

El tema de la religión prehispánica en la nueva historiografía peruana: en torno a *El dios creador andino*

Liliana Regalado de Hurtado
Pontificia Universidad Católica del Perú

Las ideas planteadas por Franklin Pease acerca de la religión prehispánica en los Andes, en su libro *El dios creador andino* (Pease 1973), reflejan la temprana maduración de su pensamiento con respecto a un asunto que consideró fundamental para el mejor entendimiento del mundo andino y de la historia misma del Tawantinsuyu, desde la perspectiva de una nueva forma de entender y trabajar no solo lo andino en nuestra historia sino todo el curso de la historia peruana.

Si bien ese libro fue publicado en 1973, y se construyó sobre la base de la ponencia que había presentado en el XII Congreso de la Asociación Internacional para el estudio de la Historia de las Religiones, celebrado en Estocolmo en 1970, otros trabajos suyos anteriores resultaron significativos, tales como "Nota sobre la unificación del culto solar entre los incas" (Pease 1966), "En torno al culto solar incaico" (Pease 1967a), "Cosmovisión andina" (Pease 1968a), "Religión andina en Francisco de Ávila" (Pease 1969c), pero fundamentalmente *Los últimos incas del Cuzco* (Pease 1972) y el tratamiento del tema acerca del mito de origen cuzqueño y la creación solar, hecho en el capítulo II del libro, y que había sido publicado originalmente en la revista *Amaru*, en 1968 (Pease 1968b).¹ El libro concluye con un apén-

¹ Estos textos fueron mencionados por Pease en *El dios creador andino*, pero la temática de la religión andina fue abordada por él con anterior-

dice en donde recoge varias versiones míticas, incluidas las que se referían al mito de Inkarrí, lo que sin duda fue la base de una publicación posterior bajo el título de *El pensamiento mítico*.

Sin embargo, para hablar de *El dios creador andino* y la contribución que Franklin Pease hizo a la historiografía peruana y andina a través de él, debemos tomar en cuenta en primer lugar que, más o menos desde 1920, se redescubre intelectualmente en el Perú la "cultura andina" y se estudian sus bases sociales y culturales, en especial la religión, tal como lo hicieron Hildebrando Castro Pozo en 1924, con *Nuestra comunidad indígena*; Luis E. Valcárcel, en 1925, con *Del ayllu al imperio*; o el arqueólogo Julio César Tello, en 1923, con su *Wira-Kocha*, donde analizó mitos y representaciones iconográficas, al estudiar un aspecto particular de la religión andina prehispánica. A fines de la década de los cuarenta, la antropología había prendido bien en nuestro medio académico, y ello resultará fundamental para el desarrollo de toda una producción historiográfica que toca, desde entonces, con mayor insistencia los temas andinos. Están para demostrarlo nuevas obras de los ya mencionados Luis E. Valcárcel, con *Etnohistoria del Perú antiguo*, en dos volúmenes editados entre 1943 y 1949, y Castro Pozo, con *El yanaconaje en las haciendas piuranas*, publicado en 1947.

A partir de los setenta se introducen nuevos tópicos; las cuestiones sociales —y no solo la economía— concitan el interés de los historiadores: los campesinos, las mentalidades, nuevos análisis sobre las instituciones, entre otros. No olvidemos que estos historiadores escriben durante la época del gobierno militar y, además del basamento teórico manejado por cada uno de ellos, ejerció notable influencia en la elección de sus temas el momento político que se vivía en nuestro país. Así, pues, un conjunto amplio de historiadores de distintas genera-

ridad en varios artículos como: "Cuatro edades pre-incas" (1959), "El mestizaje religioso y Santa Cruz Pachacuti" (1965), "Simbolismo de centro en el Inca Garcilaso" (1969a) o "El mito de Manco Cápac y la confederación cuzqueña" (1969b), además de su tesis de bachillerato "La causa religiosa de la guerra Cuzco-Quito", que dio lugar a su libro *Los últimos incas del Cuzco*.

ciones, aplicando diferentes perspectivas de análisis, coincidirán, a partir de 1970, en un tema común: "el mundo andino". Se desarrollaron así muchas monografías y obras más extensas que se referían a esa temática, desde la historia prehispánica hasta la contemporánea. En general, esta nueva historiografía peruana emprendió la revisión de las fuentes tradicionales, el empleo de nuevos métodos de trabajo —como el etnohistórico— y una visión crítica de los trabajos precedentes.

En la introducción de *El dios creador andino*, como era de esperarse de un estudioso —erudito pero sobre todo analítico— de la historia andina, Pease estableció las líneas directrices de sus propuestas, que lo llevaron a colmar aquel libro de numerosas ideas originales, no solo en lo referente a la religión andina prehispánica, sino también a la organización y política en los Andes.

La religión incaica es tratada por Pease de una forma nueva y científica pues plantea con claridad que:

Si a los cronistas y a los extirpadores de las "idolatrías" de los siglos dieciséis y diecisiete, puede disculparse el carácter que otorgaron a la religión andina, en aras de su afán evangelizador hoy es inexcusable comprenderla también como una suma de conocimientos y experiencia de siglos, manifestada en fórmulas, ritos e incluso en los mitos que dan cuenta del pasado o plantean la esperanza en un futuro andino. (Pease 1973: 9)²

Su propuesta sobre la religión en los Andes implica inaugurar una visión científica a la vez que imaginativa sobre el mundo andino. En el primer caso, debido a su compulsión exhaustiva de archivos y bibliografía y, en el segundo, porque supo utilizar el método propuesto con anterioridad por Luis E. Valcárcel, y generó muy rápidamente una "escuela" con la llamada etnohistoria —que cultivó en las aulas de la Pontificia Universidad Católica del Perú—, además de emplear para el

² La dura crítica que hace a la historiografía tradicional con respecto al tratamiento del tema no le impide valorar trabajos precursores de diversos autores peruanos y extranjeros (véase n. 1, pp. 11-12 *infra*).

análisis nuevas categorías de interpretación gracias a sus lecturas de los trabajos de Eliade, Vansina, Van der Leeuw y otros autores.

Porque el mundo religioso englobaba entonces lo que concernía a la experiencia y al conocimiento, a su transmisión y acrecentamiento, a la vivencia de la realidad y a su enseñanza, además de lo que podía entenderse por puramente divino, difícilmente desligable de lo humano para el hombre tradicional. (Pease 1973: 9)

En este sentido, a partir de Pease resultó harto frecuente en la historiografía andina la referencia a la tradición oral como fuente insoslayable para el análisis histórico. En efecto, no se trataba de la anterior forma de "reconstruir" el pasado sino de comprenderlo, a la manera propuesta por la propia Escuela de los *Annales*, por ejemplo, pero recogiendo también los aportes de una antropología que poco tiempo atrás se había desarrollado según la perspectiva de Malinowski.³ Colocó a la religión prehispánica al centro de sus estudios sobre el mundo andino, considerando que lo religioso resultaba clave para la comprensión de lo social, a la vez que realizaba una implacable crítica a la manera tradicional de estudiarla, junto con el resto de la historia andina.

La ausencia de información real y al alcance del estudioso y del lector interesado, sigue siendo problema fundamental. Aún en los manuales al uso, el tema religioso es tratado como secundario gracias al desconocimiento generalizado sobre la religión andina. Ha sido costumbre repetir los mismos lugares comunes iniciados por los cronistas y presentados tantas veces en libros especializados. (Pease 1973: 8-9)

Ese carácter sustantivo otorgado a lo religioso se adhiere a la consideración de que el asunto del dios creador resulta ser el asidero más seguro para la comprensión del hecho religioso,

³ En este sentido, resultó en extremo importante el contacto estrecho de Pease con John Murra y María Rostworowski, quien, hacia los setenta, trabajaba cerca de este distinguido antropólogo.

considerándolo además relacionado con la estructuración de la sociedad y las formas de gobierno (Pease 1973: 9).⁴

Destaca también en *El dios creador andino* la madurez de Pease con respecto al tratamiento de las crónicas, y su propuesta de empleo de la tradición oral. De ambas fuentes recoge las evidencias que le permiten plantear las transformaciones de los argumentos míticos referidos a la divinidad creadora de los Andes, en particular, a partir de la existencia del Tawantinsuyu (Pease 1973: 12-13).

En lo que se refiere al trabajo con las crónicas, sobresale el hecho de que señala con bastante soltura las concordancias y diferencias entre las mismas o el establecimiento de las diversas versiones de un mismo texto. Asimismo, realiza un análisis minucioso de las variantes de los relatos míticos, enfatizando la distinción a partir de criterios como el lugar donde se recogieron los testimonios, las dificultades culturales y lingüísticas que debieron enfrentar sus autores para recoger las evidencias y sus propias actitudes frente al mundo andino (Pease 1973: 13), lo que demuestra cómo, desde entonces, Pease tenía una clara percepción acerca del empleo adecuado de dichas fuentes, de su análisis minucioso y de esa lectura entre líneas habitual en su trabajo que, además, caracterizó su propuesta referida a una metodología diferente para construir una nueva historia andina. Ello quedó plasmado completamente más tarde en su libro *Las crónicas y los Andes*, texto que se constituyó, desde su aparición en 1995, en un clásico de la historiografía peruana.

1. Los pasos adelante en el camino de la nueva historia andina. Ideas originales de Franklin Pease

1.1. Sobre la religión prehispánica

Si bien, en general, *El dios creador andino* es un libro que en su integridad propone una manera novedosa de entender el

⁴ He de recordar cómo, frente a sus alumnos de entonces, Franklin Pease insistía con vehemencia en el carácter capital de la religión como clave para entender el universo cultural y social andino.

mundo andino prehispánico y en particular sus aspectos religiosos y, además, se proyecta hacia la mejor comprensión del pensamiento del hombre del Ande desde la época del Tawantinsuyu en adelante, es posible resaltar algunas ideas capitales y, por cierto, originales que se constituyeron en verdaderas herramientas de análisis en el quehacer de los historiadores que desde entonces se ocuparon de la historia andina. Estableciendo un ordenamiento de estos planteamientos en el orden en el que fueron expuestos en el libro que estamos analizando, señalemos algunos de ellos:

- a) Refiriéndose a los incas y su organización admite que no se puede discutir el carácter integrador de su política, su eficacia administrativa y la habilidad para adoptar técnicas y recursos desarrollados fuera del Cuzco. A partir de estas convicciones, indica que:

Puede pensarse incluso que cada uno de los últimos inkas conocidos (tal vez los únicos que tuvieron existencia real e "histórica"), formó su propio imperio, modificando su organización y su sistema de poder, a base de una fructífera síntesis de criterios generalizados en los Andes, con los aportes especializados de cada nueva zona incorporada a su dominio. (Pease 1973: 26)

- b) Al analizar el Taqui Onqoy, movimiento nativista del año 1565, que no incluyó al sol entre las divinidades que debían enfrentar al dios de los cristianos pues había sido vencido junto con el inca en Cajamarca, advierte que ello no debía significar necesariamente "que otros cultos solares hubieran funcionado en el área andina al margen del cuzqueño, que era el único activamente vinculado a una estructura política de poder" (Pease 1973: 27).
- c) Uno de los puntos centrales de su visión acerca de la divinidad creadora andina es la identificación de Wiracocha con Pachacámac, al admitir que la relación entre ambas divinidades —establecida por el Inca Garcilaso y otros cronistas— resultaba correcta, dado que, a la luz del análisis de la memoria oral, tuvo Pease la convicción de que se trataba de un mismo modelo de divinidad (Pease 1973: 34). Además, con-

siderando la dualidad como una de las categorías del pensamiento andino, consideraba la posibilidad de

que ambos nombres de la divinidad creadora, indicaran además la oposición entre los mundos de la costa y de la sierra, desde que hay que precisar la importancia celeste de Wiracocna, al mismo tiempo que la calidad *clónica* de Pachacamac. (Pease 1973: 34)

- d) En 1967 había señalado que, de las informaciones elaboradas a partir de los exitosos procedimientos de la llamada extirpación de las idolatrías de comienzos del siglo XVII, se desprendería el hecho de que no quedaba huella de la vigencia del culto solar incaico y, en 1973, agregó que las distintas versiones del mito de Manco Cápac que explicaban el origen de los incas, relacionadas con el culto solar, daban pie a una interpretación diferente (Pease 1973: 43), para concluir, en las páginas siguientes del libro, que hubo en los Andes un proceso de "solarización" de la tradición oral, ya que, en realidad, Manco Cápac y Mama Ocllo serían más bien "la pareja triunfadora de un proceso de selección, o la última de cuatro edades del mundo" (Pease 1973: 51 y 54). Esta idea se completa con otras no menos importantes, en el sentido de que la imposición del culto solar funcionó por encima y al margen de los cultos locales, de manera tal que ni en el mismo Cuzco se desplazó totalmente el culto a Wiracocha, además de señalar que

Desde el Cuzco se inicia entonces una expedición religiosa al mismo tiempo que la del Tawantinsuyu. Las expediciones relatadas en las crónicas, y realizadas hacia el Chinchaysuyu y al Collasuyu, fueron seguidas por la necesaria implantación, que no divulgación, del nuevo culto estatal. (Pease 1973: 63-64)

- e) Dice que el culto solar tuvo un carácter básicamente elitista y estuvo ligado al creciente poder político del inca que marcó su identificación con el sol (Pease 1973: 66).
- f) Si para plantear la idea anterior se basó en un análisis minucioso y compulsado de las crónicas, ahora, apoyándose en una conclusión de Carlos Aranibar (elaborada en 1964),

quien señalaba la existencia de una dualidad rival conformada por Wiracocha/Pachacuti, indica que “el caos anterior a la nueva fundación del Cuzco por Pachacuti, puede ser atribuido a Wiracocha (en realidad a la lucha entre ambos). Wiracocha sería entonces el dios vencido en la guerra con los Chanka y el Sol reconquista el Cuzco, siendo el inca Pachacuti quien instaura un nuevo cosmos” (Pease 1973: 53).

- g) No solo insiste en su crítica al empleo de categorías occidentales para entender las instituciones y el funcionamiento de la sociedad andina prehispánica, como ya lo había hecho en 1972 al referirse al asunto de la primogenitura y legitimidad de Huáscar o Atahualpa, sino que avanza señalando que:

La función de la Coya habría que entenderla más como una cuestión ritual, relacionada con la repetición de la pareja primordial en los ritos agrarios de la renovación anual, y no como una “reina” de carácter acusadamente occidental. Su presencia no solo no impedía la existencia legal de otras esposas, ya que no hay “concubinato” en una sociedad que admite la poligamia (no solo en la clase dirigente y urbana del Cuzco, como lo demuestran claramente las informaciones sobre señores locales o *Kuraq*) sino que no es determinante en el caso de la sucesión, ya que el heredero no es el hijo “mayor” de la pareja oficial, sino otro cualquiera designado por el gobernante o impuesto por un grupo, que llegaba al poder a través de un rito de iniciación. (Pease 1973: 59-60)

- h) Basado en la idea de que no se puede considerar a las *panaqa* como sucesiva creación de cada gobernante de las “dinastías” mencionadas por las crónicas, acepta la idea de que eran simultáneas (Pease 1973: 60). Lo cual significaba un cambio bastante significativo en la forma de entender la estructura organizativa de los incas.⁵

⁵ No debe olvidarse que, por esa época, Pease era un buen lector de Levi Strauss y su estructuralismo. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que esa propuesta fue considerada con gran prudencia por él y supo tomar la distancia adecuada, como para que no fuese otra cosa sino una herramienta más de análisis, entre otras.

- i) Resalta, al analizar las versiones del mito de Wiracocha recogidas por los cronistas, el prestigio conferido al norte dentro de lo que podemos llamar la “geografía sagrada”, lo mismo que la categoría de dualidad de la cosmovisión andina (Pease 1973: 16-17).

1.2. *La proyección al mundo colonial*

- a) La publicación de *El dios creador andino* estuvo precedida, con escasa diferencia de tiempo, por la aparición de *Ideología mesiánica del mundo andino*, bajo la responsabilidad de Juan Ossio, quien actuó como compilador (de hecho ambos textos corresponden al año 1973);⁶ por eso, no llama la atención que Pease considere que, desde el movimiento del Taqui Onqoy hasta los mitos contemporáneos de Inkarrí, se encuentre

una serie de movimientos indígenas que manifiestan su rechazo a lo europeo y que, ya sea en forma de abierta rebelión armada o como movimientos religiosos de libertad y salvación, configuran una real “visión de los vencidos”, en la cual descubriremos una imagen ahistórica (¿progresivamente ahistórica?) del impacto que la invasión europea causara en los Andes. (Pease 1973: 69)

Como otros autores de la época, Pease tuvo interés en los movimientos indígenas; en este caso, en su expresión no armada, y vio de manera diferente a la conquista y colonización, refiriéndose a la primera como a la *invasión europea*.⁷

⁶ Ossio es un antropólogo de la generación de Franklin Pease y, de hecho, trabajaron juntos permanentemente en el Instituto Riva-Agüero, inicialmente, y luego en diversos proyectos y actividades comunes, además de cultivar una estrecha y larga amistad.

⁷ Era la época del gobierno de la dictadura militar en el Perú y el régimen tomó como bandera a Túpac Amaru y su movimiento. Asimismo, José Gabriel Condorcanqui y Micaela Bastidas se convirtieron en íconos políticos. Algo similar sucedió con el mito de Inkarrí, cuyo nombre se utilizó para señalar inclusive a las ferias artesanales y folclóricas organizadas por el gobierno.

De aquí que veamos al entonces ya importante historiador Pease, dejarse ganar, en la segunda parte del texto que analizamos, por el tema de la resistencia indígena a raíz justamente de su análisis de la religión. De manera tal que señala enfáticamente:

Ha sido un lugar común el aceptar la progresiva decadencia de los inkas aislados en Vilcabamba, al mismo tiempo que se ha dicho muchas veces que la población andina aceptó fácilmente la dominación. La todavía precaria información que se tiene sobre el Taqui Onqoy obliga a cambiar de perspectiva desde el momento en que lo que se logra descubrir del movimiento denuncia una participación intensiva de la población. (Pease 1973: 73)

- b) A partir del hecho de que los seguidores del Taqui Onqoy apelen a las divinidades locales y no al sol, nos advierte que tal situación ofrece “la imagen de la continuidad de lo andino —no de lo incaico— coexistente con la desaparición de la imagen del dios creador de las tierras altas”. Hay que llamar la atención sobre esta idea de continuidad de lo andino que fue bastante desarrollada posteriormente por Pease, sobre todo en 1978.⁸
- c) Además propone una explicación de la conquista desde una óptica religiosa y una cosmovisión particularmente andinas:

la invasión europea produjo realmente una “inversión” del mundo, convirtiéndose el antiguo cosmos superficial y habitado por los hombres, sacralizado por la persona del Inka y relacionado con el mundo celeste y perfecto de los dioses, en un caos aislado del mundo de arriba, que estaba ocupado ahora por una divinidad no andina, que introducía en consecuencia un orden también sagrado, pero extraño, válido para los europeos e inválido para los indios. (Pease 1973: 75)

- d) Al plantear que la continuidad de lo andino no significa la persistencia de lo incaico se pregunta: ¿hasta dónde se puede entender una continuidad entre el Tawantinsuyu y el Ta-

⁸ Tanto en su discurso de incorporación a la Academia Nacional de la Historia cuanto en *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*.

qui Onqoy? ¿El Inca podría ser identificado solamente con el Tawantinsuyu? La respuesta que ofrece a ambas interrogantes es negativa, y agrega que el Inca es una categoría andina incorporada y aprovechada por el Tawantinsuyu y muy anterior a ese estado (Pease 1973: 81).

A partir del recuento que hemos realizado puede observarse la dimensión del aporte de Pease a la historiografía andina y, en este caso, al tema del pensamiento y la religión tanto en el período prehispánico como en el colonial. Abordemos ahora ciertas cuestiones con el ánimo de revisar algunos planteamientos, ubicándolos en la época y en el contexto de su elaboración.⁹

2. En honor al maestro. Algunas cuestiones que discutir¹⁰

Puede entenderse, tomando en consideración la propia argumentación de Pease, que existe un dios que crea una sociedad (la organiza) y que ese, efectivamente, resulta un modelo andino de divinidad. En cambio, creo que sí es posible considerar, por lo menos como hipótesis de trabajo, que la imagen de un dios creador parece tener claros tintes cristianos. En efecto, Wiracocha aparece en las crónicas cuzqueñas —conforme lo cita Pease— creando primordialmente el cielo, la tierra y una generación de hombres; tras la caída de esta primera humanidad surge otra nueva, modelada también por el propio dios y, junto con ella, Wiracocha crea la luz.

⁹ Enrique Urbano planteó siempre ideas contrarias a las señaladas por Pease; particularmente, discutió la noción de un dios creador andino considerando que se trataba de una imagen proyectada por los españoles, lo mismo que manifestó su desacuerdo en la idea de la "solarización" de la tradición oral. Su argumentación —que debió haber sido lo bastante sugerente como para provocar una fructífera polémica entre ambos autores— quedó constantemente deslegitimada por cuanto Urbano colocó el debate en un plano distinto, al hacer empleo de formas y observaciones nada académicas.

¹⁰ En este acápite discutiré algunos planteamientos de Pease, en homenaje al maestro, quien trató siempre de enseñarnos a cuestionar tanto las fuentes cuanto la historiografía, y en recuerdo de su amistad, caracterizada por un afecto que nunca eliminó la discusión de los temas que nos apasionaban, en el entendimiento de que ello era una forma permanente de docencia y crecimiento.

Esta parte del argumento mítico, tal como nos lo dieron a conocer los cronistas, da la impresión más bien de estar fuertemente marcada por las nociones propias del cristianismo; en cambio, la segunda parte del relato sí muestra a una divinidad generando un orden social:

En el Cuzco Wiraqocha "hizo un señor, al cual puso por nombre Acaviza, y puso por nombre ansimesmo a este sitio, Cuzco". Después de esto, dejando ordenado el mundo, la divinidad se dirigió siempre hacia el norte, y luego hacia el oeste hasta llegar al mar, donde se introdujo con sus ayudantes, pues todos podían caminar sobre el agua. (Pease 1973: 15)

Más adelante, Pease llamó la atención sobre el hecho de que Cieza, Molina y Sarmiento mencionan en el relato mítico la imagen del diluvio y, en cambio, Betanzos no lo hace (Pease 1973: 16). La razón puede haber sido justamente porque Betanzos se ciñe mucho más que los otros, para este caso, a un relato "más andino", ya que la idea de un diluvio, como sabemos, forma parte de la tradición difundida por el cristianismo.

Respecto de las nociones de *caos* y *cosmos*, propias de una concepción cíclica del tiempo de sociedades tradicionales como la andina prehispánica, evidentemente no hay nada que discutir. Sin embargo, asalta la duda en lo que se refiere a las cuatro edades que, sin que se descarte del todo que la idea resultaba propia de la manera como los hombres del Ande entendían la realidad, también puede especularse que haya provenido de viejas tradiciones conocidas en la mitología occidental y reflejadas en las crónicas.

Otra cuestión puede ser la relacionada con la condición "celeste" y de "deus otiosus" que adquiere Wiracocha (Pease 1973: 12 y 24) y que nos recuerda mucho también a la imagen del Dios cristiano, el cual, luego de completada su creación "el séptimo día descansó". Debe recordarse en este punto que, si bien la mitología señala que Wiracocha efectivamente se aleja de lo creado, se pierde en el mar, al otro lado del mundo conocido. Dios lejano pero no celeste.

Pease afirmó que "también en los Andes, la palabra es creadora. Wiracocha crea a través de ella" (Pease 1973: 23). En

efecto, esta característica de Wiracocha es similar a la divinidad cristiana, pues el Padre Eterno del Génesis dice por ejemplo "hágase la luz" y crea con la fuerza de su palabra. Da la impresión de que la habitual conducta de los dirigentes andinos de convocar a través de señales y verbalizaciones directas, que de hecho debía reflejarse en los argumentos míticos, resulta bien acogida por los cronistas, debido a esta semejanza entre el proceder de la divinidad andina y cristiana. Otra semejanza entre el dios andino y cristiano es su ubicuidad.

3. Las influencias

Hemos mencionado intereses comunes de Pease con los miembros de su generación y citábamos el caso de Juan Ossio; debemos añadir a Luis Millones, quien aparece citado en el libro, lo mismo que Fernando Fuenzalida. En los tres casos estamos hablando de personas dedicadas a la antropología. Ello no llama la atención, entre otras razones por el hecho de que entonces Franklin Pease ya cultivaba el método etnohistórico, marcado —como sabemos— por esa alianza entre historia, antropología y etnología. Ese contacto interdisciplinario era personal, pues institucionalmente Historia y Antropología en nuestra Universidad se desenvolvían académicamente separadas. También debe mencionarse el vínculo de Franklin Pease con estudiosos de su generación que trabajaban en el interior de nuestro país; tal el caso de Jorge Flores Ochoa.

Decididamente fue Onorio Ferrero —su maestro y director de tesis en la Pontificia Universidad Católica— quien ejerció notable influencia en la obra de Pease, particularmente en lo concerniente a temas religiosos. A través de él accede a la lectura de Mircea Eliade y otros autores. Y si bien se apoya en Campbell, Dumezil, Guenon, Vansina, Zuidema o Van der Leew, lo más destacable es su contacto con José María Arguedas, John Murra, María Rostworowski, John Rowe y Pierre Duviols. De otro lado, la lectura de los trabajos de Luis E. Valcárcel y de Raúl Porras resultará capital para su reflexión inicial sobre las crónicas, la idea integradora de los diferentes aspectos de la cultura andina y el fenómeno religioso.

Esta sería una parte del “nosotros” académico de Pease, en el sentido de las influencias que se pueden percibir en su trabajo acerca del dios creador andino. La otra corresponde a la manera cómo, y sobre quiénes, el trabajo de Pease ejerció influencia, pero ese es un asunto que tendrá que abordarse en otra oportunidad. Bastará, para describir su labor como maestro, tomar las palabras de Marguerite Yourcenar:

[...] alguien que nos apoye, nos aliente, a veces que nos opongamos algo; alguien que comparta con nosotros, con igual fervor, los goces del arte y de la vida, sus tareas siempre pesadas, jamás fáciles; alguien que no sea ni nuestra sombra, ni nuestro reflejo, ni siquiera nuestro complemento, sino alguien por sí mismo, alguien que nos deje en completa libertad y que nos obligue, sin embargo, a ser plenamente lo que somos.

Bibliografía

- ARANÍBAR, Carlos
 1964 *Pachacutec*. Lima: Biblioteca Hombres del Perú. Primera Serie, vol. II.
- CASTRO POZO, Hildebrando
 1924 *Nuestra comunidad indígena*. Lima: El Lucero.
- 1947 *El yanaconaje en las haciendas piuranas*. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad.
- OSSIO, Juan M. (comp.)
 1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor
- PEASE G.Y., Franklin
 1959 “Cuatro edades pre-incas”. *Areté*. 2: 66-68. Lima.
- 1965 “El mestizaje religioso y Santa Cruz Pachacuti”. *Revista Histórica*. 28: 125-131. Lima.
- 1966 “Nota sobre la unificación del culto solar entre los incas”. *Scientia et Praxis*. 2. Lima.
- 1967a “En torno al culto solar incaico”. *Humanidades*. 1: 109-141. Lima.

- 1967b "Culto solar y cosmovisión andina. Introducción a la religión incaica". Tesis doctoral. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1968a "Cosmovisión andina". *Humanidades*. 2: 171-199. Lima.
- 1968b "El mito de origen cuzqueño y la creación solar". *Amaru Revista de Artes y Ciencias*. 8: 67-70. Lima.
- 1969a "Simbolismo de centro en el Inca Garcilaso". En *Mesa Redonda de Ciencias Prehistóricas y Antropológicas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, 205-211.
- 1969b "El mito de Manco Cápac y la confederación cuzqueña". *Boletín del Seminario de Arqueología*. 2: 82-90. Lima.
- 1969c "Religión andina en Francisco de Ávila". *Revista del Museo Nacional*. 35. Lima.
- 1972 *Los últimos incas del Cuzco*. Lima: P.L. Villanueva.
- 1973 *El dios creador andino*. Lima: Mosca Azul.
- 1978 *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1982 *El pensamiento mítico*. Lima: Mosca Azul.
- 1995 *Las crónicas y los Andes*. Lima: Pontificia Universidad del Perú- Instituto Riva-Agüero-Fondo de Cultura Económica.
- TELLO, Julio César
1923 *Wira-Kocha*. Lima.
- URBANO, Henrique
1981 *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- VALCÁRCEL, Luis E.
1925 *Del ayllu al imperio*. Lima: Garcilaso.
- 1959 *Etnohistoria del Perú antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Patronato del Libro Universitario.