochirí. Sin duda, este lugar primordial ocupado por Pariacaca establecería un diferente orden civilizatorio, que tiempo después, vislumbraría la llegada de los conquistadores españoles y del final de lo que había pre-establecido Pariacaca (Justo, 2015).

Una similar analogía interpretada por Rodolfo Sánchez Garrafa (2014) nos conduce sobre el mito de Kon, recogido por López de Gómara (1887 [1553], p. 233) en

el que se puntualiza el advenimiento por la parte septentrional de una divinidad que carecía de huesos, y que después de haber provisto a la humanidad de tierras fértiles, acabó castigando con hambre a los habitantes por sus malas acciones. Este era Kon, hijo del Sol y procedente del norte (Eeckhout, 2004).

[Kon] había poblado la tierra de hombres y mujeres a quienes proveyó lo necesario para su sustento; empero, enojado por los actos de algunos se dice que volvió la buena tierra en arenales secos y estériles y les quitó la lluvia. Sobrevino entonces Pachakama que desterró a Kon y convirtió a su humanidad en gatos negros, creando a una nueva humanidad (Garrafa, 2014, pp. 244-245).

Sobre ese postremo, son varios los cronistas que cuentan la cataclísmica disputa cósmica entre Kon y Pachacamac por la supremacía religiosa y del mando de las regiones costeras del Pacífico, una pugna que descalabraría el linaje de la deidad solar (Rostworowski, 1993). Pues, rendido y expulsado Kon, Pachacamac no solo reemplazó la anterior humanidad por otra, sino que, además, su ascenso a la cima se visualizó como transición estacionaria que proveería la maduración final de los frutos y el logro de la cosecha (Eeckhout, 2004; Quintanilla, 2020). Así, fueron estos los primeros hombres quienes edificaron un templo para Pachacamac y le dieron su nombre a toda la región. Puesto que, a este le debían la salud, la abundancia y de haber dotado a la tierra de fertilidad (Eeckhout, 2004).

De estos relatos extraídos, más al sur y en las remotas regiones altiplánicas, en una versión recogida en el siglo XVI escrita por Julio César Tello (1880-1947) en referencia al Dios Wira-Kocha, el arqueólogo peruano aclaraba que después de haber terminado la creación y el ordenamiento del mundo, como último acto, “desaparecieron, él y sus acompañantes, por el lado del Océano” (Tello, 1923, citado por Burga, 2005, p. 168). Viracocha, tal como lo relataba Tello, “siguió el camino del Sol” (Sánchez, 2013, p. 20). Es decir, en una dimensión astral y espacial, en cuanto a la posición del Sol en su curso diurno, “que empieza en el oriente o anti, vinculado con la vida o kawsay, y que acaba en el poniente o kunti, agnado por su parte con la muerte o wañuy” (Garrafa, 2014, p. 39). Traducen que, Viracocha, quien era considerado como el creador del mundo y el Dios principal de los incas, había elegido transitar de un lado a otro, preferentemente, irse al lado de la muerte.

En dicha narración, si bien Tello determinaría que Wira-Kocha una vez creado el universo se había ido, y quizás, para nunca más volver. Este relato de huida toma impulso y se amplifica por el mismo Burga (2005, p. 173). Ya que, de acuerdo con el historiador peruano, “en Cajamarca los dioses estatales cusqueños, según las mentalidades colectivas, fueron derrotados, el gran Dios, el supremo ordenador del mundo andino, se esfumó, se ocultó antes de que los españoles llegaran a los Andes [...]”.

Viracocha, padre de los huacas regionales, el más antiguo vinculado a los fenómenos atmosférico y quien había salido de “una laguna en el Qollasuyo (Betanzos 1999 [1551], p. 11) hacia el extremo meridional de la tierra, y [estando] en Tiawanako crea el Sol, la Luna y las estrellas y luego la primera humanidad” (Garrafa, 2014, pp. 244-245). Esta vez, inversamente a la primera anécdota, la dirección recorrida por este “en su labor civilizadora, [marcharía] hacia el oriente, al lago Titicaca, de donde originalmente había surgido” (Burga, 2005, p. 173). Cual fuera la narrativa correcta, en ambos casos el Dios más importante del macrocosmos había desaparecido, es así, que en medio de constelaciones favorables “los españoles llegarían en un periodo de vacío religioso” (Burga, 2005, p. 173).

A esto, si bien Viracocha se había alejado del imperio y de todo aquello creado por su poder. En consecuencia, había provocado un hueco en la vida y en la conciencia de los aborígenes. Espacio en blanco y de vacío anímico que poco tiempo después sería ocupado de manera agresiva por la intromisión del Dios Todopoderoso de



FIGURA 2. Atahualpa, considerado como el hijo del Sol y el último sucesor del Imperio Inca, y del que fue, en su totalidad, devorado por su propio final.

Fuente: House (1964).

occidente y de una suprema orden expurgadora y de procesos evangelizadores de la Iglesia Católica, que, como menciona Gutiérrez (2013, p. 32), este efecto impositivo de un nuevo sistema de valores y creencias compactaría con la vida real de estas comunidades originarias y arcaicas. Dado que, en su recorrido evangelizador “pondrían cruces preferentemente sobre las cumbres de las antiguas huacas, como símbolo de la cristianización de un pueblo” y de reemplazo sobre otro.

Tales fenómenos de posicionamiento severo espiritual cristiano y de desplazamiento del sentimiento e imaginario andino, terminarían por acaparar y perforar la vida en los andes, reconfigurando en los años ulteriores nuevos espacios de disputa y resistencia frente a lo extraño y nuevo de lo eterno.

4. Conclusiones

Hasta este punto, dos pueden ser las ideas rectoras del presente estudio. Primero, en la tentativa de abordar diversas líneas de posición acerca de lo que implicó Dios en las transformaciones mayores y de las propias estructuraciones de una sociedad que ha mantenido inicialmente un fuerte lazo con esta suprema divinidad. Se puede repasar que, de manera más abierta, la idea de Dios y su influencia traspasan no solamente coordenadas sociales, políticas, económicas y religiosas o ideológicas. Sino también, la soberana imposición del nombre de Dios tiene la eventual posibilidad de desbordar todas las unidades espaciales y temporales.

Por tanto, toda vez que exista la duda de un sector, se repetirá la fuerte necesidad de reabrir una y otra vez el antiguo y nunca acabado debate de poder encontrar un punto de inflexión que permita, de una vez por todas, recortar la brecha de esa fluctuación. No obstante, tales réplicas, sin duda, serán diferentes al que se registró antes y después de haber conocido la extraña dimensión de Dios. Debido a que, no solo se ha llegado a una etapa global de altos agotamientos en cada una de estas discusiones, sino que también, no sabemos con toda seguridad si Dios estará o no para sostener toda la existencia o de poder responder a los grandes problemas de la humanidad.

De otro lado, muy fuera de la órbita de Dios. La segunda idea preponderante es la que procede mucho antes de que el cristianismo llegara y provocara el declive de las civilizaciones andinas y de toda su estructura recreada hasta entonces. Este mundo, dentro de sus primeras formaciones se encontraba en constante lucha de poderes sobrevenidos por el enfrentamiento telúrico y cósmico entre divinidades que mostraban su suprema hegemonía frente a otras.

Así, la destitución del poderío en estas regiones implicaba un cambio abrupto de un nuevo orden forjador y una nueva estación temporal de alta fertilidad mientras no se tuviera la intromisión de un ser extraño. A partir de estos pasajes, finalmente,

no podría extrañar que la religión, cual fuese la traza, es, sin lugar a dudas la imagen representativa de cómo iniciaron las cosas del vivir de los pueblos tanto occidentales y no occidentales, y de cómo estos entendieron su mundo bajo ese dominio.

Referencias

- Armstrong, K. (1995). *Una historia de Dios: 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. España: Paidós Ibérica.
- Burga, M. (2005). *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: Fondo Editorial.
- 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.
- Canaza-Choque, F. A. (2019). De la educación ambiental al desarrollo sostenible: desafíos y tensiones en los tiempos del cambio climático. *Revista de Ciencias Sociales*, (165), 155-172.
- Canaza-Choque, F. A. (2020). Mariátegui y la agonía de los dioses. Entre encuentros, presagios y desgracias futuras en el panteón andino. *Acta Herediana*, 63(2), 135-151.
- Canaza-Choque, F. A. (2021). Problemas en el Sur: Puno en los procesos de transformación del Capitalismo Global. *Pensamiento Crítico*, 26(2), 29-77.
- Canaza-Choque, F. A., Escobar-Mamani, F., y Huanca-Arohuanca, J. W. (2021). Reconocer a la bestia: Percepción de peligro climático en estudiantes de educación secundaria. *Revista de Ciencias Sociales*, 27(2), 417-434.
- Canaza-Choque, F. A., y Huanca-Arohuanca, J. W. (2020). Disputas por el oro azul: gobernanza hídrica y salud pública. *Revista de Salud Pública*, 21(5), 1-7.
- Canaza-Choque, F. A., Supo, F., Ruelas, D., y Yabar, P. S. (2020). El regreso del Puma Indomable. Neoliberalismo y las luchas sociales desde la Escuela Pública en el Sur del Perú. *Revista Conrado*, 16(74), 154-161.
- Dawkins, R. (2007). *El espejismo de Dios*. Madrid: Espasa.
- Eeckhout, P. (2004). Relatos míticos y prácticas rituales en Pachacamac. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 33 (1), 1-54.
- Espinoza, T. O. (2014). La comunicación del hombre andino con sus huacas según el manuscrito de Huarochiri y la represión a esta tradición mediante el edicto contra la idolatría. *Runa Yachachiy*, 1-13.
- Filippi, S. (2006). Heidegger, la metafísica y el pensamiento posmoderno. *Enfoques*, 18(1-2), 51-90.
- Garrafa, R. S. (2014). *Apus de los Cuatro Suyos: construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Lima: IEP.

- Grillo, E. (1991). La religiosidad en las culturas andina y occidental moderna. *Cultura andina agrocéntrica*. Lima: PRATEC.
- Gutiérrez, B. (2013). Evangelización colonial y religiosidad andina. *Cultura, Ciencia y Tecnología*, (4), 29-38.
- Hawking, S. W. (1992). *Historia del tiempo: del Big Bang a los agujeros negros*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. España: Alianza Editorial.
- Hocquenghem, A. M. (2011). Ñamsapa y su teniente. *Arqueología y Sociedad*, (23), 239-252.
- House, J. B. (1964). *Atahualpa. El Hijo del Sol*. Buenos Aires: Ediciones Selectas.
- Justo, M. P. (2015). *Organización temporal de la mitología inscrita en el Manuscrito de Huarochirí*. [Tesis de Licenciatura]. PUCP.
- Küng, H. (1979). *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad.
- Monge, E. V. (2011). Los mitos y las tradiciones de Huarochirí durante el siglo XVII. *Investigaciones Sociales*, 15(26), 159-173.
- Nietzsche, F. (1882). *La gaya ciencia*. São Paulo: Hemus.
- Pais, A., y Tombesi, C. (10 de septiembre de 2021). 11-S: los 149 minutos de caos y terror que cambiaron el mundo. *BBC News Mundo*. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/resources/idt-b7a00a0b-9386-4fae-84b7-9c3e9f39d8ff>
- Peña, Á. (2010). *¿Europa sin cristo?* Lima: Librería Espiritual.
- Quezada, Ó. (2008). Vectores fóricos y dimensiones tensivas en el Manuscrito de Huarochirí. *Tópicos del Seminario*, (20), 71-111.
- Quintanilla, C. (2020). La cuaternidad de los estilos de aprendizaje y el código Phisca-tawa en el sistema educativo inca. *Educación*, 29(57), 186-207.
- Rostworowski, M. (1993). Origen religioso de los dibujos y rayas de Nasca. *Journal de la Société des Américanistes*, (79), 189-202.
- Rostworowski, M. (2007). *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: IEP.
- Sánchez, R. A. (2013). Los dioses navegantes de América prehispánica. *Ensayos del Museo Antropológico de la Cultura Andina*, 1-41.
- Smith, H. (2011). *Las religiones del mundo*. Barcelona: Kairos.
- Sputnik Mundo. (17 de noviembre de 2018). Jesús, como nunca lo has visto. *Sputnik Mundo*. Recuperado de <https://mundo.sputniknews.com/20181114/jesucristo-imagen-cara-shivta-1083425370.html>
- Tamayo, J. J. (2005). Modernidad, secularización y crisis de Dios. *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, (16), 113-121.
- Thomas, L.-V. (1983). *Antropología de la muerte*. México: FCE.