



Revista
DISENSO

Año III | N° 3 | Agosto del 2020 | Arequipa-Perú

EL BICENTENARIO DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ Y NUESTRA AMÉRICA



BARRO PENSATIVO

CENTRO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES
EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

SOMOS BARRO PENSATIVO

Venimos de la tierra y a ella regresamos al morir. El barro es el origen de todo, es la tierra y el agua, el *ἀρχή* (*arjé*), el principio de todas las cosas. Este es el mensaje del poeta griego Empédocles de Agrigento. No se le oponen la *Iliada* de Homero ni el *Génesis* de Moisés. El hombre en la Biblia es creado a partir del barro como materia primigenia. Somos barro, barro pensante y actuante.

Mente brillante fue en el Perú Gamaliel Churata. Jehová —dice— crea al hombre a partir del barro; Wirakocha en cambio hace a los hombres de piedra. Su maestro, el Amauta Mariátegui, puede darle la razón: El hombre andino porta en su rostro semblante de piedra, el enigma del Tawantinsuyo hay que buscarlo en la piedra. Bajo este concepto, sin embargo, la piedra no es frío maniquí sino testimonio de robusta vitalidad; el hueso sin el cual la carne cae amorfa e indisciplinada.

Pero la piedra, ni mucho menos, es actor ausente en el relato cristiano. El pionero de la iglesia es precisamente una piedra: Pedro, cimiento de la nueva fe, cemento de la nueva promesa. Sin piedra no existen ni Machu Picchu, ni Jerusalén, ni Atenas. Sin Edad de piedra no hay ni civilización ni historia. *El Pensador*, la famosa escultura de Rodin, máxima representación de todo pensador occidental, simula ser un hombre de piedra. La gárgola de piedra del mausoleo de Charles Baudelaire, padre de la poesía moderna, es también un hombre pensando, cual Vallejo, puño a la mejilla.

Al igual que el griego y el hebreo, el hombre precolombino se sabe hijo de la tierra - y la tierra en el sentido más fértil del vocablo, la tierra en tanto madre que nos engendra como fruto. Y este planeta no se llama Aire ni Agua, tampoco Fuego, se llama Tierra. Como nuestros parientes anfibios, el hombre sale del Lago, pero se asienta en tierra firme. La fortaleza incaica es el templo de piedra, pero el barroco andino es el templo de barro, el adobe. Y el barroco mestizo es el sello de la identidad latinoamericana, como nos enseñó Bolívar Echeverría. Como la piedra, la montaña es protagonista predilecto de la mitología indígena. Alma tienen los cerros, alma tienen las piedras.

REVISTA DISENSO
EL BICENTENARIO DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ
Y NUESTRA AMÉRICA

REVISTA DISENSO
EL BICENTENARIO DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ
Y NUESTRA AMÉRICA

HELARD AÑAMURO
(Editor)



BARRO PENSATIVO

CENTRO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES
EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Editorial Disenso
Arequipa/Perú
2020

DISENSO

Año III | N° 3 | Agosto del 2020 | Arequipa–Perú

Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones
en Humanidades y Ciencias Sociales

Hecho el depósito legal
en la Biblioteca Nacional del Perú: 2015–17823

Corrección de textos, diagramación,
diseño de carátula y cuidado de
edición: Helard Fredy Añamuro Chambi

Imagen de portada y contraportada: Juan Carlos Añamuro Chambi

Selvático: Dibujo al carbón (2018) 60x40cm

Refracción: Témpera sobre cartulina (2020) 40x70cm

*Prohibida la reproducción total o parcial del contenido y de las características
gráficas de esta revista por cualquier medio sin permiso de los editores.*

Revista Disenso – Bicentenario de la República del Perú
y nuestra América

Año III | N° 3 | Agosto del 2020 | Arequipa–Perú

Autor–Editor:

Helard Fredy Añamuro Chambi

La Campaña Ñ-5, I Sector, Socabaya – Arequipa

1ª. Edición – Agosto 2020

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del
Perú 2015-17823

Se terminó de imprimir en agosto del 2020 en:

Talleres Full Copy

Calle Universidad 405, Urb. La Negrita – Arequipa

CONSEJO DIRECTIVO

DIRECTOR: **Jaime Araujo Frías** | dirbarropensativo@gmail.com

Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales

EDITOR EN JEFE I: **Helard Fredy Añamuro**

Chambi | barropensativocei@gmail.com

Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales

EDITOR EN JEFE II: **Alonso Emilio Castillo Flores** |

barropensativocei@gmail.com

Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales

CONSEJO EDITORIAL

Ayrton Armando Trelles Castro

Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales

Alexander Luna Nieto

Fundación Universitaria de Popayán, Colombia

Benjamín David Huisa Cruz

Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales

Joel Williams Rojas Huaynates

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

John Michael Montalvo Romero

Barro Pensativo. Centro de Estudios e Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales

Lizbeth Arpi Dianderas

Universidad Nacional de San Agustín, Perú

Rocío Roxana Trujillo Solís

Pontificia Universidad Católica, Perú.

Segundo Montoya Huamani

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

COMITÉ CONSULTIVO INTERNACIONAL

Juan Francisco Villarreal

Universidad de Buenos Aires, Argentina

CONTENIDO

POLÍTICA Y DERECHO

Helard Añamuro Chambi

LA REPÚBLICA INCONCLUSA: ESTADO-NACIÓN,
PACTO CONSTITUCIONAL Y DEMOCRACIA PERUANA
A 200 AÑOS DE SU INDEPENDENCIA..... 11

Jaime Araujo Frías

HACIA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN CONSTITUCIONAL PERUANA
A PARTIR DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES..... 38

John Montalvo Romero

LA ANTORCHA DEL NEOLIBERALISMO..... 52

Segundo Montoya Huamaní

BUCEANDO EN EL ABISMO. EN BUSCA DE UNA NUEVA
CREACIÓN DE INDOAMÉRICA (RESEÑA)..... 66

FILOSOFÍA Y CULTURA

Alonso Castillo Flores

AREQUIPA: ENTRE EL VALLE Y EL ALTIPLANO (PERUANIDAD Y
FILOSOFÍA DEL OTRO)..... 70

Benjamín Huisa Cruz

LA TRADICIÓN ORAL COMO ÚLTIMO BASTIÓN
DE LA IDENTIDAD CULTURAL AMAZÓNICA..... 117

Fernando Yacasi Ccalluwanca

LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA ANDINA..... 128

Ayrton Trelles Castro

¿POR QUÉ ES URGENTE LEER A FRANZ HINKELAMMERT?..... 144

**LA REPÚBLICA INCONCLUSA:
ESTADO-NACIÓN, PACTO CONSTITUCIONAL Y
DEMOCRACIA PERUANA A 200 AÑOS DE SU
INDEPENDENCIA**

**The unconcluded republic: Nation state, constitutional pact
and Peruvian democracy 200 years after its independence**

HELARD AÑAMURO CHAMBI

Barro Pensativo: Centro de Estudios e Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales
Email: helard.anamuro@ucsp.edu.pe

Al procurar que se haga la “toma de conciencia” de un pasado tan turbulento y tan escabroso y al mismo tiempo tan peruano como es el periodo de la República en nuestra historia, se está buscando, en realidad, una forma de maduración nacional.

JORGE BASADRE.

NOTA PRELIMINAR DE LA QUINTA
EDICIÓN DE LA “HISTORIA DE LA
REPÚBLICA DEL PERÚ” (1962).

RESUMEN: Nuestro estudio pretende realizar un análisis filosófico e histórico sobre la república peruana a 200 años de su Independencia; en particular, sobre las tres instituciones de su ordenamiento republicano: el Estado-nación, el pacto constitucional y la democracia. Además,

efectuaremos un balance histórico y crítico sobre las promesas de la república peruana; para de ese modo responder a la siguiente interrogante: ¿Qué es lo que hemos construido y qué nos falta construir como sociedad a raíz de la promesa de vida republicana que nos dejó la Independencia?

PALABRAS CLAVES: Bicentenario, república, Estado-nación, pacto social, democracia.

ABSTRACT: Our study is intended to carry out a philosophic and historical analysis about the Peruvian republic 200 years after its independence; in particular, about the three institutions of its republican system: nation state, constitutional pact and democracy. Furthermore, we will carry out a historical and critical balance about the promises of the Peruvian Republic, so as to answer the following question: ¿What have we built and what is left to build as a society based on the promise of republican life that Independence left?

KEYWORDS: Bicentennial, republic, nation state, social pact, democracy.

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. LAS PROMESAS DE LA REPÚBLICA PERUANA. III. SOBRE ESTADO-NACIÓN. IV. EL PACTO CONSTITUCIONAL. V. LA GOBERNABILIDAD DEMOCRÁTICA. VI. CONCLUSIONES. VII. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

Para una parte de nuestra historiografía nacional, las luchas emancipadoras, dolorosamente gestadas a lo largo del siglo XIX, alcanzaron su propósito final en la declaratoria de la Independencia del Perú en 1821; cuya consolidación se dio a través de las acciones militares de Junín y Ayacucho en 1824. Comenzaría, a partir de ello,

la forja de una sociedad republicana peruana —al menos en teoría—. Por ello, la pregunta en torno a la cual se estructura nuestro estudio es: ¿Qué es lo que hemos construido y qué nos falta construir como sociedad a raíz de la promesa de vida republicana que nos dejó la Independencia?

Y es que la construcción de la república peruana fue un arduo proceso de ensayos falaces, de hegemonías culturales y políticas inconclusas; expresadas, a su vez, en sendos hitos históricos: la revolución liberal, las guerras civiles, los proyectos constitucionales, la unidad territorial, el auge del guano, los sucesivos golpes militares, la reforma agraria, la migración del campo a la ciudad, la violencia política, el neoliberalismo, la corrupción de la democracia, la prosperidad falaz y la ansiada justicia social; entre otros. Así, el curso histórico de 200 años de Independencia tendría como eje principal a la lucha por la democratización de la sociedad heredada. La primigenia conciencia peruana hablaría de soberanía nacional, derechos de todos los hombres y representación política. Pero el orden político fue dislocado ni bien nacida la república; alterando o destruyendo el orden establecido e inaugurando un mal endémico (originado en su propio seno): la desigualdad de poderes; lo que ha impedido —a través de las edades de la república— el desarrollo armónico de sus tres instituciones fundamentales: el Estado-nación, el pacto constitucional y la democracia. Estos son, pues, los tres pilares fundamentales sobre los que descansaron las ideologías, las políticas de gobierno y la construcción de una identidad y unidad nacional peruana. Veremos, en el curso de nuestro estudio, las causas fundamentales que imposibilitaron el desarrollo de estas tres instituciones republicanas; trazando la biografía de nuestro más grande proyecto civilizatorio: el de hacer del país una nación moderna y democrática, plasmado en su ideal libertario a 200 años de su nacimiento.

El derrotero de nuestro estudio es el siguiente. Inicialmente, nos ocuparemos de develar el significado de la Independencia del Perú y las promesas que ésta integró desde su primera edad. Seguidamente, el Bicentenario del Perú se nos presenta como un momento insoslayable para su balance histórico, reflexionando sobre nuestra trayectoria como nación; es decir, el reconocimiento de las promesas de vida republicana que quedó pendiente luego de la capitulación de Ayacucho: a) construcción del “Estado-nación”, b) construcción del orden constitucional peruano (cambio de un orden de antiguo régimen a otro republicano de carácter liberal y progresivamente democrático) y c) la gobernabilidad democrática. Así, daremos cuenta que lo menos complicado fue separarnos de España; pues, la Independencia no concluiría en 1824 o al año siguiente (cuando Bolívar partió de suelo patrio); quedaría pendiente el mayor de los retos: la creación de una nación peruana.

II. LAS PROMESAS DE LA REPÚBLICA PERUANA

La Independencia del Perú no puede comprenderse sin el reconocimiento de los acontecimientos externos: la crisis política de la monarquía y el establecimiento en Madrid del gobierno de José Bonaparte (1808); el establecimiento del liberalismo hispánico; las Cortes de Cádiz (1810); el restablecimiento del Absolutismo (1813); el Trienio Liberal (1820-1823), etc. En suma, se pensaría que todos estos hechos, “provocaron una nueva cultura política en el Perú; siendo los soportes discursivos fundamentales para el futuro separatismo” (Peralta, 2010, p.18). Pero, tampoco podemos apartarnos del entendimiento de las contradicciones internas vividas en aquella época: el gobierno colonial que enfrentaría la crisis política de la monarquía hispánica (en particular el rol del Virrey Abascal); la propaganda política y la libertad de imprentas en el tiempo de las Cortes de Cádiz, el papel de la aristocracia criolla; el autoritarismo y centralismo; y, sumado a ello, las contradicciones regionales y locales frente al proyecto separatista. Estos elementos

generarían cambios profundos en la concepción del imperio español, concibiéndose una representación germinal de la nación peruana; y es que, para muchos, “la única vía política posible era implicarse en construir la naciente república peruana” (Sala i Vila, 2011, p. 725).

Podría señalarse un mayor número de sucesos históricos que determinaron nuestra Independencia; pero el problema y las discrepancias radican en la generalización o determinación absoluta de tales causas (“concebida” o “concedida”). Nos parece más asertivo hablar de una “coyuntura histórica”, donde se hallaron presentes “eclécticamente” varios factores que crearon un particular “estado de cosas” que posibilitó la Independencia. Superado este debate, aflora otro de mayor significancia para nuestros días: ¿cuál fue la promesa de vida republicana acabada la Independencia? Para muchos, luego de la capitulación de Ayacucho (1824) y la consolidación de la Independencia, las aspiraciones de la población fueron diversas: el quehacer económico estaría concentrado en el naciente Estado y ya no se derivaría a Europa; los gobiernos y las instituciones políticas serían propias y más democráticas; y los servicios básicos a la población (educación, propiedad, transporte, etc.) tendrían mayor alcance (Aragón, González, Rojas, Sánchez, 2018). Bajo un criterio histórico, resumiríamos tales expectativas en: a) construcción del “Estado-nación”, b) construcción del orden republicano peruano (cambio de un orden de antiguo régimen a otro republicano de carácter liberal y progresivamente democrático) y c) gobernabilidad democrática. Así nacería la república peruana, como una promesa¹; y su edificio social, el objeto de su ritmo histórico.

Pero el sendero fue bifurcado desde la primera edad. “La lucha por el poder político entre caudillos y la anarquía política, derivada de ella, fueron consideradas el principal problema para la

¹ La frase nacería de un ensayo escrito por Jorge Basadre titulado “*La Promesa de la Vida Peruana*” (1943).

consolidación de la república y el desarrollo económico” (Aragón et al., 2018, p.7). Nuestros primeros cincuenta años adolecerían de planteamientos y controversias ideológicas; siendo avasallados por el caudillaje, el pillaje y la irrupción militar de facto. El historiador Fernando Silva Santisteban describiría con pulcritud tal escenario:

Pero la Independencia del Perú no constituyó un cambio radical hacia nuevas formas de integración y unificación nacionales; no se produjo el corte histórico que debió separar las viejas formas de dominación coloniales de la nueva organización que reclamaba un país libre compuesto por ciudadanos criollos, indios, mestizos y demás grupos que habitaban el territorio nacional. Aún más, bajo la cubierta literal y del dogma puramente declarativo de la soberanía popular, la Independencia sirvió para justificar y mantener la preeminencia de una minoría políticamente débil, de una oligarquía substancialmente floja, que no podía ni era capaz de consolidar el poder y a la cual solo le preocupaba conservar sus privilegios heredados (Silva, 1983, p. 35).

Medio siglo de vida republicana transcurrido, sobrevendría la época del guano y el salitre. Nuestro país viviría una bonanza económica y un optimismo exacerbado (1850 y 1860). El Estado impulsaría grandes obras de infraestructura: ferrocarriles y modernización urbana de la capital. Esto supondría que el Perú estaba en camino a convertirse en una nación moderna. Sin embargo, esta efímera prosperidad traída por el guano, produjo, también, el germen de una nueva oligarquía desarrollada a través de la Hacienda Pública. Por otro lado, estuvieron presentes, nuevamente, las diferencias regionales (sobre todo las costeñas) y, de modo subsecuente, se fortalecería el gamonalismo en el territorio andino (Orrego, 1989). ¿Pero qué condujo al fracaso de esta etapa? Juan Luis Orrego ofrece, sin rubor, una amarga pero vigorosa respuesta:

LA REPÚBLICA INCONCLUSA

La razón de este fracaso ha sido explicada por la falta de una clase dirigente peruana. Tanto los militares como los civiles surgidos bajo esta bonanza no pudieron trazar un proyecto nacional coherente. Dirigieron su mirada hacia el extranjero, apostaron por el libre comercio y compraron todo lo que venía de Europa arruinando la escasa industria nativa. Se convirtieron en un grupo rentista sin vocación por la industria (Orrego, 2008, p.1).

La consecuencia fatal de aquellos errores trágicos estaría acompañada de la experiencia más dolorosa vivida como república: la guerra con Chile. En este cruento episodio se pusieron de manifiesto nuestros más grandes defectos y contradicciones nacionales. Paradójicamente, la historia nos mostraría cómo se repetiría el comportamiento político de la clase dirigente (visto en la guerra de la Independencia) quien, preocupada por el afán de mantener, controlar u obtener el poder, no tendría —o no quiso tener— una lectura real de lo que éramos como país; siendo, por otra parte, las clases populares las más segregadas y traicionadas. Mucho se cree que el Perú fue vencido por su propia realidad: improvisación política, pugna por el poder, caudillismo y traición. Empero, si bien esa etapa produjo en nosotros lo peor de nuestra sociedad, también expresó lo mejor de ella; y es que el honor, la entrega, el amor y la abnegación patriótica alardearon en sendas batallas y combates. Son conocidos los héroes oficiales de aquella epopeya bélica, pero estuvieron presentes también los héroes anónimos que participaron en columnas improvisadas de ciudadanos y estudiantes, o en las guerrillas montoneras de Cáceres —por citar algunos ejemplos—, quienes lavaron con sangre el honor patriota (Silva, 1983).

Sobre esta difícil etapa se realizaron agudas críticas dirigidas a la clase dirigente política. Manuel González Prada, emitiría el juicio más severo: el Perú había vivido de espaldas a la población rural-indígena, que constituía las cuatro quintas partes de los habitantes, e integrarla a la nación demandaba reformas sociales,

como acabar con los latifundios y la servidumbre (González Prada, 1924). A su vez, su connotado discípulo, José Carlos Mariátegui, declararía que las clases gobernantes del siglo XX eran las responsables del atraso socioeconómico, la crisis educativa y la explotación de la población indígena (Mariátegui, 1972).

Es necesario consignar aquí la circunstancia, aparentemente especial, que tuvo la generación de Mariátegui, Belaunde o Valdelomar —y también la de Haya y Leguía— en la celebración del Centenario de la Independencia². La grandilocuencia y ostentación de un orden de cosas falaz serían asumidas por la “Patria Nueva” de Leguía, quien daría cuenta de un progreso y bienestar inexistentes. En años posteriores, la celebración del Sesquicentenario no abandonaría el carácter instrumental (político e ideológico) de dicha conmemoración; pues, si Leguía enaltecería las figuras de San Martín y Bolívar; Velazco, por su parte, encumbraría la figura de Túpac Amaru II; asumiendo para sí el “segundo proceso de Independencia” bajo su apoteósico “Proceso Revolucionario”.

Interesa consignar aquí, que es en ese contexto histórico donde aparecería la *Colección Documental de la Independencia del Perú* (CDIP) (1971-1974); que conforme al debate sobre la naturaleza de la emancipación, asumiría la propuesta argumentativa de la “independencia concebida”, es decir, la existencia de una conciencia nacional desarrollada en décadas previas a la declaración de la Independencia. Contrariamente, Heraclio Bonilla y Karen Spalding en *La independencia en el Perú: las palabras y los hechos* (1972), conjeturarían que no hubo una real lucha entre peninsulares y criollos; pues, estos últimos asumirían parsimoniamente el dominio

² Hecho de *facto* que se organizaría después de las de otros países de la región-; pues, ellos conmemorarían el “primer grito de independencia”, ya sea de su Virreinato (México, Colombia y Argentina), de su Audiencia (Bolivia y Ecuador) o de su Capitanía General (Chile) (Orrego, 2009).

colonial en su afán por no perder privilegios económicos y rehuir una confrontación con los sectores populares (Bonilla et al, 1972). Estas perspectivas correspondieron a una época donde, incluso, el ejercicio académico —y la historia no huye de ello— estuvo determinado por un enfoque estructuralista; de contenido social y económico (Peralta, 2010).

Queda decir que efectuamos un recuento histórico de hechos —bastante sucinto y arbitrario, claro está— a efectos de poder evaluar si acaso las promesas de vida republicana fueron resueltas: a) construcción del “Estado-nación”, b) construcción del orden republicano peruano (cambio de un orden de antiguo régimen a otro republicano de carácter liberal y progresivamente democrático) y c) gobernabilidad democrática. Hasta este desarrollo teórico, el logro de las promesas en esta experiencia republicana es casi incierto. No obstante, hallamos características negativas que, suponemos, han restringido el desarrollo y madurez de nuestro Estado-nación. Estas podrían agruparse del siguiente modo: falta de ideales, identidad y unidad nacional; profundas diferencias económicas, sociales y culturales que dividen al país en clases, grupos y sectores diferentes. Nuestra historia, además, define en su lucha por la democratización de la sociedad a dos protagonistas principales: por una lado, una minoría que concentra el poder, de carácter conservador, utilitario y pragmático; y por el otro, una mayoría alejada de las esferas del poder político y económico del Estado. Entonces, se presenta perennemente esta disyuntiva: Estado y democracia. He aquí la tratativa crítica, empírica y racional del progreso social.

Apartándonos un poco de las evaluaciones tradicionales, que privilegian el análisis estructuralista o determinista —y que ve presupuestos generales, absolutos o de obligatorio cumplimiento—, nos acercaremos al estudio de nuestra realidad nacional de cara a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia del Perú. En tal sentido, nos acercaremos al estudio particular de cada una de las

promesas de la república; para poder realizar el balance sobre estos 200 años de vida independiente; y ver, acaso, el significado de nuestra experiencia republicana; tanto para los ciudadanos, así como para el quehacer político y social del Perú de nuestros días.

III. SOBRE ESTADO-NACIÓN

No se puede hablar de pacto social o democracia sin entender Estado-nación. Si bien el Estado-nación moderno alumbraría históricamente con el Tratado de Westfalia, al final de la Guerra de los Treinta Años (1648); en nuestro caso, se asistiría a su fundación, propiamente, con la declaratoria de nuestra Independencia (1821). La idea de nación resucitaría bajo la forma del mito y de la ficción; el Estado nacería bajo la corteza de una población y un territorio definido; y el ciudadano ilustrado, por su lado, generaría un encarnizado debate por saber si acaso era mejor una república o monarquía. Conviene detenernos en esto último; pues, algunos padres ideológicos de nuestra revolución, apelaron a un discurso decimonónico —más bien, a una apología de la mentira— sobre el que fundaron nuestro Estado moderno. Veamos a continuación la dicotómica disputa por elegir el tipo de sociedad civil encargada de legitimar el poder político.

La polémica sobre monarquía o república

El debate sobre los criterios de adopción de un régimen u otro no solo tuvo un carácter puramente doctrinario; y mucho se ha discutido al respecto. Sin embargo, el común de las opiniones historiográficas siempre acaba por sostener que la elección de la república fue la más adecuada. Pero, ¿acaso el monarquismo de San Martín no tenía asidero real? ¿Era una idea reminiscente, o tenía raíces dentro de la propia dirigencia y población peruana?

Como se sabe, de los dos criterios conocidos, uno estuvo orientado al mantenimiento aparente del *statu quo*, es decir, “de la parte del príncipe” (*ex parte principis*); otro fue favorable al cambio, o sea, “de la parte del pueblo” (*ex parte populi*) (Bobbio, 2010, p. 124). De una parte, la monarquía constitucional estuvo defendida por la intelectualidad más activa de nuestro país (Baquijano y Carrillo son ejemplos de tal actitud); quienes no eran reaccionarios a la justeza de la Independencia, sino, reacios a la anarquía que podría surgir al ser gobernados por hombres poco preparados y donde las circunstancias eran poco propicias para el aseguramiento de una transformación real de una colonia a un Estado de nuevo tipo. Asimismo, San Martín, en su corto Protectorado, trazaría políticas para la adopción de un régimen monárquico. Por ello, fundaría la “Sociedad Patriótica de Lima”; institución que plantearía la cuestión: ¿cuál era la forma de gobierno más adaptable al Estado peruano, según su extensión, población, costumbres y grado que ocupa en la escala de la civilización? (Contreras y Cueto, 2013, p. 58). De otro lado, la causa republicana generaría ribetes ásperos. Ella consideraría que la monarquía siempre estuvo orientada a concentrar el poder y disminuir el de los demás órganos de gobierno; generándose el desequilibrio de poderes (Pérez Tudela y, después, Mariano Arce y Sánchez Carrión serían los principales ideólogos críticos de la monarquía).

La primera posición asumiría su argumentación a partir de las ideas de Montesquieu; donde el poder político debería estar en estrecho vínculo con el grado de ilustración y civilización del pueblo, y en razón inversa de la extensión del territorio que ocupa (Montesquieu, 2003)³. Entretanto, la causa republicana basaba su ideario en el *Contrato Social* de Rousseau: los hombres nacen libres y se reúnen en sociedad “para socorrerse mutuamente”; de modo que

³ Paradójicamente, Montesquieu criticaba la monarquía absoluta que reinaba en Francia, especialmente representada en la figura de Luis XIV.

la esencia de la libertad consistiría en la libertad de los socios, en su seguridad e igualdad ante la ley (Rousseau, 1996)⁴. Basadre sintetizaría esta polémica: los monarquistas apelarían a un criterio sociológico (cultura, población y territorio); los republicanos a un criterio puramente filosófico (libertad e igualdad naturales en el hombre) (Basadre, 1973).

Secularización de los diagnósticos

Sostuvimos que no se podría hablar de pacto social o democracia sin el entendimiento de Estado-nación; agregamos: no podría entenderse Estado-nación sin la comprensión de la pugna entre monarquistas y republicanos. No conviene emitir un juicio sobre si una u otra opción fue la forma más acertada (la historia no es lo que pudo haber sido ni lo que debió ser; sino lo que fue); en cambio, es útil determinar si acaso aquellos diagnósticos de nuestra realidad (elucubrados en aquella época) tuvieron —o mantienen aún— implicancia histórica a lo largo de 200 años de vida republicana. Con todo, actualmente, la pregunta sería: ¿existe la secularización de los diagnósticos?

Como vimos, el problema histórico estuvo relacionado con el tratamiento del nuevo poder criollo y la gobernabilidad del nuevo Estado. Desde un enfoque sociológico —asumido por los adeptos de la monarquía constitucional—, existieron rasgos sociales que limitaron el diseño de una república: existencia de grupos de poder en un país tan extenso y poco educado (tan solo una minoría gozaba de instrucción); y una población heterogénea (mayor que las demás

⁴ Es necesario precisar, sin embargo, que para Rousseau no existía un régimen político ideal; pues, el régimen de gobierno dependerá del territorio donde resida la sociedad civil y del Estado. Así, será adecuada una “democracia” en territorios pequeños; una “aristocracia” en territorios medianos; y una “monarquía” en territorios grandes.

regiones de América), compuesta por diversas castas con intereses culturales y económicos contrapuestos. La democracia representativa sería inadecuada para regiones extensas como el Perú; pues, el poder debía concentrarse en una persona para que sea eficaz. La moral del pueblo, es decir, su “estado de civilización”, sugería que aquellos hombres míseros —capaces de vender su voto para mitigar su mendicidad— desvirtuarían la democracia. Con todo; no hay asombro, de que, a pesar de los años, muchos rasgos descritos no hayan “resucitado” contemporáneamente; pues, nunca habrían muerto.

Ahora bien, la organización del Estado —como hecho histórico real— no pudo ser el resultado apologetico de una teoría filosófica; es decir, de la aplicación mecánica —y mesiánica— de sus postulados. Por ello, la proclama republicana de “seremos libres y felices” fue una representación conscientemente falsa que no solo contradijo la realidad, sino al proyecto revolucionario mismo. El control del nuevo Estado y sus instrumentos de gobierno político, debieron ser germen de un ejercicio del poder equilibrado entre fuerzas sociales. Empero, ¿cómo alcanzarían el poder grupos sociales históricamente segregados? Pues, bajo la república, el poder —monopolio exclusivo del Estado—, fue concentrado no por una persona (el monarca); sino por una oligarquía políticamente endeble que no pudo consolidar el poder y cuya preocupación era la conservación de sus privilegios heredados. Así, la Independencia no trajo novísimas formas de integración y unificación nacional; contrariamente, profundas diferencias culturales, raciales y económicas dividieron a los peruanos en grupos, estratos y regiones distintas. “No se produjo el corte histórico que debió separar las viejas estructuras de poder, ni las viejas formas de dominio colonial” (Silva, 1983, p. 35). Aún peor, bajo la ficción encubierta de la fraseología puramente retórica, la Independencia sirvió para mantener el desequilibrio de poder colonial.

Como vemos, la legitimidad del poder y el Estado está dada en función de las relaciones de equilibrio o desequilibrio que se establecen entre gobernantes y gobernados (relaciones de poder, por sobre todo). Si la monarquía se basaba en un pragmatismo nacional y racial; la república se basaba en una ficción, disfrazada de mito; a la que se asocia una obligación de creer y que por consiguiente, no es corregible. Así, dicha ficción deberá entenderse como “error útil cuyo éxito justifica su derecho de existencia” (Stern, 1943, p. 41.).

IV. EL PACTO SOCIAL

La revolución independentista produjo un hito importante en la cronología humana; bajo su seno surgieron las nacionalidades americanas. Pero el instinto de progreso revolucionario plantearía la necesidad de mitigar la arbitrariedad y la injusticia colonial campante (al menos en teoría). Se demandaría una organización jurídica cuya exigencia técnica fuese el cumplimiento de una finalidad ética mayor; la más alta expresión de orden y de paz; el desarrollo ontológico de la sociedad civil: el constitucionalismo. Así, la formación de una conciencia jurídica operaría como resultado de un proceso complejo de maduración; y se buscó que las instituciones adquirieran caracteres biológicos trascendentales. Al igual que el flujo sanguíneo —que oxigena órganos y tejidos del cuerpo; impidiendo a agentes nocivos producir enfermedades—; el derecho institucionalizado, es decir, constituido no solo como un sistema normativo y formal, sino, también, como una conciencia humana y social; debió alimentar de contenido, estabilidad y perdurabilidad al Estado naciente.

Conviene distinguir entre lo organizado y lo orgánico. Pues, en principio, lo orgánico es natural y lo organizado artificioso. Así, el Derecho, creado artificiosamente, se convierte en forma orgánica y se le denomina *institución* (Sánchez, 1946). Ella se expresa por la voluntad humana de ser o persistir; emancipándose de los hechos y

del tiempo que lo produjo. Trascenderá lo individual y lo superfluo, satisfará la apetencia espiritual y gnoseológica; confundiendo con valores absolutos —de imposible realización—. Y es que, así como la Roma imperial institucionalizó el derecho privado, el novísimo Estado peruano sustituyó —presumiblemente— la autoridad del hombre por la autoridad impersonal de la ley; principiando la dignidad humana.

La Constitución, entonces, fue el acta de nacimiento; el estatuto de personalidad; el fundamento, la explicación y el programa máximo del Estado. Pero, en nuestro caso, ¿fue producto de una conmoción popular, que quebró el desequilibrio de poder institucional anterior? ¿El orden jurídico institucional colonial permanecería intacto? Nos complacemos, en este apartado, abordar estas proposiciones y reflexionarlas junto a la claridad de nuestro tiempo —sin caer en anacronismos—; pues, su estudio constituye la base de toda apreciación o valoración contemporánea relativa al problema político social de nuestro país.

El constitucionalismo

Fueron doce las constituciones que han regido nuestra patria desde 1823, pero el constitucionalismo nacional comenzaría, propiamente, con la Constitución de Cádiz (1812), aprobada cuando aún el Perú era Virreinato Español⁵. De marcado carácter liberal, ésta definiría la cultura política latinoamericana; introduciendo nuevos conceptos: “representación, soberanía popular, igualdad y libertad”; nueva participación, creando espacios de discusión y

⁵ Entre 1810 y 1814, este debate sobre las reformas liberales en el Perú, estuvo condicionado por cinco temas claves: la ciudadanía y las elecciones, la abolición del tributo indígena, la libertad de imprenta, las reformas políticas e institucionales y las rebeliones o conspiraciones (Peralta, 2008, p. 69).

acción; y trayendo consigo los presupuestos de la vida pública: celebración de los primeros comicios electorales, diseño e integración de nuevas instituciones (ayuntamientos y diputaciones provinciales) y el planteamiento de la cuestión étnica (Aljovín, 2000, p. 73). Sin embargo, esta retórica liberal contenía en su propio seno contradicciones irreconciliables; pues, ajena a la tradición de los pueblos, se basaba en la razón abstracta, creando instituciones modernas (presidente, congreso, poder judicial, etc.), contrapuestas a las instituciones nativas. Se imponía, de ese modo, el carácter general de sociedad: individualista y moderna a su vez (Barruezo, 1996, p. 69).

La Constitución de 1823 fue el primer documento aprobado por un Congreso constituyente en el territorio nacional (a pesar de que cinco de los once departamentos en que se dividía el Perú, a saber: Arequipa, Cusco, Huamanga, Huancavelica y Puno —ocupados por las armas españolas— no concurrieron realmente a la elección de ese congreso nacional). De ella, “puede decirse que nació solo para morir” (Pacheco, 2015, p. 65). Pues, el absurdo de su promulgación o, más exactamente, en la oportunidad de su preparación, hizo de ella una ficción que “la realidad se encargó de hacerla nula” (Alzamora, 1942, p. 25). Lo cierto es que solo llegó a regir a partir de 1827; esto es, desde la caída del régimen de Bolívar hasta la promulgación de la Constitución de 1828. Lo efímero y precario lo debió a su vocación ideológica: roussoniana hasta la exageración⁶; atentando contra el pacto social (el artículo 4, por ejemplo, establecía que la nación no conserva o protege los derechos legítimos de todos los individuos que la componen). Se determinó,

⁶ Rousseau para establecer el pacto social, formula que los hombres renuncian a todos sus derechos al entrar en sociedad y orientan su voluntad al arbitrio de su destino. ¿Cómo exigir esa fatal renuncia? ¿Cómo dejar los derechos del hombre a la voluntad caprichosa y ciega del destino? Lo cierto es que el soslayo de lo racional y de los principios de justicia en un pueblo nos condujeron —históricamente— a la peor de las anarquías.

asimismo, al Parlamento como auténtico representante de la voluntad popular, por encima del Ejecutivo. En palabras de Basadre “si la acción del Poder Ejecutivo era la de una sombra, la del presidente de la República era la sombra de una sombra” (Basadre, 1983, p. 84). Así se engendraría nuestro primer pacto social: ni sabia, ni libertaria, ni legítima.

Otra de las más importantes constituciones, según nuestro criterio, fue la de 1860, que es la de más larga existencia; pues tuvo vigencia formal por setenta años. Duración que obedeció a su carácter moderado y de adaptación práctica a la realidad. Y si bien no delegó enteramente los poderes al Ejecutivo, produjo un estable equilibrio entre poderes mutuamente controlados. En palabras de Basadre, fue una “Constitución moderada o transaccional” (Basadre, 1981, p. 131). A pesar de su larga vigencia, en medio de la turbulencia política e ideológica, mantuvo la ideología y principios democráticos que ampararon la perdurabilidad del orden constitucional.

La constitución de 1979, entretanto, ha generado los debates más encarnizados en el ambiente académico las últimas décadas. Fue producida en el marco de un proceso de transición y mudanza de una dilatada dictadura militar a una democracia incipiente; e inspirada en la Constitución española de 1978 y la Constitución de la Segunda República española de 1931 (Ramos, 2018, p. 103). ¿Cuál es su aporte? Un progreso trascendental: la incorporación del concepto de Derechos Fundamentales y el establecimiento de una cláusula que otorga rango constitucional a los tratados internacionales sobre Derechos Humanos. Otra característica resaltante fue la creación de una “jurisdicción constitucional”; pues, introduciría el control concentrado de la Constitución a través del flamante Tribunal de Garantías Constitucionales (Además, con ella quedaban claramente definidos el *habeas corpus* —existente en el Perú desde 1897—, el *proceso de amparo* y la *acción de inconstitucionalidad*).

Por ello, a opinión de Alberto Ruíz-Eldredge (1996, p. 75): “[...] el preámbulo de la Constitución de 1979, es el documento más valioso del constitucionalismo peruano”. No se trató de otras tantas constituciones que enrolaron nuestra vida republicana. Por su origen consensual, amplitud y previsión, su proyecto programático, su aplicación normativa y su desarrollo institucional, la Constitución de 1979 “ha logrado ocupar un lugar de excepción en nuestra accidentada trayectoria política” (Planas, 1998, p. 403).

Horizonte de progreso y libertades

Como pudo apreciarse, desde inicios del siglo XIX se diseñaron constituciones y se adoptaron regímenes políticos autoproclamados democráticos. La prédica ideológica se halló presente, pero la praxis política de alternancia, rotación y equilibrio de poderes fue desconocida. Hubo constituciones; pero quienes detentaban el poder y reclamaban para sí el respeto a la democracia, no estaban dispuestos a acatarla, y ello desencadenó el caudillismo militar, el cuartelazo y la asonada. Se mantiene vigente la utopía republicana; y seguimos siendo un país de formas, de normas, de solemnidades y fraseologías abstractas; donde las instituciones han convivido con tradiciones autoritarias y premodernas en ya casi 200 años de vida republicana.

No quisimos emprender una reseña compilatoria de cada una de nuestras constituciones. A nuestro juicio, las tratadas hasta aquí sirven como corolario de las aspiraciones éticas y jurídicas — propias del siglo XIX— con las que nació y se desarrolló nuestro constitucionalismo; develándose junto a él las cuestiones sociales subyacentes. La indagación integral del fenómeno jurídico debe convocarnos a mirar detrás de las formas externas el mundo social, político, económico que las generó y acogió. Nuestra historia obedece a un espacio y tiempo social. La estimación de la vida constitucional de la nación, permite mirarnos como un colectivo en

proceso continuo de búsqueda de un horizonte de progreso y consolidación de libertades para nuestros pueblos. Así, el constitucionalismo es muestra del anhelo y lucha siempre latente por una sociedad mejor y de los ideales que nos legaron nuestros antepasados por una sociedad más justa y democrática.

V. LA GOBERNABILIDAD DEMOCRÁTICA

En nuestra vida social, suele asociarse al gobierno con el Estado. Parecería lógico; pues, Estado y gobierno son una misma cosa cuando la sociedad o pueblo carece de personería, y el Derecho, en vez de emanar de ella, proviene del gobierno, o, mejor dicho, de los gobernantes que, cual Reyes de Judá, extraen su autoridad de fuente providencial; ajena a la voluntad social.

Históricamente, toda forma de gobierno totalitario, absolutista o despótico significó que la autoridad de los gobernantes careció de legitimidad popular, de tal manera, que los individuos que formaron la sociedad fueron sometidos al imperio del derecho prescrito; donde los gobernantes, sin sujeción a norma alguna, actuaron a espaldas de la voluntad soberana (salvo la del monarca). Con la república, en cambio, se pensó que los gobernados se hallarían bajo el amparo o protección de la sociedad; contra el gobierno y gobernantes, a través de normas impuestas a todos por igual (principio de autoridad) y bajo una expresión de voluntad política inequívoca, dirigida a destruir el orden colonial. Por ello, se dijo con justa razón que la república naciente germinó de la soberanía popular; asegurando los derechos del hombre y el ciudadano. En eso radica, sin duda, la diferencia esencial entre el Estado democrático y el que no es. Pero, ¿en qué momento se subvertiría aquel principio? ¿Por qué, en nuestra actualidad, la legitimidad soberana es contraria al propio orden jurídico existente? Es necesario, entonces, abordar la cuestión democrática: ¿utopía o posibilidad?

Las edades de la democracia

La revolución liberal fue, sin duda, uno de los movimientos democrático-radicales más importantes de la historia, asumiendo consigo un programa ideológico que articuló una serie de principios que, como un todo, configurarían la tesis democrática: noción de soberanía popular, derechos humanos inalienables, gobierno por consenso, propuesta de derechos políticos universales, y laicismo religioso (Miró Quesada, 1986). Sin embargo, y sin que pasara mucho tiempo, se ha constatado que la democratización no implicó la refundación del Estado ansiado. Más bien, tuvo la virtud de develar las desigualdades, las rigideces y las rupturas sociales que no podían expresarse anteriormente. Así, con la república naciente, es decir, la oligárquica (décadas del 40-50), se suscribieron acuerdos tácitos y precarios; disminuyendo prematuramente la representatividad política y asomando la exclusión y desorganización social (en el contexto de lucha entre el civilismo y militarismo). En esta edad, la democracia como concepto figurará en términos teóricos, pero no prácticos. Luego, una efímera bonanza en las exportaciones de guano, traería estabilidad política. Pero una guerra (del Pacífico) irrumpiría la calma, y la rivalidad bélica produciría un estado de tensión social; donde la anarquía, la traición y el arribismo político-militar serían nuestro propio verdugo. La democracia entraría en un proceso de involución. Los procesos posteriores marcarán una continua rivalidad (si ayer fue la monarquía y república, luego sería el militarismo y civilismo)⁷.

⁷ Este criterio, por supuesto, no es de algún modo absoluto aplicable en todos los países latinoamericanos. Pues, las oligarquías, así como diferentes actores políticos, no tuvieron el mismo derrotero. No hubo, dramáticamente, hechos secuencialmente históricos: oligarquía, militarismos, democracias, dictaduras. La memoria histórica no puede ser tejido prediseñado; no se le debe romantizar ni satanizar indebidamente.

Los momentos posteriores serían: el populismo o proyecto nacional popular (1930-1980) a través de partidos de masas con políticas inclusivas, pero sin régimen representativo (el anarquismo obrero, el Apra, el Partido Socialista, la CGTP); las transiciones de la democracia (1970-1980), bajo la bandera de los derechos humanos, comicios electorales y el Estado de derecho (bajo el tenor de las utopías revolucionarias marxistas en toda la región —que jugarían a favor y en contra de la democratización— y la masiva migración del campo a la ciudad) (Lynch, 2009, p. 37). En esta nueva edad de la democracia —y el Estado propiamente— se mantendrá la situación débil de nuestras instituciones; además, continuará el desequilibrio de poder y la escasa identificación del ciudadano con la nación. Allí, se expresarían los rezagos de nuestra herencia oligárquica y populista: el patrimonialismo y el caudillismo.

Estado actual

La década del 90, sería, entretanto, un revés histórico, una pesadilla filmica. Una dictadura cívico-militar haría de nuestro país un botín de guerra; envileciendo la democracia y sus instituciones. Ésta, desdibujada y caricaturizada, fue marioneta, a su vez, de un nuevo recetario liberal —más bien, libertino—. Los derechos humanos y, sobre todo, el Estado de derecho (sí, aquel que integra el orden jurídico y político) fue soslayo común. El Estado, hallábase podrido. Pero si éste es, al mismo tiempo, la sustancia humana que constituye la sociedad; su carácter pernicioso produjo en nosotros la anomia, el desencanto; el drama de sabernos imperfectos. Nuestros fines humanos —individuales y colectivos— parecieron ahogarse en el mar de la impunidad y la corrupción solapada. Pero el Estado no absorbe por entero a la sociedad, cuya personalidad, en la mayoría de veces, demanda el involucramiento de sus mejores hijos. Así, por voluntad popular —y no por un maniqueísmo partidario— se subvirtió el orden, y se restituyó el vigor de la ley, quebrantadas

por el tirano; pero se mantuvo el pacto social diseñado por éste (vigente hasta hoy).

Veinte años después, pareciera que la democracia se liberó de las discusiones fundamentales, orientándose, con preferencia, al debate de lo coyuntural. La cuestión a tratar ya no sería la lucha por la democratización —proceso mediante el cual se descifra la tradición para transformar el presente con un hipotético futuro—. Nuestra democracia pareciera estar condenada a navegar en el océano del fracaso; bajo el vaivén de compromisos e incertidumbres; y a resignarse a sancionar la corrupción o al concurso de procesos electorales. Todo esto en perjuicio de insistir en la necesidad de un nuevo pacto social; uno que posibilite no solo la nomenclatura de derechos del hombre y del ciudadano; sino que permita el ejercicio y control real de las instituciones de gobierno. El Estado sería, entonces, no un ente territorial o geográfico, sino un órgano social soberano, depositario de mecanismos directos de participación popular —adecuada a la libertad y justicia—; permitiéndonos la rectificación de los errores pasados.

A nuestro modo de ver, la democracia es, por sobre todo, un tipo de sociedad —y no únicamente un régimen político—, es decir, una comunidad en la que debería hallarse igualdad de condiciones sociales y de poder. Es frecuente que se piense que la igualdad de condiciones en las sociedades actuales se establece a través de un pacto social que exprese discursivamente proclamas ontológicas de libertad e igualdad humanas. Creemos, en cambio, que existiendo asimetría en el control, posesión o manejo de recursos (tales como la riqueza producida, medios para crearla, conocimientos y técnicas) no podrán erradicarse los privilegios e instrumentos de dominación. La igualdad y justicia social, no pasa por uniformizar el pensamiento o concentrar burocráticamente el poder (como en la monarquía o en las dictaduras modernas). La igualdad, es la simetría de condiciones (materiales y espirituales) con la que los ciudadanos

tiendan al desarrollo de su personalidad y su dignidad. La democracia representa un ideal, claro que sí; pero su validez no dependerá del éxito o fracaso ficcional de sus normas, sino de la conquista real del poder político.

VI. CONCLUSIONES

PRIMERA.- La república peruana nacería como una promesa bajo el desarrollo de sus tres instituciones: a) construcción del “Estado-nación”, b) construcción del orden constitucional peruano y c) consolidación del régimen democrático. Estos son los pilares fundamentales sobre los que descansan las ideologías, las políticas de gobierno y la construcción de una identidad y unidad nacional peruana; permitiéndonos, además, realizar un balance sobre estos 200 años de vida independiente; siendo útil para la ciudadanía, así como para el quehacer político y social del Perú de nuestros días.

SEGUNDA.- El control del nuevo Estado y sus instrumentos de gobierno político, debieron ser germen de un ejercicio del poder equilibrado entre gobernantes y gobernados (relaciones de poder, por sobre todo). Sin embargo, la Independencia no trajo novísimas formas de integración y unificación nacional; contrariamente, profundas diferencias culturales, raciales y económicas dividieron a los peruanos en grupos, estratos y regiones distintas. Bajo la ficción encubierta de la fraseología retórica, la Independencia mantuvo el desequilibrio de poder colonial.

TERCERA.- La Constitución fue el acta de nacimiento; el estatuto de personalidad; el fundamento, la explicación y el programa máximo del nuevo Estado peruano. Empero, desde inicios del siglo XIX se diseñaron constituciones y se adoptaron regímenes políticos autoproclamados democráticos: pero la praxis política de alternancia, rotación y equilibrio de poderes fue desconocida. Así, el constitucionalismo es muestra del anhelo y lucha siempre latente por

una sociedad más justa y democrática; y su estudio debe convocarnos a mirar detrás de las formas externas el mundo social, político, económico que las generó y acogió.

CUARTA.- La democratización independentista no implicó la refundación del Estado ansiado. Con el tiempo, continuó el desequilibrio de poder y la escasa identificación del ciudadano con la nación. Se expresarían, además, los rezagos de nuestra herencia oligárquica y populista: el patrimonialismo y el caudillismo. Actualmente, la democracia debe discutir asuntos fundamentales y no orientarse, preferentemente, al debate de lo coyuntural. La democracia debe concebirse como un tipo de sociedad —y no únicamente un régimen político—, esto es, una comunidad en la que debería hallarse igualdad de condiciones sociales y de poder.

VII. BIBLIOGRAFÍA

Aljovín De Losada, Cristóbal. (2000). *Caudillos y Constituciones. Perú 1821-1845*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva Agüero. Fondo de Cultura Económica.

Alzamora Silva, Lizardo. (1942). *La evolución política y constitucional del Perú independiente*. Lima: Librería e Imprenta Gil S. A.

Aragón, J., González, N., Rojas, R., Sánchez, D. (2018) *Las promesas de la república peruana; doscientos años después*. Lima: FAO, Instituto de Estudios Peruanos.

Basadre, J. (1973). *El azar en la historia y sus límites*. Lima: Ediciones P. L. Villanueva.

Basadre, Jorge. (1981). *Sultanismo, corrupción y dependencia en el Perú Republicano*. Lima: Milla Batres.

Basadre, Jorge. (1983). *Historia de la República del Perú. (1822-1933)*. Lima: Pie de Imprenta.

Berruezo León, María. (1996). *La participación americana en las Cortes de Cádiz (1810-1814)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Bobbio, Norberto. (1985). *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Bonilla, H., Chaunu, P., Halperin, T. Hobsbawm, E.J., Spalding, K. y Vilar, P. (1972). *La independencia en el Perú*. Lima: IEP.

Contreras C. y Cueto M. (2013). *Historia del Perú contemporáneo. Desde las luchas de la independencia hasta el presente*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; PUCP; Universidad del Pacífico.

Gonzáles Prada, M. (1924). *Horas de lucha*. Lima: Tipográfica Lux.

Lynch, N. (2009). *El argumento democrático sobre América Latina; la excepcionalidad peruana en perspectiva comparada*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales (UNMSM).

Mariátegui, J.C. (1972). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

Miró-Quesada, F. (1986). *Ciencia Política. Manual y Antología*. Lima: Studium Editores.

Montesquieu, Charles. (2003). *Del Espíritu de Las Leyes*. Madrid: Alianza.

Orrego, J. (junio, 1989). Los primeros años del Perú republicano. En *BIRA-Boletín del Instituto Riva-Agüero* (núm. 88), pp. 179-197.

Orrego, J. (2008). La era del guano. Instituto Riva-Agüero.
Recuperado de
<http://blog.pucp.edu.pe/blog/juanluisorrego/2008/08/11/1a-era-del-guano-introduccion/>

Orrego, J. (noviembre, 2009). Hacia el Bicentenario: Cómo conmemorar la Independencia en 2021. En *Summa Humanitatis*, pp. 1-8.

Pacheco, Toribio. (2015). *Cuestiones constitucionales*. Lima: Centro de Estudios Constitucionales.

Peralta, V. (2008). El impacto de las Cortes de Cádiz en el Perú. Un balance historiográfico. En: *Revista de Indias*, 2008, vol. LXVIII, núm. 242.

Peralta, V. (2010). *La independencia y la cultura política peruana (1808-1821)*. Lima: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, Instituto de Estudios Peruanos.

Planas Silva, Pedro. (1998). *Democracia y tradición constitucional en el Perú. Materiales para una historia del Derecho Constitucional en el Perú*. Lima: Editorial San Marcos.

Ramos, Carlos. (2018). *La letra de la ley. Historia de las constituciones del Perú*. Lima: Centro de Estudios Constitucionales. Tribunal Constitucional del Perú.

Rousseau, J. J. (1996). *Contrato Social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad. Mauro Armíño. Madrid: Alianza Editorial.

Ruiz-Eldredge, Alberto. (1996). *La Constitución y la vida*. Lima: Idemsa.

Sala i Vila, N. (2011). El Trienio Liberal en el Virreinato peruano: los ayuntamientos constitucionales de Arequipa, Cusco y Huamanga, 1820-1824. En *Revista de Indias 2011*, vol. LXXI (núm. 253), pp. 693-728.

Sánchez, Carlos. (1946). *Revolución y doctrina de facto*. Buenos Aires: Editorial Claridad.

Silva, Fernando. (1983). *Historia del Perú*. Tomo III. Lima: Ediciones Búho.

Stern, Alfred. (1943). *La filosofía política y el sentido de la guerra actual*. México, D. F.: Ediciones Minerva.

HACIA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN CONSTITUCIONAL PERUANA A PARTIR DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

**Towards a critique of Peruvian constitutional reason based
on fundamental rights**

JAIME ARAUJO FRÍAS

Barro Pensativo: Centro de Estudios e Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales
Email: jaraujof@unsa.edu.pe

RESUMEN: La protección de los derechos fundamentales es un indicador de que se está en un Estado de Derecho Constitucional. El Perú reconoce un amplio catálogo de derechos fundamentales. Sin embargo, en la práctica se constata una evidente disociación entre lo proclamado y lo realizado. El objetivo de este estudio es exponer en qué reside tal disociación y qué se puede hacer para corregirlo. La conclusión a la que se arriba es que el problema reside en el constitucionalismo, pero como este es creado por la razón, lo que se tiene que hacer es cambiar la racionalidad que lo crea. Y ello requiere una crítica de la razón constitucional peruana a los efectos de identificar sus patologías para corregirlo y avizorar posibles soluciones.

PALABRAS CLAVES: Derechos fundamentales, Constitución política, Constitucionalismo, razón, crítica.

HACIA UNA CRÍTICA A LA RAZÓN CONSTITUCIONAL PERUANA A PARTIR DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

ABSTRACT: The protection of fundamental rights is an indicator that one is in a State of Constitutional Law. Peru recognizes a wide catalog of fundamental rights. However, in practice there is an evident dissociation between what is proclaimed and what is done. The objective of this study is to expose where such dissociation lies and what can be done to correct it. The conclusion reached is that the problem lies in constitutionalism, but since it is created by reason, what has to be done is to change the rationality that creates it. And this requires a critique of the Peruvian constitutional reason in order to identify their pathologies to correct it and envision possible solutions.

KEYWORDS: Fundamental rights, Political Constitution, Constitutionalism, reason, criticism.

Introducción

Los derechos fundamentales son la base de todo Estado de derecho constitucional. Sin embargo, que lo sea es algo en el que todos estamos de acuerdo, pero que se garantice su cumplimiento es algo muy distinto. La realidad peruana nos muestra niños revolviendo la basura para encontrar restos de comida en ella. Ancianos que tienen que esperar muchos días para ser atendidos en un hospital público, alguno incluso encuentran la muerte antes de ser atendidos. Niños con plomo en la sangre ocasionado por la contaminación minera. Campesinos y líderes indígenas maltratados y asesinados por defender sus tierras y aguas.

Se constata una evidente disociación entre lo proclamado y lo realizado en materia de derechos fundamentales. Pero también se comprueba que quienes sustentan y orientan la práctica constitucional son conscientes de este problema, pero parecen ser indolentes al sufrimiento y dolor. De ahí que el constitucionalismo

tenga que ser puesto en cuestión. No por avidez de novedad, sino por necesidad teórica. Porque son los problemas de la realidad los que nos deben indicar la pertinencia o no de las teorías que utilizamos.

El objetivo de este trabajo es exponer de manera indicativa y provisional en qué reside la disociación entre lo proclamado y lo realizado en materia de derechos fundamentales. La conclusión a la que se llega es que el problema reside en el constitucionalismo, entendido como el marco teórico conceptual que sustenta y orienta la práctica constitucional. Sin embargo, seguidamente se advierte que el constitucionalismo es creado por la razón, por lo tanto, lo que se tiene que hacer es cambiar la racionalidad que lo crea.

De ahí la necesidad de plantear una crítica al instrumento que sirve para crear el constitucionalismo y, en consecuencia, para corregir sus patologías: la razón constitucional. Y, como en este caso se trata de problemas relacionados a los derechos fundamentales en el Perú, entonces, la crítica que se sugiere plantear es a la “razón constitucional peruana”. Cabe indicar que el estudio se ha efectuado a partir de los derechos fundamentales, en razón de que estos son los mínimos vitales que debe asegurar todo Estado de Derecho constitucional.

El estudio está organizado en seis apartados. En el primer apartado se reflexiona sobre la separación entre lo proclamado y lo realizado en materia de derechos fundamentales. En el segundo se lanza la idea de que el problema de dicha separación reside en el constitucionalismo. Seguidamente, en el tercer apartado se propone una conceptualización del constitucionalismo. En el cuarto apartado se intenta justificar por qué razón es necesario transformar el constitucionalismo. En el quinto se argumenta que la teoría constitucional es la que crea la práctica constitucional. Y por último, a modo de conclusión, en el sexto apartado se sugiere que para

HACIA UNA CRÍTICA A LA RAZÓN CONSTITUCIONAL PERUANA A PARTIR DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

reducir la brecha entre lo proclamado y lo realizado en materia de derechos fundamentales es necesario llevar a cabo una crítica del instrumento que sirve para crear el constitucionalismo: la razón constitucional.

La protección de los derechos fundamentales como criterio de progreso

Marina y Rambaud (2018) sugieren que la creación humana que mejor señala el progreso es la evolución de sus derechos. Si es así es razonable convenir que el grado de civilización de un país se mide verificando el reconocimiento y cumplimiento de esos mínimos vitales denominados “derechos fundamentales”. La Constitución Política vigente en el artículo 2 y en el capítulo III, respectivamente, reconoce un amplio catálogo de derechos fundamentales y derechos sociales fundamentales. Entre ellos, el derecho a no ser discriminado, el derecho a la salud, a la educación, al trabajo, a la vivienda, entre otros.

Sin embargo, que se reconozca no quiere decir que se cumpla. Lamentablemente en el Perú nos hemos acostumbrado a hablar de todo sobre los derechos fundamentales mientras no se intente pasar de la palabrería a la práctica. Un ejemplo de ello es que si la población exige que se le proteja su derecho al agua, a la salud, a un medio ambiente saludable o que se le indemnice por los daños ocasionados por la contaminación minera —como ocurre actualmente con los pobladores de Espinar-Cuzco frente a las mineras Antapaccay y Glencore—, esta es vista en el mejor de los casos como opositora al desarrollo del país, y en el peor de los casos como delincuentes.

La separación entre lo proclamado y lo realizado es tan abismal que un estudio señala que en América Latina —lo cual

también es aplicable al Perú— la brecha es de 99% de violaciones a 1% de protección (Sánchez Rubio, 2019). ¿Qué está ocurriendo?

La separación entre lo proclamado y lo realizado: una sospecha de conocimiento

Lo irónico de la separación entre lo proclamado y lo realizado en materia de derechos fundamentales es que quienes se ocupan de sustentar y orientar la práctica constitucional, son conscientes de ello. Muchos incluso son defensores de las empresas que violan derechos sociales fundamentales y, al mismo tiempo, asesores del Estado en materia constitucional. ¿En qué consiste la separación entre lo proclamado y lo realizado? No tenemos la certeza, pero tenemos una idea. Una idea opina el físico Jorge Wagensberg (2017) es una sospecha de conocimiento. Apoyados en esta opinión arrojaremos nuestra sospecha. Sin embargo, antes expondremos brevemente lo que han dicho dos juristas al respecto. El primero en relación a lo que ocurre en el Perú, y el segundo respecto a lo que sucede en los países de Latinoamérica.

Chanamé Orbe (2013) en un estudio sobre la Constitución Política del Perú advierte que el problema de la ineficacia de los derechos radica en lo económico, por lo que anota que mejorando la economía del país se resolvería el inconveniente. Gargarella (2014) por su parte, en un estudio sobre las constituciones latinoamericanas, concluye que el problema respecto a la separación entre lo proclamado y lo realizado en materia de derechos reside en que la “sala de máquinas de la Constitución” —parte orgánica de la Constitución— no avanza al ritmo de los derechos que se proclaman, por lo que la solución pasaría por reformar la organización de los poderes del Estado.

La economía y los poderes del Estado sirven para resolver problemas, por lo que mejorarlas es necesario, pero no suficiente.

HACIA UNA CRÍTICA A LA RAZÓN CONSTITUCIONAL PERUANA A PARTIR DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

Por la siguiente razón: ningún problema se puede solventar sin hacer uso del pensamiento. ¿Por qué? La respuesta nos la sugiere Marina y Rambaud (2018): porque necesitamos pensar para conocer, conocer para comprender y comprender para tomar buenas decisiones y actuar. No obstante, en América Latina las luchas por los derechos han sido políticas y sociales, pero nunca epistemológicas (Ávila Santamaría, 2019). Es decir, no se cuestionó ni se intentó transformar el pensamiento con el cual se pretendió conocer para comprender el mencionado problema y buscar posibles soluciones.

Entonces, lo visto hasta aquí, nos lleva a la siguiente conclusión parcial y provisional: si de lo que se trata es de resolver el problema de la separación entre lo proclamado y lo realizado en materia de derechos fundamentales, no basta con arreglar la economía, la “sala de máquinas de la Constitución” o la organización de poderes. Necesitamos arreglar primero el pensamiento que sirve para solucionarlo: el constitucionalismo. Entendiendo por pensamiento la capacidad para formar y relacionar ideas y representaciones sobre la realidad. En tal sentido, el constitucionalismo vendría a ser un conjunto de ideas y representaciones sobre el fenómeno constitucional.

¿Qué es el constitucionalismo?

La tarea de la filosofía consiste entre otras cosas, en formular y aclarar conceptos, y este es un ejercicio de filosofía, pero de filosofía referida al derecho: filosofía del derecho. Somos conscientes de que en toda conceptualización siempre queda algo por decirse. Esto es así porque los conceptos son representaciones mentales nunca conclusivas sino aproximativas de un determinado fenómeno de la realidad. Y como tales, “son necesarios para pensar las cosas, en el sentido de que sólo los conceptos poseen la suficiente determinación que hace posible el reconocimiento y comprensión de lo percibido por los sentidos” (Enciclopedia Herder, 2020, párr. 1).

En este caso nos referiremos no a toda la realidad, sino a una porción de la realidad política vertebrada por el derecho que se ha venido en llamar “constitucionalismo”.

Existen múltiples conceptos de constitucionalismo. Los cuales varían de acuerdo al adjetivo que se le agregue: garantista, principialista, argumentativo, popular, crítico, del oprimido, andino, latinoamericano, entre otros muchos. Teniendo en cuenta esta advertencia, para nuestros efectos, intentaremos proponer un concepto del mismo sin adjetivos. ¿Qué es el constitucionalismo? Se puede conceptualizar de manera corta como el marco teórico conceptual que sustenta y explica la Constitución. Y, de manera más detallada —aunque no por ello concluyente— como el conjunto de conceptos, ideas, creencias que sustenta y orienta la praxis constitucional con la finalidad de garantizar el efectivo cumplimiento de los derechos y organizar del mejor modo posible los poderes del Estado.

Por qué es necesario transformar el constitucionalismo

Transformar no es lo mismo que reformar. Reformar es cambiar la apariencia, lo fenoménico o lo que es perceptible a simple vista; en cambio, transformar supone cambiar el contenido, lo que está detrás de lo fenoménico o aquello que no es perceptible a simple vista. Por ejemplo se puede agregar o quitar (reformular) tal o cual artículo de la Constitución con la finalidad de acortar la separación entre lo proclamado y lo realizado en derechos fundamentales, pero si no se cambia la interpretación (transformar) de esos mismos artículos, el problema quedaría intacto. Y la interpretación de tal o cual norma depende de los conceptos que tenga el intérprete en su cabeza. ¿Por qué de los conceptos? Veamos a continuación.

Una analogía es un buen modo de explicar de manera sencilla los problemas que nos suceden. El epistemólogo Nicholas

HACIA UNA CRÍTICA A LA RAZÓN CONSTITUCIONAL PERUANA A PARTIR DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

Rescher (1995) sugiere que sin capacidad de encontrar analogías no es posible elaborar buenas hipótesis. Apoyados en esta afirmación acudimos a la siguiente analogía: “así como no se puede dibujar sin líneas ni pintar sin colores, tampoco se puede hablar sin palabras ni pensar sin conceptos (Mosterín y Torretti, 2002, p. 102). Si es cierto que no se puede pensar sin conceptos, entonces, la práctica constitucional —el modo de garantizar los derechos y organizar las instituciones del Estado— está condicionada por estos. Porque, como hemos expuesto, necesitamos pensar para conocer, conocer para comprender y comprender para tomar buenas decisiones y actuar. En otras palabras, el pensar sustenta el mundo del hacer.

Si el hacer depende del pensar, y no se puede pensar sin conceptos, entonces es razonable convenir, como sugieren algunos neurocientíficos cognitivos, que el ser humano y en este caso los que se ocupan de garantizar los derechos y de organizar el Estado, lo hacen a través de los lentes de los conceptos (Goldberg, 2019). ¿Qué relación tiene todo esto con transformar el constitucionalismo para corregir la separación entre lo proclamado y lo realizado en derechos fundamentales? El constitucionalismo es un marco teórico conceptual que sustenta y orienta la práctica constitucional. Es una subjetividad que se decanta es una objetividad, esto es, en un modo de garantizar los derechos y organizar el Estado. Por ejemplo si conceptualizamos el poder como dominación, entonces, es lógico que quienes ejercen el poder jurídico para garantizar derechos (magistrados) o quienes ejercen el poder político para organizar el Estado (legisladores) lo hagan de manera abusiva e injusta.

La teoría constitucional crea la práctica constitucional

Ahora bien, para el constitucionalismo hegemónico, y con hegemónico nos referimos a la comprensión oficial que sustenta y dirige la práctica constitucional, la Constitución “tiene por finalidad limitar el poder para garantizar los derechos de las personas” (Abad

Yupanqui, 2019, p. 50). Lo cual quiere decir que la condición necesaria para garantizar los derechos es la limitación y restricción del poder político. Sin embargo, la política y el derecho es esencialmente despliegue de poder. Es decir, existen y se ejercen en la modalidad del poder. De manera que sin ejercicio de poder no se podría garantizar los derechos y organizar las instituciones que conforman el Estado.

Entonces, si en el derecho y en la política el ejercicio del poder no es una elección sino una necesidad, ¿por qué el constitucionalismo hegemónico busca limitarlo para garantizar los derechos, no es acaso una contradicción? Para responder esta pregunta tendríamos que formular otra: ¿cuál es el concepto de poder que utiliza el constitucionalismo hegemónico? Cabe advertir que el concepto de poder no lo construye el constitucionalismo, lo toma de la filosofía política y jurídica, las cuales a decir de algunos juristas son las constructoras del Estado de derecho moderno (Ferrajoli, 2016). Vale decir, son las que le dotan de insumos teóricos conceptuales en base a los cuales el constitucionalismo construye su propio conocimiento y comprensión de la realidad para dirigir la práctica constitucional.

El concepto de poder que utiliza el constitucionalismo hegemónico, el cual se enseña en todas las facultades de derecho y ciencias políticas del país, le pertenece a Max Weber, pero se enseña como si fuera el concepto —como diría Leopoldo Zea— “sin más”. Para este autor el poder es dominación “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, 2002, p. 43). Evidentemente esta conceptualización del poder es negativa y equívoca. Es negativa porque la dominación es la negación de la vida y la libertad; y es equívoca porque si el poder es dominación no puede ser legítima, porque legitimidad presupone el consenso de sujetos libres.

HACIA UNA CRÍTICA A LA RAZÓN CONSTITUCIONAL PERUANA A PARTIR DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

La comprensión que se tiene de algo es la que crea tal o cual objetividad. La acción presupone la comprensión, y la comprensión presupone el conocimiento. Y el conocimiento, como hemos expuesto, se construye principalmente en base a conceptos. Si se conceptualiza el poder como dominación, entonces, de ello se sigue que quien ejerce el poder político y jurídico deben hacerlo para dominar. Porque la subjetividad (teoría) crea la objetividad (práctica). El constitucionalismo (subjetividad) sustenta y orienta el modo de garantizar los derechos y organizar las instituciones del Estado (objetividad). Y lo hace, como hemos anotado, desde el poder como dominación.

Lo visto con el concepto de poder es solo un indicio de lo mal que eventualmente se podría realizar la reforma de la Constitución si previamente no se lleva a cabo la transformación del constitucionalismo. Por ejemplo, más que una reforma de los poderes del Estado, lo cual es necesario pero no suficiente, lo que se necesita es una transformación del concepto de poder. El cual no es en sí mismo bueno o malo. Porque se puede ejercer el poder para garantizar el cumplimiento de los derechos fundamentales, como para violarlos. No obstante, este último no sería poder jurídico ni político. Porque tanto el poder jurídico como el político refieren a la afirmación de la vida de la comunidad política.

Si de darle un nombre a esta conceptualización negativa del poder de la filosofía política y jurídica hegemónicas se trata, siguiendo al filósofo camerunés Achille Mbembe (2011), lo llamaríamos “necropoder” o poder de la muerte. El cual se ha ido decantando en una “necropolítica” o política de la muerte, y en un “necroderecho” (Narváez, 2017) o derecho de la muerte. Es a este poder de la muerte al que la Constitución tiene que limitar, restringir y eliminar. Sin embargo, resulta que es ese el concepto de poder presupuesto en la subjetividad, en la mente de las autoridades judiciales y políticas que tienen a su cargo interpretar las normas

constitucionales para garantizar el cumplimiento de los derechos y organizar las instituciones del Estado.

En base a lo expuesto hasta aquí se podría convenir parcial y provisionalmente en que, si de acortar la brecha entre lo proclamado y realizado en materia de derechos fundamentales se trata, no basta con mejorar la economía, reformar la organización de poderes del Estado o reformar la Constitución toda; es necesaria una transformación del pensamiento que sustenta y dirige el mundo de la práctica constitucional: el constitucionalismo. Sin embargo, al ser el constitucionalismo un pensamiento, y el pensamiento una actividad cerebral que surge cuando el ser humano se pone a razonar, nos lleva a otra idea o sospecha de conocimiento.

Si el constitucionalismo deriva de la razón humana que lo inventa, entonces, si se pretende resolver el problema del distanciamiento entre lo proclamado y lo realizado en materia de derechos fundamentales, lo que se tiene que hacer es cambiar la racionalidad que crea el constitucionalismo y, en consecuencia, la que debe resolverlo. Y esto nos lleva hacia una crítica de la razón constitucional, pero como la razón se ejerce en un espacio y tiempo histórico-cultural, la crítica de la razón constitucional que se efectúe no puede ser sino la razón constitucional peruana.

A modo de conclusión: hacia una crítica de la razón constitucional peruana

Ningún problema se puede resolver sin acudir al pensamiento porque el pensamiento está en todo, entonces, ningún problema puede ser investigado a fondo sin que entre en cuestión el instrumento que sirve para producirlo: la razón (Nicol, 1982). Y ¿por qué una crítica de la razón? Al respecto, el filósofo Juan José Bautista Segales (2010) sugiere que “una crítica de la razón solo es necesaria cuando el sistema anterior de ideas ya no funciona, es

HACIA UNA CRÍTICA A LA RAZÓN CONSTITUCIONAL PERUANA A PARTIR DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

decir cuando han caducado las ideas con las cuales nos conducíamos hasta a hora” (p. 16). Y, tal como hemos expuesto, las ideas contenidas en los conceptos —el concepto de poder por ejemplo— con los cuales se conduce el constitucionalismo peruano no es que no funcionan; funcionan muy bien, pero para producir una retórica de encubrimiento de los derechos fundamentales. La cual mantiene la brecha de 99% de violaciones a 1% de protección.

En suma, se constata la necesidad de producir otro marco conceptual que permita otra comprensión de los derechos fundamentales, y por lo tanto, otras prácticas constitucionales que hagan posible su protección; pero también, otros modos de comprensión y de organización de los poderes del Estado. Y para llevar a cabo esta tarea, como pasa con todo, hay que empezar por el principio. Y, en este caso el principio está en la razón constitucional. ¿Por qué?

El fenómeno constitucional deriva de la razón humana que lo inventa. De manera que si se pretende resolver en serio los problemas relacionados con la separación entre lo proclamado y lo realizado en materia de derechos fundamentales, lo que se tiene que hacer además de mejorar la economía, reformar la organización de los poderes del Estado o reformar la Constitución toda, es cambiar la racionalidad que debe resolverlo, caso contrario el problema principal quedará intacto.

Llevar a cabo semejante tarea requiere realizar una crítica de la razón constitucional peruana, a los efectos de identificar sus patologías, sus contradicciones y limitaciones para corregirlo y avizorar posibles salidas.

BIBLIOGRAFÍA

Abad Yupanqui, Samuel. (2019). *Manual de derecho procesal constitucional*. Lima: Palestra.

Achille, Mbembe. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Trad., y Ed., Elisabeth Falomir Archambault. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina.

Ávila Santamaría, Ramiro. (2019). *La utopía del oprimido. Los derechos de la Pachamama (naturaleza) y el Sumak Kawsay (Buen vivir) en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*. México: Akal.

Bautista Segales, Juan José. (2010). *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana*. Tercera Edición. La Paz: Rincón Editores.

Chanamé Orbe, Raúl. (2013). “Constitución Económica”. *Derecho & Sociedad*, (40), 43-63. Disponible en: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/derechosociedad/article/view/12788>.

Enciclopedia Herder. (2020). Concepto. Disponible en <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Concepto>. Consultado el 23 de julio de 2020.

Ferrajoli, Luigi. (2016). “El futuro de la filosofía del derecho”. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N° 39, pp. 255-263. Disponible en <https://doxa.ua.es/article/view/2016-n39-el-futuro-de-la-filosofia-del-derecho>. Consultado el 23 julio de 2020.

HACIA UNA CRÍTICA A LA RAZÓN CONSTITUCIONAL PERUANA A
PARTIR DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES

Gargarella, Roberto. (2014). *Las sala de máquinas de la Constitución. Dos siglos de constitucionalismo en América Latina (1810-2010)*. Buenos Aires: Katz.

Goldberg, Elkhonon. (2019). *Creatividad. El cerebro humano en la era de la innovación*. Barcelona: Crítica.

Marina, José Antonio y Rambaud, Javier. (2018). *Biografía de la humanidad. Historia de la evolución de las culturas*. Barcelona: Ariel.

Mosterín, Jesús y Torretti, Roberto. (2002). *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Narváez Hernández, José Ramón. (2017). *#Necroderecho*. México: Editorial Libitum.

Nicol, Eduardo. (1982). *Crítica de la razón simbólica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rescher, Nicholas. (1995). *La lucha de los sistemas. Un ensayo sobre los fundamentos e implicaciones de la diversidad filosófica*. Trad. Adolfo García de la Sienna. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Sánchez Rubio, David. (2018). *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*. México: Akal.

Wagensberg, Jorge. (2017). *Teoría de la creatividad*. Barcelona: Tusquets.

Weber, Max. (2002). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

LA ANTORCHA DEL NEOLIBERALISMO

The torch of neoliberalism

JOHN MONTALVO ROMERO

Barro Pensativo: Centro de Estudios e Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales

Email: johnmontalvoromero@gmail.com

*En un mundo donde el silencio de Dios es
agobiante, los seres humanos tenemos la
obligación de tomar la palabra.*

José Pablo Feinmann.

RESUMEN: El presente artículo realiza un análisis sobre el factor cultural como determinante de la hegemonía del modelo neoliberal en nuestro país; estudio que abarca desde la forma cómo se ejerce el poder para implantar o promover una cultura neoliberal —a través de un sometimiento pasivo (hegemonía)—, hasta el comportamiento de los más vulnerables y perjudicados: la clase trabajadora. Además, efectuaremos un estudio sobre el postmodernismo y los medios de comunicación; para así tratar de responder a la siguiente interrogante: ¿a qué se debe la inamovilidad del neoliberalismo en nuestro país?

PALABRAS CLAVES: Cultura, neoliberalismo, sociedad, democracia, medios de comunicación.

ABSTRACT: This article carries out an analysis on the cultural factor as determinant for the neoliberal model in

LA ANTORCHA DEL NEOLIBERALISMO

our country; study that encompass from the way in which power is exercised for implanting and promoting a neoliberal culture, through a passive submission (hegemony), including the behavior of the most vulnerable and damaged ones:the working class. Furthermore, we will carry on a study on postmodernism and the media, so as to be able to answer the following question: what is the cause of the immobility of neoliberalism in our country?

KEYWORDS: Culture, neoliberalism, society, democracy, mass media.

A manera de introducción, es esencial señalar que a lo largo de las tres últimas décadas el Perú ha sufrido cambios que han traído consigo resultados no tan óptimos, y que ha ocasionado que a pesar del tiempo transcurrido las diferencias sociales se mantengan e incluso se vean ligeramente incrementadas. Esta situación de total incertidumbre se debería a causa de la vigencia del modelo económico implantado en los años noventa, es decir, el neoliberalismo. Este modelo económico, que tiene entre sus premisas replantar el liberalismo clásico dentro del sistema capitalista, ha ocasionado legitimar las brechas sociales a través de fórmulas indiferentes con las demandas de la mayoría de la población. No es de extrañar que el neoliberalismo afiance su trabajo en el fortalecimiento del sector privado, siendo específicos en las finanzas, descuidando así la posibilidad de hacer del país un sector industrializado. No obstante, frente al evidente desgaste del neoliberalismo, sobre todo en sus políticas, surge un cuestionamiento pertinente, ¿a qué se debe su inamovilidad en el Perú?

Es evidente que existe una amplia diversidad de factores que condicionan la permanencia del modelo. Uno de ellos es el rol de la izquierda que, tras fallidos intentos de llegar al gobierno, no logra

descifrar o identificar el camino idóneo para tal propósito. Asimismo, un factor sumamente importante, y en lo que este trabajo pretende enfatizar, es la cultura. Tanto el aumento de la pobreza como la miseria por la que pasa mucha gente muestra que la victoria del cuestionado modelo no va necesariamente por lo económico y social sino por lo cultural, entendiendo por cultura el conjunto de saberes, creencias, valores que condicionan la conducta de las personas dentro de una sociedad. Por lo tanto, para entender esta victoria cultural del neoliberalismo es necesario abarcar desde la forma cómo se ejerce el poder para implantar o promover una cultura neoliberal, a través de un sometimiento pasivo (hegemonía), hasta el comportamiento de los más vulnerables y perjudicados: la clase trabajadora.

Posmodernismo y otras jugadas

En el año 2019, Latinoamérica pasaba por un momento sumamente crítico producto de las explosiones de protestas en diferentes países de la región. Un año en el cual se pudo ver con mayor nitidez los grandes problemas por los que atraviesan los países en desarrollo y que resulta difícil superar, como la gran desigualdad existente, que no permite reflejar el crecimiento económico; la corrupción, encarnada en un desprecio por la clase política; la precarización de la salud y la educación, perjudicando la calidad de vida; los abusos en la explotación de recursos naturales, que obliga a pueblos oriundos enfrentarse con las fuerzas del orden y otros problemas estructurales.

Países como Chile y Colombia eran los que más hacían notar su inconformidad con las políticas económicas, es decir, con el modelo económico; además de Argentina y Ecuador donde también hubo protestas contra las medidas de Macri y Moreno, gobiernos de corte neoliberal. Las protestas eran multitudinarias y con el pasar de los días había más gente que se unía para tal propósito, cambiar la

forma de entender la política. Esa forma excluyente que por años se había perpetrado y había obligado a muchos tener que pasar peripecias.

No obstante, frente a tan inusual acontecimiento, las preguntas y dudas del porqué otros países no se sumaban a esta ola de protestas empezaron a ser consideradas. Tal es el caso de Perú, donde se perciben problemas similares e incluso peores a los países antes mencionados. Entonces, “¿Qué pasa con Perú?”, era una pregunta que los medios y analistas políticos se hacían. Las posibles respuestas las encontramos en un trabajo realizado por Omar Coronel (BBC News, 2019), profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Perú, que fue publicado en “The Conversation” y posteriormente compartido en el medio de comunicación la BBC. Dentro del frío análisis se tomaban aspectos como el gobierno débil de Martín Vizcarra que lo obligaba a tener que negociar con los sectores en conflicto, ejemplificado en el sur del país con el conflicto contra el proyecto Tía María que obligó al Presidente a prolongar el inicio de las obras de apertura hasta que haya una licencia social (al menos eso se entendió). Otros puntos dentro del trabajo de Coronel son la gran informalidad del país, la débil sociedad civil y la lucha contra la corrupción. Estos tres últimos criterios son determinantes para entender de forma amplia la permanencia del modelo económico en el Perú.

Para empezar, la informalidad en el Perú es basta, así como la información que se maneja. Existen posturas con buena argumentación que permiten evaluar la magnitud de este problema. Por ejemplo, dentro de las diferentes causas de la informalidad se consideran: la ineficiencia del Estado, el centralismo, las trabas burocráticas y, por supuesto, la educación. Sin embargo, a pesar de este tipo de indicadores tan ciertamente atinados, la relación con el modelo económico suele pasar a otro lado o, en el mejor de los casos, encontrarse desapercibida. Por ello, sosteniéndonos en los

alcances sobre las causas de la informalidad, resulta importante plantear que el incremento de la informalidad ha sido, también, promovido por el modelo, en especial por el discurso que este emana, mostrando, una vez más, una clara contradicción, haciendo que la formalidad sea una ingenua añoranza. Así lo explica Norman Loayza, al referirse, en este caso, a la formalidad:

La formalidad involucra costos tanto en términos de ingresar a este sector —largos, complejos y costosos procesos de inscripción y registro— como en términos de permanecer dentro del mismo pago de impuestos, cumplir las normas referidas a beneficios laborales y remuneraciones, manejo ambiental, salud, entre otros (2008, p 46).

Así también la promoción de la autoformación del hombre, o en palabras extranjeras como el *self made man*, ha sido determinante en esta evidente contradicción. Esto, debido a que las prácticas discursivas que fomentan el emprendedurismo, tanto en los recintos de educación como en la vida cotidiana, fomentan a su vez, de forma indirecta, la informalidad. Esto se refuerza con el porcentaje de producción informal y de autoempleo, que resulta ser superior a países como México y Colombia, y que bajo indicadores el Perú tiene un 40% de fuerza laboral autoempleada en microempresas informales y solo el 20% de la fuerza laboral está afiliado a algún plan de pensiones formal.

Otro factor a considerar es la participación y el desempeño de la sociedad civil al momento de intentar cambiar la situación del país. En primera instancia debemos asumir que el Perú tiene diversas causas que llevan a las personas a tener que protestar de forma activa, y dentro de las causas que originan estas marchas esta lo que Marta Lagos, Directora de la encuestadora regional Latinobarómetro, señala como “el declive de la democracia y la demanda ciudadana de garantías sociales” (2019). Por tanto, el Perú

es un país que protesta, donde la gente sale a las calles a mostrar inconformidad contra aquello que consideran inconveniente. Esto lo apreciamos con la cantidad de protestas realizadas solo en la capital, justamente, en la segunda mitad del 2019, tales como las protestas de los taxistas colectiveros, la toma de UNMSM por parte de estudiantes, marcha contra los peajes, la protesta a favor de la disolución del congreso, marcha contra la excarcelación de Keiko Fujimori, movilización contra la violencia hacia las mujeres, manifestación del colectivo “Con mis hijos no te metas”, plantón de la comunidad LGTBIQ frente al Congreso y el plantón de escolares en la estación del metropolitano (Diario Perú21, 2019). Esto sin contar con la gran cantidad de protestas surgidas en el interior del país, en su mayoría en contra del despojo desmedido de los recursos naturales. Sin embargo, mostrando que el Perú es un país pegado al reclamo, lo que resulta llamativo es la intranscendencia de tales protestas que conlleva a un nulo cambio de la realidad.

Una posible respuesta para entender, en la mayoría de casos, el nulo impacto de las diferentes protestas es el rol de los partidos políticos y la organización que existe dentro de las protestas. El primero de ellos, es un aspecto clave ya que se percibe una crisis de partidos políticos, esto no necesariamente con su nivel organizativo que evidencia la renuncia a la creación de cuadros (Monedero, 2014, p. 85), sino con el distanciamiento con la ciudadanía. Si antes, como en los ochentas, podíamos ver la participación directa de los partidos políticos —en especial los de izquierda— al momento de exigir mejores condiciones de trabajo al gobierno, en la actualidad se ve una actitud más alejada de la organización y de la propia convocatoria. Aquello se debería por el incremento de la desconfianza a raíz de los casos de corrupción y, en gran medida, por el débil trabajo de los partidos políticos, lo que expresa la innegable descomposición de la política y de las organizaciones partidistas.

En cuanto a la organización podemos hallar ciertas complejidades como la convocatoria que se da para una movilización, mutando una militancia por un activismo. Este activismo se concentra en ejercer una organización con un objetivo en específico, sin transcendencia, con consignas individuales, haciendo que las luchas sean atomizadas y no exista esa solidaridad de diferentes gremios que, sin ser directamente afectados, debieran apoyar. Es así que se desquebraja la consigna marxista de entender que a partir de una huelga se puede gestar una revolución. Otro cambio que se vuelve notorio viene siendo la participación de los jóvenes. Si antes se creía que frente a un despropósito del gobierno había la necesidad de volcarse a las calles, hoy en varias situaciones se limita al ciberactivismo en las redes sociales, cosa que no pretendemos desacreditar pero sí señalar su debilidad al momento de entender que todo tiene que basarse en lo viral que puede llegar a ser una noticia o, en este caso en específico, una denuncia, todo ello planteado en algunas redes sociales con los famosos “hashtags”.

Asimismo, conviene decir, ya de forma más clara, que hay una evidente relevancia del aspecto cultural en la permanencia del modelo económico y que, como lo afirma la socióloga Elvira Concheiro (2011), “es necesario reconocer que en las últimas décadas el capital ganó una gran batalla también en el campo de las ideas y de la cultura”. En ese sentido, estas batallas culturales se manifiestan de distintas formas y con ciertas complejidades producto de los procesos políticos y sociales. Uno de estos cambios viene siendo las luchas simbólicas dadas en los últimos años, esto lo podemos ejemplificar con la tan conocida lucha contra la corrupción que trajo consigo la disolución del congreso en el 2019 y que, según los datos estadísticos, estuvo avalado por el 85% de la población peruana (IPSOS, 2019). Ahora bien, ¿esta disolución ayudó o influyó en un cambio concreto a los problemas sustanciales del Perú? Siguiendo el criterio de la lucha contra la corrupción y de lo simbólico que esto representaba se podría decir que sí, pero lo

paradójico de esta situación fue que la pobreza ese mismo año se incrementó, habiendo una incidencia de la pobreza extrema que afectó al 2.9% de la población del país (superior al del 2018), sobre todo en el sector rural según el INEI, sin embargo, esto no afectó en la aprobación del Presidente que, por el contrario, se vio incrementada en un 31%, llegando a cerca del 80% de aprobación nacional (Deustche Welle, 2019). Por tanto, se concluye que la lucha contra la corrupción significó más prioritaria que la lucha contra la pobreza, no solo para el gobierno sino para la propia población.

Otro aspecto sumamente importante, dentro del marco de la batalla cultural, es la identidad, entendida como la relación que toda entidad mantiene solo consigo misma. Es por ello que tras la implantación del neoliberalismo lo que ocurrió en el país fue, como lo expone el periodista español Daniel Bernabé (2016), una guerra de conquista, donde el objetivo no es exterminar al pueblo conquistado sino cambiar su forma de vida. Estas prácticas se grafican incluso a nivel histórico con lo realizado por los Incas a los pueblos que lograban conquistar, ya que se doblegaba a los líderes a través de privilegios o, en el peor de los casos, se los asesinaba con el fin de amedrentar al pueblo y posteriormente impactar en la identidad del mismo, ya sea en la forma de trabajar, celebrar, comer, etc., todo relacionado a la vida cotidiana. De esta forma el neoliberalismo también ha ganado espacio desde sus inicios. Esta perversión de la identidad se ve reflejada también en la identidad de la clase trabajadora que ha sido desterrada del plano político y mediático, borrada de los análisis y de los debates, existiendo así una intención de cubrir o tergiversar las categorías de clase. Esto se ve en los discursos de Margaret Thatcher, exministra del Reino Unido y una de las pioneras del neoliberalismo, cuando da a entender que el problema no es la existencia de clases sociales sino la conciencia de clase, y por ello que el objetivo es que se evite pensar en términos de clase (Jones, 2013, p. 65). Sin embargo, la hazaña más relevante en el intento de tergiversar la categoría de clase es la exaltación de la

clase media que ha servido como un detonante político y, sobre todo, cultural, ya que “la clase media no es una clase en sí misma en términos de una relación con la producción sino una construcción entre lo cultural y el poder adquisitivo” (Bernabé, 2019, p. 99), pero que sirve como herramienta para desprestigiar a la clase trabajadora. A esto agregar, de manera general, la postura de Carlos Marx que señala que “la clase trabajadora es la que consigue sus medios de subsistencia exclusivamente a través de la venta de su trabajo”. Por tanto, bajo este último criterio, la clase trabajadora ocupa un gran espacio en la composición de la sociedad, pero su consideración ha sido anulada en el plano discursivo. En resumen, parafraseando el criterio del economista Alberto Garzón, esto quiere decir que un individuo es de clase trabajadora, no en función de su propia percepción, sino por el lugar que ocupa en el sistema económico capitalista, concluyendo que la posición de los que se consideran clase media viene siendo una postura cultural aspiracional (2017, p. 157).

Del mismo modo, huelga decir que el éxito de la hegemonía del neoliberalismo tiene también apoyo y sustento en el uso de las palabras, debido a que, como lo explica Frederic Jameson, “ha habido una destrucción de un nivel jamás alcanzado: el de las palabras” (2011, p. 169). Ello se ejemplifica con lo propuesto por el sociólogo Jaime Aja Valle al mencionar que:

De esta manera, decimos que se “crea trabajo”, conseguimos o nos dan un empleo como un bien valioso del que dispone el empresario y la contratación se concibe metafóricamente como una concesión, o un favor, del empleador hacia el empleado. La relación social se invierte, dejando de ser el trabajador el creador de valor y pasando a ser el beneficiario (Aja, 2018, p. 57).

Otro ejemplo en la actualidad es la categoría del “tecnicismo” al momento de tratar los problemas existentes, apartando de la solución al propio protagonista: el pueblo, pues todo

queda a cargo de las personas “conocedoras” de esos temas. Es por esta razón, y a manera de conclusión, que es esencial desconfiar de lo que se dice y de lo que no se dice, ya que el discurso no es solo lo que se dice sino también todo lo que se insinúa, se oculta o, simplemente, subyace. Esto de no realizarse podría traer consecuencias, como las que lamentablemente ya se viven, porque si asumimos el discurso y el vocabulario del adversario, acabaremos asumiendo su análisis y su programa.

Y los medios de comunicación...

Los medios de comunicación tienen un rol importante en la sociedad; son, pues, el “cuarto poder”. Empero, los análisis que existen sobre los medios de comunicación son diversos, pues dado el trabajo notoriamente parcializado que realizan, generan posiciones encontradas. Uno de los análisis más claros y concisos es el del sociólogo estadounidense James Petras (2008) que nos brinda tres de tipos de perspectivas sobre los Mass Media: el conservador, el liberal y el marxista. El primero de ellos centrado en la subestimación de los medios de comunicación, pues para la vista de los conservadores los medios de comunicación no son determinantes e influyentes en la forma de pensar de las personas, sino que esto se da en el seno familiar y en el entorno amical. Así mismo, la perspectiva liberal, que se asemeja indudablemente a una postura progresista, ya que nos da un alcance de que los medios de comunicación sirven como un instrumento de dominación implantada por la clase dirigente, convirtiendo a la mayoría en sujetos maleables inducidos a la conformidad. Por el contrario, la crítica marxista intenta ir más allá de lo antes planteado, pues, es evidente la relevancia los medios de comunicación para la imposición de intereses políticos y económicos, no obstante, eso no significa caer en un conformismo delirante sino que esto incita a buscar nuevos mecanismos de información y, a su vez, obliga a articular en la población una capacidad de respuesta.

Del mismo modo, en la actualidad los grandes medios de comunicación del Perú sufren un desprestigio y desacreditación, esto se visibiliza con las últimas elecciones congresales, donde a pesar de sus constantes análisis políticos que indirectamente sirven para promocionar a personajes y partidos políticos, se tuvo la sorpresa de la llegada de las agrupaciones políticas FREPAP y Unión por el Perú con varios escaños congresales, algo que los medios no lograron prever o, simplemente, no quisieron ver.

Sin embargo, la labor de defensores del modelo económico que cumplen los medios de comunicación sigue valiendo, y si bien en lo político parece debilitado, en lo cultural se ve fortalecido en las producciones culturales brindadas en los últimos años que han tenido gran acogida. Nos referimos a producciones audiovisuales como películas, novelas, series y, los tan famosos, realitys. En cuanto a las películas, que son varias pero con similar formato, haremos hincapié en la más conocida y promocionada, “Asu Mare”, una película cuyo éxito no se centra en los premios obtenidos a nivel internacional sino a un buen manejo de marketing realizado por los medios de comunicación. Esta película retrata a un tipo de barrio, con “calle”, que tras continuos fracasos encuentra en la comicidad una oportunidad para salir de la pobreza, y no es que esto sea negativo, en absoluto, sino llama la atención la forma en la que se explota esa particular experiencia para convertirlo en una regla cuando termina siendo una excepción. Lo paradójico resulta que mientras se promueve, a través de la película, la posibilidad de que el arte sea una alternativa para muchos jóvenes, lo cierto es que el Perú es uno de los países con menos trabajos en fomentar el arte y la cultura. Continuando con las novelas, podemos encontrar “Mi amor, el wachimán”, una novela con tres temporadas y cuyo desarrollo se da con características similares a la película antes mencionada, una relación amorosa que se da sin importar las condiciones sociales en las que se desenvuelven los protagonistas, una ficción que pretende mostrar la conciliación de los estratos

sociales. Esta misma trama se repite en la serie “Al fondo hay sitio”, una serie que surgió en el 2009 y terminó en el 2016, pero que se mantiene vigente por lo significativo que fue para muchos peruanos. Por último están los realitys, entre los más vistos está “Esto es guerra”, donde se muestra una competición permanente y donde siempre existe un ganador y un perdedor, normalizando así las reglas del libre mercado donde siempre existe un perdedor y lo es porque no se ha esforzado lo suficiente.

En efecto, son en estas producciones dadas por los medios de comunicación donde las consignas neoliberales suelen afianzarse de mejor manera, debido a que en los momentos de ocio nuestra capacidad de crítica suele verse disminuida y hasta anulada, por lo que el entretenimiento reemplaza los discursos políticos, muchas veces aburridos, trayendo consigo similares resultados: impactar en la forma de pensar de las personas.

Conclusión

Finalmente, en momentos como los que vivimos actualmente —donde se manifiesta una crisis permanente, y en el que el capitalismo busca nuevas formas de renovarse— nos deben invitar a reflexionar sobre cuáles son los pilares (en especial la relevancia cultural) que permiten un escape adelante del modelo económico, partiendo indudablemente desde nuestra posición, cuestionándonos las causas que hacen que los sectores, históricamente desfavorecidos, no sean gestores de transformaciones sino terminen siendo indiferentes o incluso protectores de lo que resulta ser la médula de la mayoría de problemas existentes en la sociedad.

Asimismo, a modo de cierre, cabe resaltar que la postura mostrada no tiene como intención minimizar problemas de relevancia como la corrupción, sino, por el contrario, señalar el uso

que se le da para ocultar problemas que lamentablemente afecta a la mayoría de peruanos. Tampoco pretendemos estigmatizar la industria del entretenimiento audiovisual, donde se aprecia un capital humano con talentos sorprendentes, sino resaltar el mensaje que pretenden dar los maquinistas del guion de los diferentes formatos.

BIBLIOGRAFÍA

Aja, J. (2018). Resignificar la clase trabajadora: reflexiones sobre la necesidad de un discurso de clase en la era de la precariedad. En *Nuestra Bandera*. Número 241. 4to trimestre 2018. Pp. 56-62.

Anguita, J., & Monedero, J. C. (2014). *Conversación entre Julio Anguita, Juan Carlos Monedero: a la izquierda de lo posible*. Buenos Aires: Icaria.

Bernabé, D. (2019). *La trampa de la diversidad*. Madrid: Akal.

Coronel O. (2019). ¿Por qué el malestar social en Perú no estalla como en otros países de América Latina? BBC News Recuperado: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50644745>

Drago, C., Moulian, T., Vidal P. (2011). *Marx en el siglo XXI: La vigencia del (os) marxismo (s) para comprender y superar el capitalismo actual*. Santiago de Chile: LOM.

El 85% aprueba la decisión de disolver el Congreso (2019). El Comercio. Recuperado: <https://elcomercio.pe/politica/gobierno/la-aprobacion-a-martin-vizcarra-da-su-salto-mas-grande-encuesta-ipsos-disolucion-del-congreso-adelanto-de-elecciones-noticia>

Garzón, A. (2017). *Por qué soy comunista: Una reflexión sobre los nuevos retos de la izquierda*. Madrid: Grup Editorial 62, S.L.U.

Jones, O. (2013). *CHAVS: La demonización de la clase obrera*. Madrid: Capitán Swing Libros, S.L.

Lissardy, G. (2019). Protestas en América Latina: "Vamos a seguir con manifestaciones hasta que los pueblos creen que se gobierna para ellos y no para un puñado". BBC News. Recuperado: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50137163>

Loayza, N. (2008). Causas y consecuencias de la informalidad en el Perú. *Revista Estudios Económicos*, 15(3), 43-64. Recuperado: <https://www.bcrp.gob.pe/docs/Publicaciones/Revista-Estudios-Economicos/15/Estudios-Economicos-15-3.pdf>

Petras J. (2008). Medios de comunicación y política de masas. Desde las perspectivas conservadora, liberal y marxista. Recuperado: <https://www.lahaine.org/mundo.php/medios-de-comunicacion-y-politica-de-mas>

Pobreza en Perú bajó el 2019 pero subió el nivel de la pobreza extrema (2019). *Diario Gestión*. Recuperado: <https://gestion.pe/peru/nivel-de-pobreza-en-peru-se-redujo-ligeramente-en-el-2019-noticia/>

Popularidad de Vizcarra (2019). *Deutsche Welle*. Recuperado <https://www.dw.com/es/popularidad-de-vizcarra-se-dispara-a-casi-80-por-ciento-tras-su-decisi%C3%B3n-de-disolver-el-congreso/a-50816588>

Resumen 2019: Nueve protestas y manifestaciones que paralizaron Lima (2019). *Peru21*. Recuperado: <https://peru21.pe/lima/resumen-2019-nueve-protestas-y-manifestaciones-que-paralizaron-lima-fotos-nndc-noticia/>

JARA TOWNSEND, GONZALO (2010).
BUCEANDO EN EL ABISMO. EN BUSCA DE UNA
NUEVA CREACIÓN DE INDOAMÉRICA. SANTIAGO
DE CHILE: EDICIONES INUBICALISTAS, 2020

SEGUNDO MONTOYA HUAMANÍ
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Email: sersocial30@gmail.com

Lo que usted lee, a continuación, no es exactamente la «reseña» de un libro siguiendo los formatos convencionales. No podría hacer tal cosa, en esta ocasión, porque no se trata de cualquier libro y autor. Comparto con el joven filósofo chileno Gonzalo Jara, autor de este libro, una amistad inquebrantable, aires ideológicos de familia, «afinidades electivas», rutas de investigación y pasión por las ideas filosófico-políticas, particularmente, las ideas del «primer marxista de América» José Carlos Mariátegui. Fue justamente a través de las lecturas de la revista *Amauta* que Gonzalo Jara se encontró con los artículos filosófico-literarios de Antenor Orrego. Quedó deslumbrado y seducido por su lenguaje poético-filosófico, henchido de vitalismo bergsonian. En efecto, Gonzalo Jara descubrió a Orrego a través de Mariátegui. Lo cual, ciertamente, no es casual porque leer a Mariátegui es motivo de encuentros, *reencuentros* y *debates* interminables. Mariátegui es, sin lugar a dudas, una fuente inagotable de consulta, revisión y actualización permanente: un clásico de la literatura marxista latinoamericana. Por tanto, todo lo que diga, sobre el libro de

BUCEANDO EN EL ABISMO. EN BUSCA DE UNA NUEVA CREACIÓN DE INDOAMÉRICA

Gonzalo Jara, en esta comunicación, es convicta y confesamente un «testimonio de parte» fiel al espíritu mariateguiano.

El libro de Gonzalo Jara, viene a confirmar, una vez más, que la filosofía *es* o *debe ser* un quehacer *hermenéutico situado*. Basta decir que cuando se filosofa, en efecto, se filosofa *en* y *desde* un *locus de enunciación* marcado por una tradición de pensamiento enraizado, vivo, pletórico y abierto. No es lo mismo filosofar *desde* París en Francia, Nueva York en Estado Unidos o Lima en Perú, que *desde* Valparaíso en Chile. Son experiencias del lugar, *ethos*, sensibilidades y perspectivas cognitivas distintas y distantes. A no ser que creamos ingenua y apolíticamente en un «cosmopolitismo» o en la «hybris del punto cero», como punto de observación neutral, objetivo, privilegiado, y terminemos haciendo *tábula rasa* de quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos.

El libro de Gonzalo Jara «se desenvuelve según el querer de Nietzsche, que no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberada de un libro, sino aquel cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente» (Mariátegui, 2008, pp.41-42). De hecho, Gonzalo Jara escribe este texto no con el afán de convertirlo en un libro, para publicarlo y congraciarse con sus lectores, sino movido por un deseo absolutamente personal, casi solipsista, de ajustar cuentas con su propia conciencia filosófica bergsoniana-soreliana-smithniana anterior y aún presente. Sin embargo, en tiempos de pandemia y cuarentena, lo personal, íntimo y privado se vuelve impersonal, público y comunitario. Lo que antes nos separaba y diferenciaba, ahora nos une e identifica de cierto modo: no hay algo más solidario que el miedo a la muerte y la búsqueda de la trascendencia a través de la memoria, y de la memoria a través de un libro.

A propósito del título del libro, Gonzalo Jara guiado por Orrego y Bergson «bucea en el abismo» insondable de la metafísica y

filosofía-política latinoamericana-europea para realizar un trabajo hermenéutico *excepcional* y *arriesgado*. Pero, ¿qué tiene de excepcional y arriesgado este libro? Lo excepcional radica en el esfuerzo por recuperar una tradición filosófica europeo-latinoamericana de los inicios del siglo XX (el espiritualismo) y, al mismo tiempo, rehabilitar en sentido positivo la dimensión política —a través de la noción «pueblo-continente»— del célebre pero olvidado filósofo peruano y aprista Antenor Orrego. Esto es posible debido a que pone en práctica un ejercicio hermenéutico central que consiste en «traer de vuelta» el *corpus textual* e intertextual de alguien (Orrego), que a su vez está «conectado» con el pensamiento de otro (Bergson), y que a su vez crea «vasos comunicantes» con las ideas de otros (Spencer, Scheler, Nietzsche, Sorel, Mannheim, Platón, etc.). De este modo, Gonzalo Jara *des-ata* el hilo de una potente y heterogénea tradición filosófica europeo-latinoamericana para luego reconstruir *ab libitum* un tejido textual, intertextual, contextual e histórico de las ideas metafísico-políticas a partir de Orrego y más allá de Orrego. Gonzalo Jara es consciente de que a través de la interpretación fusiona horizontes de sentidos pasados y presentes. Ciertamente, con la interpretación busca superar una «distancia temporal», un alejamiento cultural, acercando al lector a una obra que se ha vuelto ajena. En efecto, ya nadie lee, comenta, edita o reedita las obras de Orrego, ni los apristas que en algún momento custodiaron celosamente su legado, y enarbolaron su nombre y su obra, con fines políticos proselitista y oportunistas.

Por otro lado, lo arriesgado de su propuesta hermenéutica radica en la difícil tarea de separar —cual experto cirujano— al Orrego «filósofo» del Orrego «político». Naturalmente, Gonzalo Jara no es aprista y no porque su líder (Alan García) y partido hayan cobarde y anecdóticamente muerto juntos. Su interés por Orrego es estrictamente filosófico y académico, sin dejar de ser «político». ¿Cómo es posible tal cosa? Provisto de una «astucia filosófica» sorprendente pone en práctica una suerte de *epojé* fenomenológica de

BUCEANDO EN EL ABISMO. EN BUSCA DE UNA NUEVA CREACIÓN DE INDOAMÉRICA

la política en Orrego para sacar a relucir lo sustancialmente metafísico. Pero sin dejar *lo político*, pues lo *político* aparece a través de la imagen vitalista y movilizadora —de las luchas y movimientos sociales— de *pueblo-continente*. Es decir, pone entre paréntesis la militancia y los compromisos de Orrego con el APRA, hasta el punto que terminan siendo meros espectros exorcizados, porque la filosofía orreguiana-bergsoniana trasciende en su *duración* a las formas políticas concretas, más aún si estas son las del APRA: electoreras, oportunista, mafiosas y corruptas. He aquí la actualidad y polémica de esta lectura orreguiana, enunciada desde las remotas latitudes de la Tierra del Fuego.

Entre las muchas cualidades de este libro debemos reconocer su carácter biográfico-intelectual. Ciertamente, hay un esfuerzo singular por narrar casi cinematográficamente la vida de Orrego, llena de vicisitudes, infortunios y victorias, a partir del análisis de la producción de su mayor obra *Pueblo-Continente*. La vida de Orrego fue agónica en el sentido etimológico de la palabra: *agón* = lucha. En efecto, su vida fue una lucha permanente frente al destierro, la muerte de sus amigos, la cárcel, la pobreza, lejos de la familia. Pero nunca perdió la fe en la *fuerza creadora del espíritu*, que entre otras cosas *da vida* al arte. Fue Orrego que en un acto de desprendimiento y solidaridad inusual le cediera su pasaje —que compró con la herencia familiar— a César Vallejo, su mejor amigo, para que viajara y realizara su sueño de ser el poeta más universal. Orrego lo hizo, sin reparos, porque estaba plenamente convencido del gran talento y valor literario de la obra poética de Vallejo, cuando por aquel entonces todos lo ignoraban o desdeñaban. El mismo Mariátegui se sirve de los comentarios de Orrego para analizar *Los Heraldos Negros* y *Trilce*. Finalmente, esperamos que este libro «evolucione creadoramente» a través de reediciones, comentarios y reseñas, que estamos seguros surgirá inmediatamente con ánimo polémico y crítico.

AREQUIPA: ENTRE EL VALLE Y EL ALTIPLANO (PERUANIDAD Y FILOSOFÍA DEL OTRO)

**Arequipa: between the valley and the plateau
(Peruanity and philosophy of the other)**

ALONSO CASTILLO FLORES

Barro Pensativo: Centro de Estudios e Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales
Email: acastilloflores87@gmail.com

*Pero la patria no es sólo la tierra y no
quedará reducida a una idolatría telúrica.
Conocer, comprender y aún criticar, es
amar.*

Víctor Andrés Belaunde.

RESUMEN: En el presente artículo, se exponen conflictos etno-culturales vigentes en la ciudad de Arequipa. Se hace una revisión de algunos elementos étnicos, demográficos, geográficos, culturales, políticos y económicos de la ciudad. Se discute el prejuicio racial y regionalista apelando a los mismos estudiosos arequipeñistas y a las prácticas de los inmigrantes de otras ciudades, no ajenas a los ideales arequipeñistas. Se concluye con una filosofía del otro inclusiva que dé lugar a una visión del “nosotros” arequipeño.

AREQUIPA: ENTRE EL VALLE Y EL ALTIPLANO

PALABRAS CLAVES: Arequipa, Perú, Puno, interculturalidad, conflictos culturales, inclusión social, filosofía del otro.

ABSTRACT: In the present article, current ethno-cultural conflicts in the city of Arequipa are presented. An exam upon some ethnic, demographic, geographic, cultural, political and economic elements from the city is done. Racial and regionalist prejudice is discussed, based on the very arequipeñista scholars as well as the immigrants from other cities, not alien to the arequipeñista ideals. It is concluded that an inclusive philosophy of the other give place to a view of the arequipeño “us”.

KEY WORDS: Arequipa, Peru, Puno, interculturality, cultural conflicts, social inclusion, philosophy of the other.

El año pasado, al terminar la resaca de la fiesta de Arequipa quedó en nosotros el sinsabor de los incidentes del Corso de la Amistad: “¡Fuera serranos!”, “¡Terrucos de m...!”, “¡Puneños!”. Resulta escandaloso oír vociferar de esta forma a quienes dicen defender a esta hermosa tierra precisamente en un evento que conmemora la “amistad”. El racismo y el elitismo criollos afilaron sus cuchillos contra dos blancos de ataque: los inmigrantes puneños y los manifestantes del Valle de Tambo. Para hacer añicos estas barbaridades elevaremos el nivel de la discusión a un plano académico, pero con espíritu de identificación con nuestros compatriotas de a pie.

Para ello, echaremos mano de voces extranjeras, como las de Arnold Toynbee, Carleton Beals, Enrique Dussel y Antonio Gramsci, además de mentes peruanas —peruanistas incluso—, José Carlos Mariátegui, Jorge Basadre, José María Arguedas, Gamaliel Churata, Alberto Flores Galindo, etc. y de arequipeños y

arequipeñistas connotados como Víctor Andrés Belaúnde, Jorge Polar, Francisco Mostajo, Eusebio Quiroz Paz Soldán, Héctor Ballón Losada y otros pensadores ilustres, como Flora Tristán (que puede inscribirse a la vez como extranjera, peruana y arequipeña). Así mismo, revisaremos ideas de varios filósofos arequipeños, de quienes hemos sido una vez estudiantes. Al inscribir “peruanistas” y “arequipeñistas” no apelamos a chauvinismo alguno sino a los intelectuales que se dedican al estudio honesto y sentido de los valores del Perú y de Arequipa.

Como arequipeños, no podemos menos que expresar nuestro arraigo a la ciudad mistiana, a venerar como única la ciudad del sillar, del forjado en metal, sus calles adoquinadas y la custodia volcánica, de esa “nevada” que, como lava, hierve en nuestro interior. ¿No es comprensible el orgullo de quienes vemos a diario ese cono perfecto que es el volcán; o quienes pasamos por nuestra imponente catedral albina, la neo-renacentista, al lado de la cuales “todas las demás son capillas”, de quienes a diario masticamos el rocoto, acompañante imprescindible en la mesa? Por supuesto que lo es, lo es también saberse hijo de esta tierra cuna de grandes acuarelistas, caricaturistas, poetas y juristas. No es poca cosa una tierra que vio nacer a Pedro Paulet, el padre de la ingeniería espacial moderna¹, y a muchos otros personajes emblemáticos.

Lo que no es comprensible es el delirio exclusivista, ése que cree que Arequipa es nación ajena al Perú, que para afirmarse deba negar a las regiones hermanas. Condenamos el delirio de los que piensan que Arequipa fue la Roma de América, la única, ignorando que bajo ese rótulo están membretadas también —y con mayor

¹ Efraín Astete recuerda que el científico soviético Boris Schershewsky afirmó: “El advenimiento de la era espacial se hizo realidad con el desarrollo del motor a propulsión diseñada por el peruano Pedro Paulet” (Tapia, 2013, p. 14).

fama— las ciudades de Cusco y Juli, sí, Juli, precisamente ubicada en el departamento de Puno.

1. La etnogeografía characata

No es comprensible tampoco que, bajo el rechazo al hermano, desconozcamos las profundas raíces que nos unen a ellos más que a otros pueblos. Arequipa (como sus vecinos por los cuales se ve asediada) es región de bases aimáricas y puquinas. ¿Quiénes fueron los primeros pobladores de Arequipa?, según el propio José Luis Bustamante y Rivero fueron muy probablemente “tipos aimaraes” “que bajaron del altiplano a la costa” (2010b, 103). ¿Por qué ahora atacar a nuestros hermanos altiplánicos que se alojan y asientan aquí? Las investigaciones arqueológicas e históricas han confirmado las tesis de Bustamante: Las raíces arequipeñas más remotas que se han registrado se encuentran entre los Collaguas y los Cavanas, aimara-hablantes los primeros, quechuas los segundos (Neira, 1990, p. 177). ¿Ponemos este componente por debajo de nuestro legado criollo-español? Y si no más predominante, por lo menos es más ancestral. El mestizaje arequipeño no puede renunciar ni a lo español ni a lo indígena.

Arequipa, la Ciudad Blanca, en el sentido étnico del término es tradición, no realidad, según Víctor Andrés Belaúnde (1933, 88) en el siglo XVIII en Arequipa habitaban 23 mil españoles, más que en ninguna otra ciudad peruana, en Lima había 17 mil. Patricio Ricketts muestra el censo de 1791, donde los blancos descendientes de españoles representan el 60% mientras los indígenas el 15% de la población. Esto llama la atención en un país con un componente “indio” de casi 60% y uno “blanco” del 13% (2010b, p. 256-257). Los porcentajes exactamente invertidos, una Arequipa étnicamente opuesta al Perú. Ese año, de 100 blancos en el Perú 29 vivían en Arequipa, ¡casi la tercera parte del total! Hoy las cifras se hallan reinvertidas, la inmigración masiva de las provincias vecinas data

desde los terremotos del '58 y el '60 (Gonzales, 2015, p. 84). Quizás así podemos comprender (mas no justificar) la reacción de algunos arequipeños encadenados en el pasado.

¿Cómo debe recibir el arequipeño tradicional esta nueva realidad? ¿Debe aceptar esta “revancha” demográfica de la población indígena? ¿Debe resignarse a ver más danzas altiplánicas que las propiamente arequipeñas? La opinión de quien no comprende la complejidad de los movimientos migratorios ni procesos de transculturación puede ser una, pero la de los estudiosos arequipeñistas, preocupados por preservar y construir más que de insultar, es otra. Eusebio Quiroz Paz Soldán nos dice: “No podemos tampoco volver la espalda al tiempo transcurrido y renegar de cómo se han producido los hechos” (2010b, 190), debemos “preservar lo esencial de nuestra identidad cultural e incorporar lo que nos trae el conjunto de los nuevos aportes que se están volcando sobre Arequipa” (2010, p. 190-191), “No podemos tampoco encerrarnos en los muros de lo que fuimos y añorar el esplendor del pasado hermoso” (2010b, p. 191). Ojo: preservar, pero también incorporar, porque los que inmigraron (lo hicieron ya hace más de medio siglo), trajeron mucho, mucho que terminará siendo parte de lo nuestro, si aún no lo es. En el año 1986, Mario Polar Ugarteche nos advierte con ánimo inclusivo que quizás estamos frente a “la aparición de un nuevo mestizaje cultural de frutos aún desconocidos” (2010b, p. 183).

El mestizaje de la Arequipa tradicional era bastante particular. No obstante, era expresión de lo mestizo en la identidad peruana, era una tierra predominantemente blanca pero con espíritu quechua, era española en color pero andina por su suelo. Arequipa era una ciudad, como bien sostuvo Belaúnde (1933, p. 88), “que sintetiza, por decirlo así, la unidad nacional. Racialmente española, es geográficamente andina y serrana”. Según Carleton Beals (1942, p. 287), “Arequipa es una síntesis de todo el Perú, representa mejor

que otra región el tipo del mestizo”; el arequipeño de la chacra “es español en asuntos políticos, indio en su vida diaria” (Beals, 1942, p. 288). En ella se acentuó el influjo de la chacra sobre la aldea, del campo sobre la ciudad, del *loncco* (mestizo de la chacra) sobre el *ccala* (blanco de la urbe), de ahí que el yaraví haya logrado combinar el romanticismo español con la melancolía quechua, de ahí que en el poema *loncco* convivan tanto los quechuismos y “vulgarismos” locales como los arcaísmos castellanos. Conscientes de esto, nuestros pensadores reconocían que ese mestizaje no era estático, en palabras de Eusebio Quiroz (2005, p. 74):

(...) el mestizaje cultural peruano es dinámico y que en ese sentido es una tarea, misión que se inició en un sentido en el siglo XVI y aún no termina. Es un proceso que, dentro de lo previsible, nadie ni nada puede detener.

Patricio Ricketts Rey de Castro fue tremendamente optimista: “Arequipa ha logrado enriquecerse con muchos elementos culturales, sin mengua de su identidad. Esta se vigoriza a medida que los asimila” (2010b, p. 286), en ello incluye, sin duda alguna, los rasgos altoandinos de las regiones hermanas. En este mestizaje cultural, llama la atención, la ignorancia de quienes creen aún en la disyuntiva “arequipeño” versus “cholo”. Para los arequipeñistas verdaderos, el arequipeño era precisamente el “cholo”, y más bien quienes vienen de las alturas se “acholan” en Arequipa. Mario Polar Ugarteche, lo sustenta de este modo: “Los antiguos ‘cholos’ de Arequipa están siendo sustituidos, en parte, por los indios de las serranías”, “por un proceso de transculturización aún no estudiados seriamente se están arequipeñizando y ‘acholando’” (2010b, p. 167). En el poema “El cholo” de Percy Gibson, se le llama al arequipeño, cholo melancólico, “quechua-andaluz” (2010c, p. 98).

Nadie debe preocuparse en aceptar el apelativo de “cholo” como despectivo por el hecho de que pueda haber tenido usos peyorativos (a menos que la intención sea efectivamente ofensiva), nuestra cultura popular usa el término como sinónimo de *peruano*. El arte gótico floreció en la Europa más desarrollada pese a que lo “gótico” era tomado como lo “bárbaro”, lo “godo” e “incivilizado” de las naciones nórdicas, que no descendían directamente del imperio romano; y el estilo arquitectónico se impuso en las naciones poderosas sobre el barroco, con mucho más majestuosidad, altivez, megalomanía. Los apelativos de loncco (arequipeñismo: tosco, que no corta, que no sirve) y ccala (palabra quechua: calato, desnudo) fueron también peyorativos, con los que uno de los grupos sociales apodó al otro. Hoy, decir lonccos y ccalas es sinónimo de decir arequipeños tradicionales.

Además de ello, los intelectuales de la “teoría de Arequipa”, creían fielmente en “una unidad social entre sus diversas clases” (Quiroz, 2005, p. 67), vale decir, de sus etnias, la unidad entre *ccalas* y *lonccos* pese a un poema de Ángel Gonzales Valencia (2015, p. 139), donde nos representa a “Los lonccos y los ccalas / juntos pero no revueltos”. Puede sostenerse, utilizando los conceptos del pensador italiano Antonio Gramsci, que la antigua casta gobernante de Arequipa, más que una *clase dominante* era (por menos durante algún tiempo) un ejemplo de *clase dirigente*, una clase que supo ejercer una *hegemonía cultural* asimilando valores de las *clases subalternas* y que, si es cierto lo que cuentan los arequipeños, más que empuñar las armas contra los humildes, se las repartía para enfrentar a un enemigo foráneo en sus aventuras revolucionarias. Se habría fortalecido en la ciudad una *sociedad civil* (de consenso) más que una *sociedad política* (de represión). Naturalmente, este escenario ha cambiado ya antes del siglo XXI, pues la nueva clase dirigente busca más el dominio económico-político que el consenso cultural y las distancias étnicas distan mucho de haber desaparecido.

La diferencia entre *lonccos* y *ccalas*, que hoy prácticamente ha desaparecido, tiene connotaciones sociales, antes que de ningún otro tipo. Los lonccos, son descritos por Guillermo Carpio Muñoz como el “grupo social mestizo o characato del siglo XVIII, que vive en situación económico–social particular: es autárquico y generador de renta” (Cáceres, 2018, p. 18); Blanca del Prado, por su parte, describe al ccala como “blanco, burgués y señorito” (Cáceres, 2018, p. 308). El loncco es campesino, rudo, de habla cantada y versada; el ccala es el ciudadano culto, elegante, intelectual. Siendo el loncco un hombre predominantemente blanco, no se debe negar su componente indio originario, pues surgió en la zona de *la Chimba* (Yanahuara, Cayma, Challapampa, Chilina, La Tomilla, Sachaca, Huaranguillo, Uchumayo y Tiabaya), donde habitaban hombres quechuas, y *la Ranchería* (Characato, Pocsi, Quequeña, Puquina, La Pampa y Chiguata), antes ocupadas por ccollas y aimaras.

Suele contarse que los pobladores indígenas de estas zonas eran pocos a la llegada de los españoles, por ejemplo, se habla de 80 indios en Yumina, 70 en Socabaya, 14 en Chiguata, 10 en Cayma (Kaymanta) (Peraltilla, 1968, p. 17-18). Suele decirse que varios de ellos se retiraron o fueron expulsados, y que a falta de campesinos, varios españoles se dedicaron a la chacra, mezclándose con los pocos indios que quedaron, generando así el acento loncco y las costumbres lonccas. Para 1911, cuenta Francisco Mostajo que en la ciudad blanca “no hay indígenas, salvo en algún pago, situado en las alturas andinas de los distritos de Pocsi y Chiguata” (Ballón, 2000, p. 382). Los pocos que llegaban de otras regiones eran rápidamente “civilizados” por los lugareños.

A todo esto, debe agregarse que el *ccala* arequipeño — mucho más que el loncco— no ha sido siempre distinto del blanco peruano; al contrario, se le ha parecido mucho en casi todo lo negativo. Mariátegui (1977, p. 88) hacía notar una gran diferencia entre nuestra clase dirigente peruana y la de la China. “El chino

noble o burgués se siente entrañablemente chino” (...), “En el Perú, el aristócrata y el burgués blancos, desprecian lo popular, lo nacional”. Y Arequipa no parece haber sido excepción a esta regla, tanto amor al terruño no la ha eximido del desprecio a lo andino profundo, desprecio que se manifiesta hoy en día, donde más que afecto a lo andino, el “characato” le tiene tolerancia, hasta donde lo “indio” no le abruma.

El ánimo del exclusivismo mistiano, de sentirse equidistante de la costa y de la sierra, tiene naturalmente un motivo geográfico, Arequipa no es chala ni puna, es yunga, “la encrucijada de dos regiones, de dos civilizaciones” (Beals, 1942, p. 284); en palabras de Belaúnde, Arequipa más que andina es “región intermedia”, es “sierra Cisandina”². Empero, alta o baja, Arequipa es ciudad serrana. La negación de la condición serrana de Arequipa está naturalmente más presente en el ccala que en el loncco. Por ello, el poeta loncco Antonio González Polar sentencia: “Mucho orgullo, somos serranos, pe’. Generalmente los ccalas / se creyen que son costeños / serranos qué más, ni en sueños”. Héctor Ballón Losada (2000, p. 376), arequipeño de antaño, muy consciente de estas cosas, hace suyas las palabras de María Rostworowski:

Mientras no aceptemos nuestra realidad indígena, que nosotros somos un pueblo andino, serrano, mientras no comprendamos eso vamos a seguir siendo un pueblo acomplexado; tenemos que aceptar lo andino. El peruano quiere ser europeo, quiere ser yanqui, quiere ser cualquier cosa, no quiere ser peruano, no tiene orgullo de ser peruano.

Es un hecho de trascendencia que Ballón, orgulloso estudioso de la historia de Arequipa y sus manifestaciones

² El prefijo “cis” se refiere a “al lado de acá”, como la región Palestina de Cisjordania que se encuentra entre Israel y Jordania, siendo una nación intermedia, distinta a ambas.

culturales, abraza el llamado de la historiadora peruana: “tenemos que integrarnos hacia lo indígena, de lo contrario no vamos a hacer nación” (2010, p. 376). El arequipeñismo y exaltación del “genio de la casta” no impidieron a Francisco Mostajo defender al indio, esté donde esté, a condenar la servidumbre y los abusos y expoliaciones que sufrió por el blanco, a condenar la idea de “inferioridad racial”. Adelantándose a Mariátegui, afirma que el problema indígena “es el problema nacional de más preponderancia” (Ballón, 2000, p. 386). Mariátegui (1988, p. 83) dijo que la sociedad peruana tiene “el pecado original de la conquista. El pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio”, y el indio representaba en su tiempo las 4/5 partes de la población nacional. Mostajo también anticipa esta idea: “Si queremos tener nación, verdadera nación y no una oligarquía de mestizos, debemos empujar a los indios al torrente de la verdadera civilización, al de la cultura moral e intelectual” (Ballón, 2000, p. 391).

Si realmente nos consideramos arequipeños “verdaderos”, debemos tomar muy en serio a Mostajo, porque en el siglo XX no hay otro como él, porque es el emblema arequipeño de esa época, porque, como escribió Mario Polar Ugarteche: “Sabía que la justicia sólo puede ser alcanzada cuando se preserva la dignidad esencial del hombre” (1995, p. 190), del hombre de todos los lares, arequipeño o no. Mostajo fue —decía Bustamante y Rivero—:

(...) un paradigma para los arequipeños. Vemos todos en sus merecimientos, en la rectitud de su línea, en la austeridad de su conducta, en las excelencias de sus aspiraciones el modelo al que deben aspirar quienes se llaman hijos de la Capital Moral del Perú. (Varios, 1995, p. 187-188).

2. Algo de música, danza y gastronomía

La cultura musical del arequipeño no ha sido pobre, ha sido enormemente rica, y además, hartó original. Qué mejor elogio

puede recibir ella sino en la teoría y la pluma de José María Arguedas sobre el huayño peruano. Arguedas decía que en otros lados los nuevos huayños no eran más que una réplica de los huayños antiguos, combinados con estilos venidos del extranjero, como el jazz, el vals, la marinera. “El único caso notable de creación de un género de música popular enteramente distinta, pero de inobjetable procedencia india es el yaraví.” Pero “el yaraví no se baila” (Arguedas, 1977, p. 8), música nada propicia para el pasacalle, sino para la picantería. El yaraví, único y elegante, es ya vetusto, viejo, olvidado, no cabe ni podría ser recibido en un corso; su propia intención está lejos del desfile.

En sus “Apuntes para una interpretación sociológica de la música en Arequipa”, Héctor Ballón Losada (2012, p. 167-173) expone la historia de una música de salón, sea eclesiástica o profana. El apartado sobre el terreno folklórico es de un solo párrafo y se circunscribe al gran compositor Benigno Ballón Farfán. No es propio de la música tradicional de la ciudad la gran comparsa o tropa musical, sino el dueto o trío de cuerdas. El poblador de otras regiones, como el puneño, sí cultiva este tipo de música, y la lleva cual colonizador al lugar donde se instale. En otra dimensión, se puede decir que la música arequipeña —a diferencia de la de otras regiones serranas— no ha logrado integrarse a la modernidad; la saya y los caporales, son danzas más cultivadas en Bolivia, y varios jóvenes de Arequipa (como muchos en Puno) naturalmente hallan estos ritmos mucho más atractivos, dinámicos y sensuales, para la ira de muchos mistianos. Debe anotarse, sin embargo, que estas danzas en el altiplano arrollan en cantidad y fama a los elencos de danzas autóctonas de Puno que en competencia con ellas, parecen haber crecido y difundido en lugar de menguar o desaparecer.

En cierta forma podría decirse que la música arequipeña no ha logrado seguir la heterodoxia de la tradición de la que habla Mariátegui (1988, p. 161). “Porque la tradición es, contra lo que

desean los tradicionalistas, viva y móvil. La crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerza”. Esto no debe traducirse en la “perversión” o “distorsión” de lo tradicional bajo el nombre de lo tradicional mismo. Se refiere más bien al uso de elementos tradicionales para crear nuevas expresiones musicales que recojan una herencia de pasado pero que a su vez se distingan de él. La música latinoamericana de Bolivia es testimonio de esta posibilidad. El Dr. Ballón (2012, p. 167) es consciente que “puesto que con el desarrollo de la sociedad también cambian las condiciones de vida y las ideas de los hombres, del mismo modo han de cambiar los ideales estéticos”.

Debe estudiarse un hecho notorio, al igual que el acento loncco, el yaraví no ha logrado ofrecer gran resistencia cultural al mundo contemporáneo y al Perú integrado. En la región altiplánica ocurre algo opuesto: tanto en idioma como en música, la resistencia cultural es milenaria, al siglo XXI han resistido tanto la lengua pre-incaica como la música pre-incaica, me refiero al idioma aimara³ y la música sikuri, y aunque en la actualidad el primero decae, la segunda ofrece una difusión nacional nunca antes vista. Mostajo felicita a los bolivianos, a su “Hermoso y sentido bolivianismo que

³ Los únicos idiomas andinos no quechuas que han sobrevivido al día de hoy son el aimara, el jaqaru y el cauqui, todos ellos de la familia aimárica. El puquina, que se dice fue difundido en la región de la que ahora es parte Arequipa y Puno desapareció hace siglos, sustituida no por el español, sino por el quechua y el aimara, y de él quedan más algunos nombres, como los del topónimo *-baya*, visto en Socabaya, Tiabaya, Mollebaya o Polobaya; así lo expone Guillermo Galdós (Neira, p. 206-207). El antiguo territorio Colla, puquina mas no aimara, según el cronista Sarmiento de Gamboa, cubría “desde veinte leguas del Cuzco, hasta las Chichas y todos los términos de Arequipa y la costa del mar hacia Atacama y las montañas sobre los Mojos” (Cerrón Palomino, 2013, p. 143).

de lección debe servir a nuestro hombres de palabra y de pluma tan exentos de peruanismo”, y se pregunta:

(...) ¿olvidamos nosotros que nuestra población india es la que tiene que anteponer el antemural de sus pechos mañana cuando el aimará, perfectamente disciplinado, con más espíritu nacional que nosotros, con más tenacidad é instinto, avance a plantar su bandera en los acantilados que miran al mar Pacífico? (Ballón, 2000, p. 393).

Arequipa tiene otras posibilidades de inserción en la cultura popular peruana, más inclinados a lo turístico o lo culinario; en cuanto a danzas, se abre más posibilidades con las expresiones de Caylloma que con las de la ciudad Blanca en sí. Pero aun los ritmos festivos, bailables del arequipeño tradicional, el Carnaval, el Montonero, la Pampeña ¿cómo enfrentarlos a los ejércitos de danzas altiplánicas? ¿Cómo podía competir el arequipeño tradicional —más dado a la gastronomía que a la danza— en el terreno musical con quienes vienen de la capital del folclore peruano? En una familia puneña la regla es ver a varios danzantes o músicos, en Arequipa este tipo de familia es la excepción. No es raro encontrar en quienes han venido de las ciudades vecinas amigos que conozcan y disfruten la música arequipeña de antaño, lo raro es ver que el arequipeño contemporáneo balbucear una sola canción de su tierra. Triste, pero cierto. Nuestros “inmigrantes” parecen tener más apego a la tierra que el arequipeño actual. En una fiesta juvenil arequipeña suenan el Carnaval para que la gente se retire, en Puno con una morenada o una diablada recién comienza la parranda. Arequipa ha sido capital jurídica —como mucho se ha dicho—, no capital folklórica.

Hoy se tiende a ampliar los límites de lo que es Arequipa en cuanto a cultura se refiere, así por ejemplo, las danzas de las alturas de nuestra región son elevadas al rango de danzas primordiales de nuestra ciudad. Esto es cierto, sobre todo para el wititi, danza de bandera de Arequipa o, por lo menos de sus alrededores, de la

Arequipa alto-andina. ¿Fue esto así siempre? Por supuesto que no, la Arequipa de antaño estaba apenas conectada con estas zonas. Luis Enrique Tord advertía que Caylloma, Condesuyos y Castilla están “más identificados, y unidos, a las provincias sureñas del Cusco (...) y de Puno” (2010b, p. 210). ¿Nos sorprendería ver a hermanos cuzqueños y puneños disfrutando y ‘comprendiendo’ estas danzas más que nosotros?

Entretanto, Juan Carpio Muñoz, nos planteaba estas tareas frente a la transculturización sufrida en Arequipa en sus nuevos pobladores: “Tenemos el reto de incorporarlos a nuestra identidad cultural”, “mostrarles nuestro ser mestizo, lejos de discriminarlos (porque pueden terminar por desaparecer nuestra identidad cultural)” (2010b, p. 194). No discriminar, sino enseñar cuando sepamos realmente enseñar, pero no solo enseñar, sino también aprender; y para enseñar, primero debemos conocer.

Citando un ejemplo, si nuestra gastronomía estuviera recluida en las picanterías y restaurantes campestres, podría verse asediada por la comida criolla y por la comida rápida extranjera y doméstica. Felizmente este no es el caso, y esto es así gracias a los mercados, que contribuyen a que los platos sean masificados y que se mantengan vivos sin riesgo a perderse en la historia. Nuestros mercados —como no es novedad para nadie— están repletos del “otro”, el nuevo arequipeño, el venido “de afuera”, la comida arequipeña ha sido asimilada por el inmigrante andino que la difunde a diario. ¿Tenemos miedo a la tergiversación? ¿Miedo al chicharrón con chuño y el solterito con verduras ajenas? No existe pieza cultural que para perdurar generación tras generación no se vea obligada adecuarse a los nuevos climas, a la contemporaneidad, a dejar esa “ortodoxia” que petrificaría nuestros valores culturales convirtiéndolas en piezas de museo, degenerando la cultura viva en la letra muerta de los libros. Por lo menos, eso enseña Mariátegui con su “heterodoxia de la tradición”. El ceviche original, oriundo de

o moches, era hecho a base de chicha. El limón llegó con la conquista de América, y el ceviche, aumentado, mutado, “distorsionado”, se ha erigido plato de bandera del Perú. Es obvio que en el camino, algo se pierde, se deja una pureza de contornos milenarios, pero se gana continuidad, actualidad, vida. Todo producto cultural es, ante todo, un producto histórico, y un producto de *praxis* humana, no de contemplación, de enriquecimiento y no de estereotipos.

Cuando se habla de expresiones culturales de Arequipa, usualmente se obvia las artes decorativas practicadas hasta la actualidad. En los concursos de tallado en sillar, forjado de fierro, tallado de madera, repujado en cuero y repujado en cobre, se exhibe verdadero arte de manifiesta arequipeñidad. Nuestros artesanos, cultores de arte mistiano, están lejos de ser unos ccalas o unos lonccos, y más bien parecen hombres una vez venidos de otras provincias. A ellos, de hecho, nunca se les insulta, ni discrimina; cosa buena, sin duda, pero que nos debe hacer reflexionar un poco más sobre la compasión étnica de nuestra identidad cultural.

3. Intermedio económico y demográfico

Arequipa ha sido revolucionaria, sí, o quizás debemos decir mejor, contestataria, rebelde. Pero esas ínfulas insurreccionales estuvieron muchas veces imbuidas de colonialismo, y de conservadurismo. Mostajo resulta muy honesto en afirmar que: No siempre se revolucionó por la democracia: se revolucionó también por la reacción y entonces (el pueblo) fue más heroico” (Ballón, 2000, p. 335). Lo máspreciado de nuestra herencia arquitectónica es el estilo colonial y barroco, y preservar las fachadas de sillar, conservarlas, invitan al conservadurismo. El otrora aislamiento geográfico de Arequipa y su predominio criollo no podían terminar en otra cosa, esto fue notorio en su intelectualidad. Observaba Mariátegui (2002, p. 150) que “la Universidad de Arequipa ha sido

tradicionalmente de las más impermeables a toda tendencia de modernización. La atmósfera conservadora de la ciudad la preserva de inquietudes extrañas a su reposo”.

Llegado el siglo XIX, tras la bendición del ferrocarril, Arequipa se abre al mercado interprovincial, empieza “la hegemonía arequipeña” en el sur, como recuerda Alberto Flores Galindo (Varios, p. 237). A la llegada de la 1ra Guerra Mundial, asistimos a un desarrollo capitalista burgués (“empresarial”, “inversionista”, en lenguaje laico), y al rompimiento del aislamiento físico y económico de la ciudad. Así lo explica Juan Guillermo Carpio Muñoz, en un enorme texto conjunto sobre la historia de Arequipa (Neira, 1990, p. 577-78). La ayuda a los damnificados por los terremotos del ‘58 y del ‘60, junto a la gran sequía en el sur empuja a miles de inmigrantes a llegar a la ciudad, cuyos pobladores “veían en la explosiva llegada de personas del altiplano una amenaza a su propio espacio, tanto físico, como simbólico”, nos recuerda Jorge Bedregal la Vera (2010b, p. 217).

Durante el gobierno de Velazco, Arequipa se inserta en la economía nacional centralizada, en Lima; el predominio arequipeño sobre la economía de Puno y sus demás vecinos va a descender (Neira, 1990, p. 705). Todos recuerdan que en aquellas épocas llegaron muchos puneños, pero pocos recuerdan cuántos arequipeños —jóvenes sobre todo— migraron a Lima, especialmente en los 70’s (Neira, 1990, p. 707), dejando la ciudad inerte a la “invasión” altiplánica. El mismo Gonzales Valencia (2015, p. 84), en un texto más vivencial que sociológico, donde refunfuña de la depredación de Arequipa por los “invasores”, reconoce que estos eran “no solamente personas peruanas, también gente extranjera”.

Al modernizarse Arequipa e integrarse al mercado mundial e internacional, ya en el siglo pasado, se abre a la cultura

contemporánea occidental, a los medios masivos de comunicación y la cultura de entretenimiento. ¿La pérdida del acento *loncco* es culpa del hombre de la altipampa? ¿Los hijos de los *ccalas* reproducían este dialecto propiamente arequipeño? Nos hemos quejado de la presencia alto andina pero no nos hemos dado cuenta cuánto los medios de comunicación —a través de sus canales limeños, sus doblajes mejicanos y su música latina— han dejado huella en la fonética del arequipeño actual. Esta tesis merece ser estudiada seriamente, ubicando a Arequipa en el contexto nacional donde la televisión y la radio, las modas y jergas foráneas, han contribuido a “limeñizar”, “costeñizar”, “mejicanizar”, “latinizar” y neutralizar los marcados acentos de nuestras provincias, a dejar el “mote” como algo extraño incluso ahí donde es oriundo, haciendo que no solo se pierdan idiomas sino también variedades del castellano nuestroamericano. El acento *loncco* desaparece porque el *loncco* desaparece por obra y gracia de la modernización capitalista, desaparece él y desaparece así mismo su cultura poética y musical. Así lo explica Guillermo Carpio Muñoz:

(...) los *lonccos* al entrar al mercado interior se aburguesan o proletarizan y por lo tanto dejan de ser *lonccos*. El fin de las condiciones materiales de existencia de los *lonccos*, los desaparece a ellos y paulatinamente a su ideología, empezando así el fin del yaraví arequipeño (Cáceres, 2018, p. 32).

No queremos, hemos dicho, aferrarnos en todo al pasado, lo que queremos es resaltar la incoherencia ahí donde es más latente: Quejarnos de la avalancha cultural puneña pero callar sobre el influjo capitalino y extranjero, aborrecer las morenadas mientras recibimos con brazos abiertos las bandas de rock foráneas el día de nuestro aniversario. Rechazamos el “interior” del país pero acobijamos cadenas de comida estadounidense, supermercados chilenos y teleseries mejicanas. Nos deleitamos con la comida chatarra yanqui y los platos marinos de la costa mientras nos hemos olvidado de almorzar los *jallaris* (zarsas) y ni siquiera conocemos la

sopa del día, ambos de una tremenda impronta de características propias de la Arequipa de antaño.

El asunto es muy claro, lo “ajeno” es bueno cuando viene de “arriba”, no cuando viene de “abajo” o del costado. En lugar de dar la espada a los elencos de caporales en el Corso, deberíamos nausearnos con aquellos carros “alegóricos” de ciertas grandes empresas que pasan tocando la música de moda más corriente con no más “arte” que unas cuantas chicas semidesnudas ofertando un producto comercial. Bien sabido es que, en las fiestas de la Candelaria, pese a que a muchos disguste su desorden y borracheras, los elencos son escogidos, pre-seleccionados; en el corso arequipeño cuenta la inscripción con tarifa establecida.

En fin, nuestro rechazo al Altiplano y los Andes es una mera reproducción de lo que nos han achacado la prensa y los medios dominantes en el país. La belleza en el Perú hasta el día de hoy tiene color: el perfume, la rasuradora, el vestido, las uñas pintadas y las cremas faciales son blancas; la mazamorra y la cocina son negras. Y en tan infantil prejuicio, los arequipeños no piensan mejor que el resto de peruanos. El modelo del maniquí de boutique y del poster de peluquería son rostros extranjeros caucásicos, europeos, y el que menos se parece al extranjero en el Perú es naturalmente el hombre del Ande. Arequipa, en esto tampoco se distingue del resto del país.

La “invasión” de Arequipa y las metrópolis por parte de los pobladores del Ande, bien podría ser vista como una “revancha demográfica” de la invasión española del continente. Para que los arequipeños y peruanos observemos este trascendente acontecimiento, nos es preciso liberarnos de la estrechez provincialista. Una mirada desde el extranjero no nos cae nada mal en estos casos. Armando Barreda (2016, p. 169), encuentra sana la filosofía de la historia de Arnold Toynbee, “muy lejos de todo chauvinismo cultural” y “muy lejos incluso de pensar que el mundo

occidental era el único o el mejor”⁴. Toynbee sostenía que no se debe estudiar la historia a nivel nacional sino en escala mayor (Barreda, 2016, p. 151). Pues bien, el pensador inglés en su visita a Arequipa concluye con profundidad y clarividencia:

Los indios llegan a Arequipa en ómnibus y en trenes de carga y se instalan en los alrededores de la ciudad. Esta inmigración en masa causa desaliento a los arequipeños. Se trata en verdad de la contraofensiva india a la conquista española del Perú y no es menos efectiva por el hecho de haberse dilatado por más de cuatrocientos años y por el de asumir la forma de penetración pacífica. Un observador extranjero, que no tenga ningún interés personal en la cuestión, habrá de contemplar este fenómeno con encontrados sentimientos. Sin duda alguna, el destino último de los indios de las tierras altas es el de convertirse en miembros de nuestra sociedad occidental moderna; y las ciudades de los mestizos –Arequipa y Lima, en Perú y Guayaquil en Ecuador– son los crisoles en que se está realizando la función. La miseria en que viven los indios de los arrabales en la ciudad es un lujo para ellos, comparada con la dureza de la vida anterior que llevaban como agricultores, pastores y pescadores. Sin embargo, es también una lástima, para ellos y para el mundo, que la voráGINE de nuestra civilización moderna los esté absorbiendo; porque en efecto, la

⁴ Merece la pena hacer un contraste entre Toynbee y Oswald Spengler, autor de la famosa *Decadencia de occidente*, donde “interpreta eurocéntricamente toda la historia mundial” (Dussel, 1994, p. 87) y donde obvia a la civilización inca o andina dentro de su inventario de culturas. Toynbee, en cambio, no solo incluye a la civilización andina, sino también a la propia filosofía del Tawantinsuyo, expresada en los amautas a los que atribuye, dice Enrique Dussel (1994, p. 88), “el haber comenzado una etapa crítica y universal del pensamiento: ‘the viracochinism’, de la visión teológica de Viracocha, el ‘Hacedor originario del universo’”. Siendo que el americanista Mariátegui (1988, p. 33) no conoció la obra de Toynbee, pensó en Spengler como “el hombre de mayor perspicacia histórica de nuestro tiempo”.

AREQUIPA: ENTRE EL VALLE Y EL ALTIPLANO

civilización propia de los indios, por ardua que sea, es admirable por su autosuficiencia (2010a, p. 280-281).

Toynbee, que es un pensador que pertenece ya a la época de la “decadencia de Inglaterra” y del “ocaso de Occidente”, termina diciendo que los indios de Latinoamérica quizás en mil años logren encontrarse en Estados Unidos con los campesinos meridionales de Canadá, “ese día el Nuevo mundo se habrá repoblado” (2010a, p. 281). En el imaginario tradicionalista del arequipeño blanco, la conquista fue un hecho pacífico, un poema de Percy Gibson dice: “una blanca invasión de occidentales / levanta la ciudad en sus canteras. / El Padre Sol autóctono del Inca / recibe en paz a los conquistadores / y al Padre Nuestro, y las rodillas hinca” (2010c, p. 96). ¿Por qué el ingreso de los “invasores” indígenas no fue recibido con la misma hospitalidad?

4. El amor al terruño y el León del Sur

El criterio económico ha primado en nuestro imaginario regional, económico por cuanto a la gran inversión se refiere, no al criterio emprendedor, que es más cercano al pequeño comerciante venido de las alturas. Pero cuentan nuestros intelectuales que Arequipa no fue tierra de grandes latifundios, V. A. Belaúnde retrata una tierra de “medianos hidalgos”, “pequeños propietarios” obligados a trabajar sus propios fundos, no “una ciudad señorial”, como Lima y Trujillo (2010b, p. 80). Flores Galindo confirma esta aseveración: “Arequipa no ha sido territorio de grandes haciendas” (2010b, p. 235).

Arequipa no ha sufrido en sus indios el mismo cáncer gamonal que ha hecho tanto daño al país, Mostajo contaba que en Arequipa no existe “enganche” (forma serrana de servidumbre), ni explotación del indio, que los indígenas venidos de otras regiones se insertan en el medio criollo “sin que en esas clases haya distinción

social entre ambos elementos, aunque sí individual por ciertas características éticas” (Ballón, 2000, p. 383). La ciudad del Misti era pues, muy poco propensa a la guerra entre clases debido a su integración social y hegemonía cultural.

Arequipa revolucionaria no ha participado nunca de los grandes movimientos campesinos indígenas del resto de la sierra peruana, ellos se han desarrollado sobre todo en Cajamarca y Ancash al norte, en casi todo el centro del país, y por supuesto en Cusco, Apurímac, Ayacucho y Puno (Kapsoli, 1982). Puede decirse que las revoluciones en Arequipa han sido por lo general contra los gobiernos centrales mientras en el resto de la sierra las rebeliones han sido dirigidas a los poderes económicos locales, y puede verse así como el quechua o aimara descendiente del campesino, visto por otros tan “belicoso” y “bárbaro” como el León del Sur, ha contrastado hasta con el chacarero oriundo de Arequipa.

Arequipa se jactó siempre de “su amor al terruño”, lo tenía, lo aprendió el *ccala* del *loncco* y este del indio, porque, al hombre andino, en tiempos antiguos, quitarle la tierra era quitarle el alma. Hoy nos quitan la tierra y nos alegramos con la espiga de la rica cosecha. Perdido está el espíritu de “la nevada” mistiana, el romanticismo melgariano y la convulsión revolucionaria arequipeña. Se suponía que “contrastando con los demás peruanos, el arequipeño es violento y apasionado”, los mistianos son “quijotescos caudillos revolucionarios” con “algo de místico y guerrero”, iracundos, fanáticos, arrogantes (Beals, 1942, p. 285-289). Francisco Mostajo sentencia: “Las revoluciones (...) son la más clara expresión del romanticismo de nuestro pueblo y también de su genio jurídico” (2010b, p. 101), su nombre quedó grabado como el mayor protagonista de la rebelión del 50, líder y mártir durante la dictadura de Odría.

Antaño, quien salía a defender la tierra y la justicia era un “arequipeño”, hoy es “terrorista”, “incivilizado”. ¿Cuál era la imagen que tenía el historiador peruano de nuestro pueblo? Jorge Basadre, allá por 1919, hacía esta remembranza: “Si en Lima hay ‘cierra puertas’ cuando se oyen disparos, en Arequipa la gente sale armada preguntando ‘¿Por quién combatimos?’” (2010b, p. 83) Hoy el gobierno central y la prensa capitalina mandan a cierra puertas y tenemos que acatar, tenemos que aceptar cuánto atropello nos venga de arriba. Pero si el atropello viene de quienes se oponen al poder central, estos son señalados con los peores insultos.

Amor al terruño significa amar la campiña, y la campiña es sinónimo de valle, el amor del arequipeño al agro fue siempre factor predominante de su identidad cultural, y entendemos que toda modernización e industrialización es buena siempre que no atente contra nuestros medios de vida y nuestro erario terrenal, nuestro espacio geográfico. Arequipa antigua fue no solo el blancor de sus muros, sino el verdor de sus chacras; vemos en nuestro arte culinario, en zarzas, revueltos, ajíes y guisos, verdaderas orquestas de verduras y hierbas. El arequipeño que quiere una Arequipa lejana lo andino no comprende que el volcán es justamente el corazón de los andes, que los barrios tradicionales de Arequipa, Quequeña, Tiabaya, Sogay, Cayma, Yanahuara, Socacaya y demás, están cifrados en lengua andina, indígena, y lo indígena se traduce aquí en lo ecológico, en lo ambiental.

El arequipeño promedio vive lleno de mentiras, porque como todo pueblo vivimos de mitos. Seguimos repitiendo la leyenda de Mayta Cápac cuando Artemio Peraltilla demostró con pruebas históricas, paleográficas, lingüísticas, geológicas, arqueológicas y epistolares hace medio siglo que la palabra Arequipa constituye un bastardeo del término quechua *Atiquipa* que se refiere a “lo que es el lugar: lomas con hierbas natural, exuberante” (1971, p. 47). No puede gritarse a los cuatro vientos amor por Arequipa cuando no se

cuida su propia esencia histórica y etimológica, las lomas, las hierbas, el verdor, la campiña, el valle. Y si insistiésemos en el Ari Qhepay del inca, Arequipa no deja de ser, en su origen, la tierra que el hombre precolombino habita debido a su geografía, sus recursos acuíferos y vegetales.

Pero las ironías de la vida hacen que el grupo de ultraderecha “Arequipeños por Arequipa” sea, a su vez, un grupo pro-minero. Quienes se manifiestan contra el abuso del capital extranjero y el poder minero en el Perú no son más que el eco de la Arequipa revolucionaria decimonónica. Un desadaptado de la Southern sugirió que los pobladores de Deán Valdivia tienen, como Abimael Guzmán, genes terroristas, ¡nada menos!, desvaríos racistas como estos se repiten a diario. Para Eusebio Quiroz (2015, p. 67), en la ciudad blanca “los Manifiestos tienen un contenido doctrinario, político y social”. Jorge Polar, en 1891, se alegraba de “la riqueza mineral del valle de Arequipa” (2010b, p. 57), mientras se lamentaba de que “Nuestra agricultura decae” (2010b, p. 55). ¿Qué diría hoy en día si supiera que la segunda se ve amenazada por la primera? ¿Qué diría conociendo los pasivos mineros en la Oroya, en Yanacocha, y aquéllos perpetrados en el sur por la Southern Peruvian Cooper Corporation?

No hace muchos años, en nombre de la Arequipa tradicional, hombres y mujeres se rasgaron las vestimentas al ver “su” centro histórico “destruido” por “vándalos”, venidos de “otro lado”, sin respetar si quiera nuestras calles y adoquines. Cuando se refieren a los migrantes, olvidan que precisamente en el Arequipazo del 2002, la última gesta mistiana de envergadura, los actores fueron precisamente hombres migrantes. Parecen ignorar que las barricadas de adoquines en momentos de lucha contra la injusticia son precisamente el baluarte contestatario que nuestra Arequipa ha dado a conocer al Perú como pieza de su propia identidad cultural, el muro de adoquín en batalla es una pieza tan arequipeña como el

muro de sillar en el templo. Durante los eventos de junio de 1950 no solo hicieron barreras de adoquín sino también de la mismísima piedra de lava. Se recuerda en la *Historia general de Arequipa*:

La población convergía hacia el centro de la ciudad, donde ya encontraron las históricas barricadas hechas con los ‘adoquines’ de granito que empiedran las calles del centro. Sillares forman improvisadas trincheras en las bocacalles de las principales arterias de Arequipa. (Neira, 1990, p. 658)

Supuestos arequipeños “verdaderos” olvidan la emblemática canción de Los Dávalos *Al pie del Misti*: “Lindas serenatas y las barricadas / Alegres campanas, corridas de toros / Fecundo fervor y revoluciones / Esa es Arequipa, mi blanca ciudad”. Todos tienen derecho a condenar una protesta, pero hacerlo en nombre de la tradición arequipeña resulta totalmente absurdo. Estas personas parecen no saber que la particularidad de los ladrillos de piedra es poder ser retirados, puestos y sacados, y que una vez puestos en muro de contienda, no son dañados ni perjudicados, al regresar al suelo retienen la historia de memorables jornadas de lucha. Las lagunas, las bahías, los ríos depredados por una minería extranjera todopoderosa, son inamovibles, sus daños sí son irreparables.

El Deán Valdivia, que “apoyado por frenéticos arequipeños, hizo y deshizo gobiernos” (Beals, 1942, p. 284), se revolvería en su tumba escuchando a sus herederos condenar las protestas justas; sí, violentas muchas veces, pero donde la “justicia” y la ley no funcionan para defender nobles ideales, el grito y la guaraca se hacen ley. Juan Gualberto Valdivia (1994) en sus memorias sobre *Las Revoluciones de Arequipa*, da cuenta de dieciséis capítulos de revoluciones, batallas, protestas, asambleas, campañas y expediciones del heroico pueblo de Arequipa a lo largo del siglo XIX. Según Vargas Llosa tenemos “el mayor número de revoluciones en la historia peruana” (2010a, p. 289), la Arequipa del “ardor de

barricadas y guerrillas que fuera penacho de la ciudad díscola y rebelde”, como escribió Porras Barrenechea (2010a, p. 261). Esa fue Arequipa, “pueblo temperamental”, como la calificaría Basadre, apodada, como “Ciudad Caudillo”, “La Atenas y Esparta de todo el Perú”, “El León de Sur”. (Ballón, 2007, p. 16-17). Cuando el león de bronce de la Variante de Uchumallo es removido, nuestros supuestos “arequipeñistas” salen en “defensa” de Arequipa, pero cuando el verdadero León del Sur es baleado en justa protesta, estos señores callan y abalan la represión. Esa es la gran hipocresía de nuestros llamados tradicionalistas.

Eusebio Quiroz Paz Soldán (2005, p. 66) nos habla de elementos constitutivos de la identidad arequipeña, el “amor por la agricultura” y el “amor al terruño”, nunca habla de amor por la minería, amor por el metálico, la persecución de la monocultura extractivista; “habla popular plena de arcaísmos, quechuismos y cholismos”, nunca dice amor por los extranjerismos, remedo capitalino; “trayectoria revolucionaria”, nunca actitud reaccionaria, miedo a la turba, elitismo y distancia con las muchedumbres. El valle es una de las cosas más preciadas que tenemos, los arequipeños de antaño siempre se refirieron al Valle del Chili como un oasis en el desierto, lo era, y de él aún queda algo: nuestra campiña, pero este no es el único oasis, el otro lo tenemos precisamente en Cocachacra, todo arequipeño honesto y preocupado con su tiempo ha de ponerse del lado de quienes lo defienden. Flores Galindo escribió:

Las costas del sur, especialmente las del departamento de Arequipa, se caracterizan por su extrema aridez. Este rasgo asombró, por ejemplo, a cuantos extranjeros visitaron Islay a lo largo del siglo pasado; no había vegetación en los alrededores, escaseaban los alimentos, e incluso el agua tenía que ser transportada desde otros lugares. (...) Este paisaje monótono se ve eventualmente interrumpido por angostos valles, como los de Camaná, Majes y Tambo (2010b, p. 234).

Notorio el hecho de que “Tambo se convirtió en el principal productor de azúcar de todo el sur” (2010b: 239) en el siglo XIX. Arequipa no es ciudad de mezquinos intereses, fue ciudad heroica y lo está siendo el día de hoy, pese a la masa de indiferentes y codiciosos que tenemos, siempre los hay, Arequipa los tuvo, tuvo célebres traidores y el Perú nos lo enrostró muchas veces. Los Piérola, los Montesinos. Ninguna pretensión de una immaculada grandeza que nunca existió, ninguna exageración de nuestro rol en el desarrollo del país. “Arequipa ha hecho con su pujanza, casi toda la historia del Perú”, dijo Gustavo Paredes en el Colegio de Abogados en 1940 (2010b, p. 242). Tan alucinantes afirmaciones deben quedar en el pasado.

5. Provincialismo y americanismo mistianos

Todo arequipeño culto siente a Flora Tristán parte de lo suyo, la cree una characata. Pero Flora, personaje de talla mundial, feminista y obrerista, la que crea el lema de *¡Obreros de todos los países, uníos!* no es una characata, una *ccala*, es hija de un arequipeño-español, Mariano Tristán. Y, no importa cuánto crea el arequipeño y el venezolano en la “Patria Grande”, nos disputamos la paternidad de esta atormentada mujer porque los hermanos del Caribe la creen hija de Simón Bolívar. Todo en Arequipa tradicional parece hermoso hasta que uno lee a Flora, la catedral es oscura, triste y de arquitectura pesada, el sillar es monótono y sin vida, nuestra cocina es detestable y nuestra gastronomía es bárbara, “en definitiva, nada es bueno” (Tristán, 2010, p. 173-175). Después de todo, Flora Tristán no fue arequipeña, fue francesa; quizás mujer de gustos refinados y cierto desdén por el atraso del Perú, puede que sus desaventuras influyan en su opinión, pero es claro que es propio del ser humano engrandecer lo propio y minimizar lo ajeno. Hija de don Mariano o de Bolívar —que también conoció Arequipa y que fundó la Universidad de San Agustín junto al Deán Valdivia (Astete, 2018, p. 15)—, nos hace pensar siempre en Nuestra América.

El mentado provincialismo arequipeño termina cuando descubrimos que uno de nuestros mejores próceres, Juan Pablo Viscardo y Guzmán, resulta ser considerado el primer precursor ideológico de la independencia americana. Hombre grande no porque se limitó a la región sino al continente entero, sentimiento expresado en su famosa *Carta a los españoles americanos*. Después de todo, Viscardo no fue hombre de la ciudad blanca sino de Pampacolca, a los pies no del Misti sino del Coropuna. (¿Cómo pensar, entonces, en una tierra que se dice ser revolucionaria, que alberga los espíritus de Flora Tristán, Viscardo y Guzmán, el Deán Valdivia, y al propio Bolívar, condenado todo acto de protesta, todo acto de ejercicio de libertad de expresión contra lo que se cree injusto?)

Francisco Mostajo es de esos hombres que mientras cultivaba la mística propia del arequipeño fue hombre de intereses nuestroamericanos, se bachilleró con la tesis sobre *El americanismo y el modernismo* en 1896. Patricio Ricketts nos muestra la imagen de Mostajo como el prototipo de hombre arequipeño que mira el bosque y no solo el árbol:

Aunque teñida de localismo, la preocupación de Mostajo fue siempre nacional y anchamente humana. No cabe llamarle arequipeñista, sino peruano en Arequipa. Su interés por lo cercano jamás pecó de excluyente. Era por el contrario integral e integrador (1995, p. 177).

Mostajo, Francisco García Calderón, Juan Manuel Polar, Pedro Paulet, J. Vinatea Reinoso, T. Núñez Ureta, y otros tantos (Astete, 2014, p. 30-36), son hombres educados en el Colegio Independencia, fundado también por el Deán Valdivia bajo la consigna y la *praxis* de Bolívar que ordenó su creación, es decir, bajo los ideales de la Independencia Americana y no bajo el rótulo de la “República Independiente de Arequipa”. “Aquí —dice Astete (2018,

p. 19)— se le rinde culto permanente en el Colegio Independencia Americana, todos los días se menciona su nombre con la unción, se pide al alumnado alfeñique asumir las virtudes del venezolano”.

Agreguemos que el propio Gamaliel Churata (2017, p. 106) nacido en Arequipa, más que una visión local tiene también vocación continental. Sus conclusiones son fulminantes, América no existe aún: “América es sólo eso: La Colonia de Europa; la otra, la América que los ilusos americanos soñamos, hay que extraerla de la gleba fecunda en que hace cinco siglos dormita”⁵. Al Perú le toca lo mismo, la peruanidad, pensaba Mariátegui (1988: 36), está en formación, María Rostworowski le da la razón, no somos nación (Ballón, 2000, p. 376); y tal vez, Arequipa sufre el mismo drama, no existe, se está haciendo.

Nuestro premio Nobel, escritor arequipeño de bandera, Vargas Llosa, es un hombre que, como Churata, no se crió al pie del Misti. Él mismo cuenta: “sólo viví aquí un año” (Ballón, 2012, p. 11). ¡Yo soy el Perú!, exclamó una vez y, con nacionalidad española, hoy es marqués en la Península Ibérica. Responde a los que dicen que los arequipeños “somos arrogantes, antipáticos y hasta locos” de esta forma: “nos tiene envidia”, envidia de la

⁵ Churata con esta tesis se adelanta veinte años a la idea de *La invención de América* de Edmundo O’Gorman: “América no aparece con otro ser que el de la *posibilidad de actualizar* en sí misma esa forma del devenir humano, y por eso, América fue inventada a imagen y semejanza de Europa” (Dussel, 1994, p. 31). En Churata tenemos que “América no es sino el sueño hipostásico de la Edad Media. Mejor dicho, América es el fruto de su neurótica embriaguez” (2017, p. 105) Por supuesto, se adelanta también a la tesis de Dussel, América fue encubierta por la modernidad europea. “El descubrimiento de América y la conquista vinieron a detener la marcha de este pueblo que así, ha quedado sepultado y permanece sepulto todo el tiempo que corre desde ese hecho fundamental de la Historia Moderna” (Churata, 2017, p. 106)

grandeza de Arequipa. Anecdótico testimonio de la incoherencia del que migra de su tierra pero reclama cuando otros migran a la suya es el de Doris Gibson, fundadora del diario *Caretas*, que pregonaba y presumía de ser arequipeña. César Hildebrandt, al cuestionarle por qué ella actúa de esa forma si había nacido en Lima, obtiene esta respuesta de la periodista: “un arequipeño nace donde le da la gana”

Ningún “regionalismo” barato y postizo, de esos que imprimen pasaportes y billetes de juguete. Ningún “¿Peruano yo? ¡Arequipeño, carajo!”. La identidad arequipeña ha sido expresión de la cultura peruana, y no se gana nada al contraponer la ciudad a la nación. “Arequipeño” para jactarse e insultar, pero “peruano” para consumir telebasura y repetir los improperios de la prensa dominante sobre *nuestros* pobladores del valle y de otras zonas del país que pensamos que son distintos a nosotros.

Eusebio Quiroz afirma. “Lo que nos diferencia como comunidad en el Perú no es un Regionalismo chauvinista, sino la conciencia histórica, por cierto que posemos ciertos rasgos propios en inconfundibles con los cuales nos identificamos” (Cáceres, 2018, p. 11). Es cierto que hay un verso de César Atahualpa Rodríguez que dice “Yo no he nacido peruano, yo he nacido arequipeño”, pero líneas más arriba leemos: “Soy de raza americana / peruano de Arequipa” (Cáceres, 2018, p. 25).

Pero aun el más sincero orgullo provinciano arequipeño no puede florecer más con los esquemas de ayer. Arequipa ha tenido la necesidad de engrandecerse y en eso estriba su anterior éxito. No se equivoca Mariátegui (1978, p. 79) cuando invoca a la filosofía del pensador alemán Oswald Spengler: “Toda cultura se ha alimentado de su propio pensamiento y su propia fantasía”, toda cultura “ha tenido, como la nuestra, la ilusión de la eternidad. Esta ilusión, por otra parte, ha constituido siempre un elemento moral indispensable de su desarrollo y de su vitalidad”. Pero la historia no se mide en

términos de una provincia, menos en el mundo actual. Ha escrito Spengler: “Quien se entretenga en idealismos provincianos y busque para la vida estilos de tiempos pretéritos, que renuncie a comprender la historia, a vivir la historia y a crear la historia” (Mariátegui, 1988, p. 33).

No hay nada en Mariátegui que no nos pueda interesar a los arequipeños como el resto de peruanos. El gran poeta arequipeño Guillermo Mercado (2010, p. 132) nos dice del Amauta: “Jamás, había visto a otro hombre / en cuyo aliento estuviera tan hondo palpitando / la angustia de su patria”. Nuestro G. Mercado (2010, p. 137-138), piensa en nuestra América en su poema a Túpac Amaru: “En un poema palpita un pueblo / A redimir a América de su lecho de oprobio / la alboral rebelión de tu raza de piedra⁶ / que anidaste en el pecho”. “Y los crepúsculos de América se encienden / y nos alumbran / con la púrpura llamada de tu alma”.

Precisamente el regionalismo literario de Arequipa, del grupo Aquelarre —en el que se inscribe Mercado junto a P. Gibson, C. Atahualpa Rodríguez, A. Guillén, A. Hidalgo— aparece en un momento en que el centralismo de Lima viene a ser cuestionado por el grupo Cusco, Bohemia Andina (Puno) y Orkopata (Puno), y el grupo Norte (Trujillo), y por supuesto la revisa Amauta de Mariátegui a nivel nacional (Cáceres, 2018, p. 24-25). El regionalismo de este tipo, entonces ha tenido —como en otras regiones del país— connotaciones contestatarias más que chauvinistas.

⁶ Mercado coincide con el célebre indigenista Luis Valcárcel y con Mariátegui en afirmar la metáfora de que el indio está hecho de piedra (Mariátegui, 1988, p. 88).

6. La filosofía arequipeña y la filosofía del otro

“Los del valle son serranos”, dijeron. ¿Resulta ahora que Arequipa es costa y Tambo sierra? ¿El lugar de procedencia? El valle requiere agricultores, y la demanda exige trabajadores de distintas partes del país, laborioso sustento de nuestra mesa. Hasta qué punto se puede hablar hoy de “ellos” y “nosotros”. Jorge Bedregal la Vera ha sido muy sugerente en su excelente artículo, “Arequipa y la presencia del otro”, donde explica cómo el arequipeño buscaba “civilizar” al otro, lo civilizado es el “Nosotros” (o el yo), “el mundo simbólico occidental y urbano” (2010b, p. 231-232). ¿Dónde queda hoy el “yo” y el “otro”? En el Perú de hoy en el que “todas las sangres” están tan mezcladas, no debería ser tema de discusión la cuestión del “otro” si no fuera por un puñado de personas que viven encadenadas siglos atrás con una mentalidad de castas y pedigrí, de aquellos que piensan que en el siglo XXI pervive la aristocracia de sangre azul.

Enrique Dussel ha mostrado hace mucho que el “otro” es en América el “indio”, y los indios en la narrativa occidental eurocentrista, “bárbaros”, definidos por el jesuita José de Acosta como “los que rechazan la recta razón y el modo común de los hombres”, que “no llegaron al uso de la escritura ni al conocimiento de los filósofos” (Dussel, 1994, p. 60-61). En el imaginario characato, siendo influido por el indio, el *loncco* era una suerte de hombre blanco-mestizo de costumbres casi andinas, y el indio en Arequipa era más “civilizado”, había perdido su idioma y sus costumbres. El *ccala*, más español, no pudo ser inmune al influjo andino (exhiben “barbarismos” y la “superstición” al volcán) y éste sería distinto entonces al criollo de la costa. Según Vargas Llosa “hablamos el español más castizo” (2010, p. 289), puro y típico, al que el español andino solo podría pervertir.

El mestizaje peculiar de la Arequipa de antaño es un hecho, pero lo es también el vicio civilizador occidental, el “mito de la modernidad” del que habla Dussel, esta idea de “barbarie” india había inculcado al *loncco* que el indio no arequipeño era “inferior” a él. Recordemos la mirada decolonial de Arguedas: “La barbarie es una palabra que inventaron los europeos cuando estaban muy seguros de que ellos eran superiores a los hombres de otras *Razas* y de otros continentes ‘recién descubiertos’” (Dorfman, 1969, p. 67). Y si el arequipeño ve al “otro” como un bárbaro, el europeo ve al arequipeño aún más bárbaro, no importa si el europeo tenga sangre arequipeña, recordemos a Flora Tristán (2010, p. 175) cuando dice que en Arequipa “el arte culinario está aún en la barbarie”, cuando critica las “groseras diversiones”, la “música bárbara” y los “salvajes adornos” de la Semana Santa mistiana (2010, p. 180). “El grado de civilización alcanzado por un pueblo se refleja en todo. Las diversiones del carnaval no son más decentes en Arequipa que las farsas bufonadas de la Semana Santa” (Tristán, 2010, p. 178).

Recordemos que en Mostajo vemos la intención de “empujar a los indios al torrente de la verdadera civilización”. Si con ello nos referimos a impulsar la educación, el conocimiento de las ciencias y las humanidades al alcance de *todos*, incluyendo a quienes no tienen acceso a ellas y otras facilidades. Es una consigna que hacemos nuestra siempre, siempre y cuando acompañemos este ideal aprendiendo de otras formas organización (vistas en la sierra y en la selva) y todo cuanto de en materia de peruanidad puedan “ellos” instruirnos a nosotros para que nos ayuden a encontrarnos a nosotros en “ellos”. También recordamos que Mostajo nos dijo a los peruanos que debemos aprender de los aimaras bolivianos.

Como Dussel, intentaremos abordar los problemas de la identidad arequipeña desde la filosofía y en la filosofía misma. El Dr. Ballón Losada (2007, p. 26), que tan esmerados trabajos ha dedicado al estudio de la intelectualidad arequipeña y su historia

cultural, se ha preguntado si “los estudiosos de la filosofía en Arequipa (...) han dado respuestas a los problemas nacionales o locales”, de si “nos han dado el camino más adecuado de cómo el hombre debe interpretar nuestra realidad y si han dado ideas o no para mejorarla o transformarla”. “Si se han preguntado ¿cómo debemos vivir los arequipeños, para que nuestras acciones sean valoradas positivamente?”, o si solo repetimos el pensamiento de los grandes centros intelectuales del mundo desarrollado. A Arequipa le han podido faltar muchas cosas, pero nunca filósofos, los grandes pensadores arequipeños de antaño lo fueron: Polar fue positivista, Belaúnde, espiritualista.

Dentro de los últimos filósofos estudiados por el Dr. Ballón en su libro, encontramos a los profesores Luis Gamero y Teresa Arrieta. Echando un vistazo a sus más recientes publicaciones podemos encontrar ideas y rutas que nos pueden ayudar a los arequipeños a interpretar y mejorar nuestra realidad. El Dr. Gamero nos advierte sobre la copia del pensamiento occidental, sobre los vicios de nuestra sociedad peruana, que bien podemos encontrar en nuestra Arequipa. La Dra. Arrieta, por su cuenta, ha discutido la posibilidad de una ética ambiental, donde el antropocentrismo sea superado por el biocentrismo y el ecocentrismo. Engarcemos estas ideas con nuestros temas en discusión.

Dice Arrieta (2016, p. 247), “la naturaleza tiene un valor intrínseco, que debe respetársela por lo que ella es y no simplemente por lo que nos sirve”, no podemos enfrentarnos a la naturaleza sino por lo que somos: hombres. Eso nos obliga a una conducta respetuosa hacia la naturaleza. Necesitamos una nueva concepción del hombre “que no lo coloque frente a la naturaleza, sino absolutamente en ella.” (Arrieta, 2016, p. 248), nuestra educación debería “incluir fuentes orientales y de culturas ancestrales que han mostrado una mayor sabiduría en su estado de naturaleza”, nuestros remanentes de cultura andina “pura” en las comunidades indígenas

son claro ejemplo de ello. Los “bárbaros” defensores del Valle de Tambo —el valle que Antonio Raimondi llamó “verdadera despensa de la ciudad de Arequipa” (2010, p. 174)— estarían más cerca del ideal ambientalista, de “amor al terruño”. Pero aun en estas conclusiones de acercamiento a la madre tierra podemos notar un intento de *asimilar* lo ecológico de lo andino como algo que no es nuestro, que no lo es aún, o que lo fue antes, de *incluirlo*, incluir algo que siendo nuestro, está más lejos de nosotros que lo oriental. La visión andina de la naturaleza sería una filosofía-otra. El medio ambiente, del que hablaba la Dra. Arrieta no puede ser visto como “el otro”, bajo la separación de la filosofía moderna europea de “sujeto-objeto”, con el dominio del primero sobre el segundo, situarse en y con la *pachamama*, adentrar en ella como un “nosotros”, porque al cuidarla nos protegemos nosotros (los humanos), llevemos el “amor al terruño” que el arequipeño que se jaca de serlo parece haber perdido a su máxima expresión.

Encontramos en el Dr. Gamero (2012, p. 159-165) una crítica a la razón peruana, manifestada sobre todo en la televisión, esa televisión que segrega y ridiculiza muchos elementos de lo propio del peruano. Hay en el Perú “una premodernidad que no acaba, una modernidad que nunca llegó” (2012, p. 164). Arequipa aquí no juega ningún papel importante ni diferenciado, cae en los mismos vicios que el resto del país. El Perú no es descrito aquí como un “otro”, el Perú tampoco es el “yo”, sino el nosotros. Esto nos llama a superar los rezagos de exclusivismo y encontrar nuestro “ser” en el país entero, llevando la “teoría de Arequipa” desde nuestra cultura (o subcultura) arequipeña como expresión de la identidad nacional. Rostworowski dice “¿Cómo vamos ser nación si no tenemos sentido de ser UNO?” (Ballón, 2000, p. 376), pensamos que el “otro” no es con nosotros un “uno”.

Las ideas de “la presencia del otro” las encontramos desarrolladas en una publicación más reciente en materia filosófica,

por otra docente arequipeña a quien, como los dos anteriores, hemos tenido el gusto de ser estudiantes. La Dra. Ananí Gutiérrez nos ha retratado la vida y sobre todo la filosofía de la persona de Santa Teresita Benedictina, Edith Stein, del lado de filósofos europeos pioneros de la fenomenología —de la que esperamos no hacer burdo calco y copia—, tratando el problema de la empatía como “la presencia del otro”, como el aprendernos en el “otro”; “aparece el otro que también se presenta semejante a uno mismo” (Gutiérrez, 2018, p. 123), la experiencia de la persona aparece solo con la experiencia de sí y del otro. Nos ha recordado los aportes de Immanuel Levinas (también fuente de Dussel), en nuestro encuentro con el rostro del otro, “es la mirada del otro o que nos define” (Gutiérrez, 2018, p. 188). El “otro” y el “sí mismo” quedarían integrados en la pertenencia a un pueblo. “El amor al pueblo de pertenencia permite a la persona el desarrollo eficiente de sus capacidades y energías, impulsándola a ponerse a su servicio y motivando a otros a hacerlo” (2018, p. 257). Vamos aquí una vocación de comunidad con espíritu colectivo. No es raro ver en los verdaderos arequipeñistas el sentimiento de compromiso no solo para Arequipa, sino para el Perú todo, no solo para un grupo, sino para las grandes mayorías. Según Patricio Ricketts “la nación y el pueblo peruano se desarrollarán (...) cuando la defensa de un oprimido interese a todos y cuando se prefiera el bien de la patria a cualquier otro bien” (2010b, p. 260), o como diría Núñez Ureta: “Cuando en nuestro país haya bienestar para todos. Cuando las palabras injusticia, explotación, miseria, engaño, dominación, ignorancia, enfermedad, soledad, hayan perdido su funesto sentido...” (Astete, 2012, p. 26).

En la reciente filosofía Arequipa a la que hacemos referencia, pese a que hayamos encontrado valiosas rutas y puntos de encuentro que nos pueden ayudar a salvaguardar nuestra calidad de arequipeños y aportar a nuestro pueblo, reina una visión extranjerista. Nada raro si hemos aprendido que todo, democracia,

educación, deporte, nace en Grecia, y quienes niegan tajantemente una filosofía andina “en el sentido estricto del término”. Hay en el texto de Gamero (2012, p. 321-328) una “crítica a la filosofía occidental”, pero esta es una crítica germana, la de Nietzsche; la propia “Decadencia de Occidente” de Spengler es “producto del laboratorio occidental” (Mariátegui, 1980, p. 24) y la misma “filosofía del otro” deriva —como el marxismo— de un aporte alemán, la fenomenología de Hegel⁷. ¿Cómo vamos a reconocer un pensamiento crítico andino, cómo vamos a imaginar una filosofía propia de Arequipa si ni siquiera conocemos o valoramos a los autores peruanos y a la crítica latinoamericana?

Natural de Moquegua, el Dr. José Lora Cam ha ejercido una enorme influencia en el sur andino del Perú, desde Arequipa, con una historia de la filosofía eminentemente eurocentrista donde no existen pensadores chinos, indios, egipcios, musulmanes ni judíos, salvo los que hayan asimilado la razón europea. Y, por supuesto, no existe filosofía andina alguna: “El nivel ideológico que se alcanzó en los Andes sólo llegó a la mitología religiosa” (Lora Cam, 2009, p. 19). Los máximos valores que halla Lora Cam en nuestro pasado tawantinsuyano son los de haber constituido un imperio y los de condenar la homosexualidad, pero no los de una cosmovisión digna

⁷ Puede decirse que hemos sido invadidos militar y religiosamente por los españoles, conquistados económicamente por Inglaterra y los EE.UU. (y ahora China) y atrapados por la filosofía germana. La filosofía analítica y anglo-sajona derivan del Círculo de Viena (Austria), y hasta grandes pensadores decoloniales llevan apellido alemán: Korn, Dussel, Grosfoguel. Juan Bautista Segales dice que Franz Hinkelammert es el Marx de nuestra época y basa en ambos su filosofía. Felizmente, los pensadores bolivianos aimaras como el mismo Segales y Silvia Rivera Cusicanqui han ingresado a la academia decolonial contemporánea. Vale, sin embargo, utilizar las herramientas occidentales para hacerse una filosofía propia, como si los mayas e incas hubiesen utilizado las herramientas militares de sus invasores contra estos y ofrecer así una resistencia más efectiva.

de ser asimilada por nosotros. Ya en los sesenta, Guardia Mayorga, profesor agustino, ayacuchano, también muy influyente, en la misma línea del Dr. Lora, niega la posibilidad de la filosofía nativa, afirmando contradictoriamente, por un lado, que los quechuas y aimaras “no llegaron a una concepción filosófica” (aduciendo que solo alcanzaron la cosmovisión mítica) y por otro, que “la religión es la filosofía más antigua de los pueblos” (Ballón, 2007, p. 169-170).

Todas las referencias de nuestros filósofos suelen ser foráneas, validadas por el *mainstream* como las más célebres y sesudas, pero foráneas al fin y al cabo. Como dijo Churata (2017, p. 105), “a los americanos nos corresponde la misión de revisar nuestras ideas y, más que las nuestras, las ajenas, ya que nosotros, pobres en esto también, somos propietarios de muy pocas y limitadas”. Los filósofos de esta ciudad no nos hemos preocupado por estudiar el pensamiento del Deán, de Paulet, de Churata, ni de ningún arequipeño. Con la filosofía ocurre lo mismo que con el arte, el célebre pintor arequipeño, Teodoro Núñez Ureta es de la opinión que: “Creamos en el continente americano un arte poderoso y original que sigue asombrando al mundo, y no hacemos ahora otra cosa que copiar sumisamente los peores modelos de la decadencia extranjera” (Astete, 2012, p. 28-29). Igual de crítico y duro es Mariátegui (1980, p. 25):

Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo.

Hace tres años el profesor Armando Barreda Delgado (2017) publica su texto *Ideas para una nueva filosofía de la historia, pensado la historia desde América Latina*, magnífico documento con excelentes síntesis de pensadores de la historia, el capital, el imperialismo y la

cibernética. En su portada figura Sudamérica, resaltando el Perú, y por sobre él, en rojo, Arequipa. En el libro, sin embargo, no se abordan temas nacionales, tampoco se consideran fuentes bibliográficas propias, y reinan las extranjeras. Pero esta es ya una costumbre bien arraigada en la filosofía arequipeña, pensarse anglosajona, germana, china, nada nuevo para nosotros que creemos que los europeos nos trajeron la verdadera religión, la más civilizada cultura, y la única filosofía cabal.

Una de las formas de expresión de la cultura mestiza arequipeña tradicional es —ya se ha dicho— su diferenciación de lo andino. Ha dicho el Dr. Héctor Ballón Losada (2007, p. 17) “Arequipa no ha tenido ni tiene intelectuales o pensadores indigenistas, como sí los tienen Cusco y Puno”. A esta idea hay que oponer a Mariátegui (2002, p. 266), para quien el “primer expresador de categoría” del “sentimiento indígena” es nada menos que Mariano Melgar, romántico, popular y plebeyo; “muy indio en su imaginario primitivo y campesino”, indio en tanto rural más que en lo étnico; así Melgar termina siendo “el primer momento peruano de esta literatura”. Paradójicamente, el Amauta coincide con la idea del mestizaje arequipeño de Belaúnde, su mayor crítico en términos de peruanismo. La crítica de Ballón tampoco hace justicia a Guillermo Mercado, a quien Tito Cáceres (2018, p. 108-112) bien ubica en el terreno del indigenismo, expresado sobre todo en su poemario *Un chullo de poemas* (Mercado, 2010, p. 23-39). El cholismo de Percy Gibson debe avalar estas consideraciones. El mejor intento de una filosofía nativa, de pensamiento decolonial más puro, es el de un heredero intelectual de Mariátegui; Gamaliel Churata, indigenista; y Churata es arequipeño de nacimiento, pero por su idiosincrasia es un hombre altiplánico, nunca vivió en Arequipa, Churata habla positivamente de una “filosofía salvaje” y del *Profesor analfabeto*, “incivilizado”, que se enfrenta a Platón.

7. El mito del volcán y la nuestridad

La Arequipa criolla tal vez nunca haya comprendido la visión, la cosmovisión altoandina. Miramos el mundo de forma diferente. En el hombre actual de Arequipa el Misti ha desaparecido de su concepción del mundo, las generaciones anteriores veían al volcán más en un sentido romántico que religioso, más como poetas que como chamanes; por influencia del indio, el Arequipeño antiguo ve al volcán como como custodio de la ciudad y responsable de su estado de ánimo. Pero no cabe en su concepto el estatus de *apu sagrado* que podría representar para los hombres andinos más arraigados al pasado precolombino, sino de ente temido al que se compara con Dios solo por metáfora lírica. Los arequipeños solían atribuir al Misti su propia arrogancia, dedicándole los mejores versos, Alberto Hidalgo⁸ le canta: “Soberbio, lleno de altivez, ufano / de su bella apostura y gallardía”, los gallos le saludan y “él contesta, arrogante, con un vano / gesto de nieve de su testa fría” (2010c, p. 148). Atahualpa Rodríguez cuenta cómo “la nube le hace a veces un capelo / de Cardenal... Señor del infinito” (2010c, p. 126) y Miguel del Carpio: “Inmensa mole que del Dios eterno / Ostentas del poder; volcán terrible” (2010c, p. 38).

No se puede culpar al arequipeño de la neurosis que provoca en él el volcán. El miedo a la lava y al terremoto (que se creía causa del volcán), exige respeto, exige culto, pero a su vez exige respeto y culto a uno mismo, respeto a la gallardía de quien decide vivir y permanecer al pie del volcán, exige exaltarse a uno mismo para enfrentar tremendo peligro, y para embellecer la propia belicosidad

⁸ Puede avalarse la tesis de que Hidalgo refleja la soberbia propia del hombre en el volcán, si recordamos el examen que Mariátegui hace de su poesía, calificándola de egocéntrica e individualista. Poeta de estatura americana, continental, “Hidalgo llevó la megalomanía, la egolatría, la beligerancia del gesto ‘colónida’ a sus más extremas consecuencias”. (Mariátegui, 2012, p. 303).

frente al fantasma de la invasión chilena y las dictaduras centrales. Sin embargo, existe al lado de este drama una necesidad de la exaltación estética del nevado y su campiña, que se ve alimentada por una admiración propia al ser humano ante el espectáculo de la naturaleza. El desdén de Flora Tristán por las costumbres mistianas contrasta con su impresión al llegar a la ciudad al observar a los tres nevados, el Misti, el Chachani y el Pichu Pichu:

(...) mis miradas se dirigieron sobre aquellos tres volcanes de Arequipa, unidos en sus bases, que presentan el caos en toda su confusión y alcanzan hasta las nubes sus tres cimas cubiertas de nieve, las que reflejan los rayos del sol y a veces las llamas de la tierra. Inmensa antorcha de tres ramas encendidas para misteriosas solemnidades, símbolo de una trinidad que rebasa nuestra inteligencia. Estaba yo en éxtasis y no trataba de adivinar los misterios de la creación. Mi alma se unía a Dios en sus arrebatos de amor. Jamás un espectáculo me había emocionado tanto. Ni las olas del vasto océano en su ira espantosa o cuando se agitan resplandecientes con las claridades de las noches de los trópicos, ni la brillante puesta del sol bajo la línea equinoccial, ni la majestad de un cielo centelleante con sus numerosas estrellas, habían producido en mí tan poderosa admiración, como esta sublime manifestación de Dios (Tristán, 2010, p. 123).

El historiador y político inglés James Bryce comparaba hace un siglo a Arequipa, “ciudad fascinante”, con el África árabe, y tras describir los volcanes con sensibilidad de acuarelista concluye: “Las lajas brillantes y el aire seco y limpio recuerdan también la luz y el aire del oriente. Pero ninguna ciudad del levante posee, alrededor, el soberbio paisaje de montañas que tiene Arequipa, comparable sólo al de Suiza” (2010^a, p. 246).

Pero Arequipa es hoy metrópolis, cosmopolita y moderna, queda en sus habitantes solo el orgullo de que “no se nace en vano al pie de un volcán”, más como lema defensivo que como sentimiento

nato. La cultura de entretenimiento y la velocidad de la ciudad casi han sepultado la imagen de antaño. Si seguimos en la misma senda, tanto el criollo como el cobrizo terminarán por ver al *Apu* meramente como parte del paisaje sin importancia poética ni mística, porque uno y el otro se globalizan y modernizan casi del mismo modo, dejando toda mística y romanticismo naturalista de lado. Ya en 1920 Raúl Porras Barrenechea decía que en Arequipa “El ferrocarril ha destruido el aislamiento y las supersticiones desaparecen lentamente como aristas limadas por el cauce civilizador” (2010a, p. 261).

Así, el mundo metropolitano nos hace perder sentido tradicional pero nos hace ganar carácter cosmopolita. Si los latinos debemos dejar de vernos como los “otros”, los arequipeños debemos dejar de ver a los demás como el “otro”; odiar a los “otros” no es premisa para amar Arequipa y, con todo, debemos dejar atrás el contraste uno-otro, se subsumir el “otro” en el “uno”, de darnos cuenta que ya no somos “nosotros” y “ellos”, que las vías y la modernización han interconectado nuestras ciudades a tal punto que perdieron su fisonomía típica, y que estamos más “revueltos” que nunca. Debemos vernos como *nuestroamericanos*, y como *nuestroarequipeños*, de ser un nosotros inclusivo y no exclusivo. El idioma quechua no es más útil para estos fines, buscar un *ñoqanchis* (yo-contigo) y no un *noqayku* (yo-sin-ti). La experiencia de la personalidad arequipeña no se define diferenciándose del otro, sino asimilándose en el otro, y asimilando el otro al uno. No es la “otredad” (o alteridad) ni la *mismisidad* lo que nos define, sino la *nuestredad*.

La actual *nuestredad* no es una ficción ni un vacío ideal, es una posibilidad con asiento en la realidad, los peruanos en Arequipa ahora somos *uno* para excluir al nuevo *otro*, el venezolano. Esperando no excedernos en rápidas generalizaciones, podemos decir que en nuestro concepto de los hijos de Bolívar existe una

imagen bipolar: como el migrante de los años sesenta, moralmente y económicamente “inferior” pero, como el europeo de todos los tiempos, racial y estéticamente “superior”. Espanta cuando nos recuerda al indígena y cautiva en lo que lo distingue del indígena. Mirando a este nuevo “otro” podemos encontrar nuestro sentido de lo “uno”.

Aquí solo debemos excluir solamente aquello que excluye, hacer caso de la Arequipa “integrada” de la que hablaba Eusebio Quiroz, excluir solamente la actitud que entorpece la unidad, la unidad entre los arequipeños de a pie, la unidad de los arequipeños con su terruño. “Querer” más al sillar y el adoquín que al poblador común de Arequipa, pese a su procedencia, resulta infinitamente absurdo. Arequipa es hace mucho tiempo una metrópoli, qué se gana hablando tanto de Puno si tenemos integrados a apurimeños, cuzqueños, moqueguanos, huancaínos, piuranos, y demás compatriotas. Resulta pernicioso, obsceno, verse a uno mismo reflejado en una piedra y no en el prójimo, alienar así las cosas en las personas y las personas en las cosas, fetichizar la tradición y deshumanizar al poblador.

Arequipa, es ciertamente el sillar y el adoquín, el Misti y el rocoto, pero es principalmente sus pobladores, quienes la construyen a diario. El centro histórico de la ciudad es nuestro valor material más típicamente histórico-urbano, pero son las personas de Arequipa el verdadero ser de Arequipa, las personas que han heredado lo mejor del “León del Sur” para proteger a sus integrantes. ¿Tenemos que esperar que la minería a tajo abierto amenace directamente la catedral y los miradores para oponérsele? ¿Haremos con el Valle de Tambo lo que ocurrió con el Valle de Arequipa, destruyendo sus chacras, entregándolas a los *malls* y las constructoras, siendo hospitalarios con una minera que está contaminando la ciudad, que debe regalías al Estado y ha dañado cultivos aledaños con aguas de la Enlozada? Nuestro “nosotros” ya

no es el “aislamiento geográfico” (Quiroz, 2015, p. 66-67) “lejos de la costa y lejos de las alturas” (2015, p. 68), Arequipa hace mucho dejó de estar encerrada en los alrededores del volcán, se extiende desde el borde del Altiplano hasta el Valle costeño.

Tenemos la esperanza que Arequipa llegue un día a ser lo que Guamán Poma de Ayala dijo de la ciudad blanca y sus pobladores: “tienen mucha caridad y amor de prójimos”. “Todos se quieren como hermanos, así españoles como indios y negros” (2010a, p. 7).

8. Conclusiones

Pese a haberse discutido una temática tan variada y haberse referido a tiempos tan distintos, podemos señalar que nuestra preocupación por el racismo vigente en la Ciudad de Arequipa nos ha llevado a siete conclusiones. 1. Arequipa fue ciudad blanca, española, pero también loncca, chola, serrana, y no puede renegar de su pasado ni su presente andino. 2. La cultura tradicional arequipeña ha sido vulnerable a los cambios de la modernidad, se debe cultivar la cultura mistiana en lugar de condenar a los que cultivan la suya propia. 3. La modernización ha desaparecido al loncco arequipeño, también lo han sepultado las migraciones de los arequipeños mismos; no podemos criticar a quienes, como ellos, han inmigrado a nuestra metrópolis. 4. Arequipa ha sido contestataria y revolucionaria por su amor al terruño, la campiña y los valles, no podemos condenar a quienes mantienen viva esta tradición luchando por la tierra. 5. Los grandes personajes arequipeños han tenido vocación peruanista y americanista, debemos cultivar esta actitud y condenar el estrecho chauvinismo provinciano. 6. La filosofía arequipeña ha pensado problemas serios pero no ha ahondado en lo arequipeño y lo andino, debemos remendar estas dificultades fomentando la filosofía nuestroamericana. 7. El hombre arequipeño, por condiciones geográficas y económicas, se erigió

volcánico y arrogante ante las dificultades, la realidad actual nos demanda más bien una actitud de inclusión, peruanidad y nuestridad.

BIBLIOGRAFÍA

Arguedas, José María. (1977). *Nuestra música popular y sus intérpretes*. Lima: Mosca Azul y Horizonte.

Arrieta, Teresa. (2016). *Perfiles filosóficos*. Arequipa: UNSA.

Astete Choque, Efraín R. (2012). *A Teodoro Núñez Ureta*. Arequipa: Editora Cultural Amauta.

Astete Choque, Efraín R. (2014). *La "T" de hoy*. Arequipa: Deán Valdivia.

Astete Choque, Efraín R. (2018). *Arequipa*. Arequipa: Efraín Astete.

Ballón Losada, Héctor. (2000). *Mostajo y la historia de Arequipa*. Arequipa: UNSA.

Ballón Losada, Héctor. (2007). *La filosofía en Arequipa*. Arequipa: Colegio de Abogados de Arequipa.

Ballón Losada, Héctor. (2012). *Arequipa. Patrimonio cultural de la humanidad*. Barcelona: Enciclo.

Barreda Delgado, Armando. (2016). *Ideas para una nueva filosofía de la historia*. Lima: UNMSM.

Beals, Carleton. (1942). *Fuego sobre los andes*. Santiago de Chile: Zigzag.

Belaúnde, Víctor Andrés. (1931). *La realidad nacional*. París: Le Livre Libre.

Cáceres Cuadros, Tito. (2018). *Ensayos de literatura arequipeña*. Arequipa: UNSA.

Cerrón-Palomino, Rodolfo. (2013). *Las lenguas de los incas. El puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt: Peter Lang GmbH / Internationaler Verlag der Wissenschaften.

Churata, Gamaliel. (2017). *Textos esenciales*. Tacna: Perro Calato.

Dorfman, Ariel. (1969). “Conversación con José María Arguedas”, *Trilce*, No. 15-16, pp. 65-70.

Dussel, Enrique. (1994). *1492. El encubrimiento del otro*. Plural / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – UMSA.

Gamero Valdivia, Luis A. (2012). *El peor de los mundos posibles*. Arequipa: UNSA.

Gonzales Valencia, Ángel Juan (2015). *Mi Arequipa de antaño*. Arequipa: Graphic Center.

Gutiérrez, Ananí. (2018). *La experiencia de la persona en el pensamiento de Edith Stein*. Sevilla: Thémala.

Kapsoli, Wilfredo. (1982). *Los movimientos campesinos en el Perú. 1879-1965*. Lima: Atusparia.

Lora Cam, José (2009). “Sobre la filosofía andina”, *Revista Peruana de Filosofía Marxista*. Año 1, No 1, p. 19.

Mariátegui, José Carlos. (1977). *Ideología y política*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos. (1978). *Signos y obras*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos. (1980). *Temas de nuestra América*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos. (1988). *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.

Mariátegui, José Carlos. (2002). *7 ensayos de interpretación de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta.

Mercado, Guillermo. (2010). *Antología poética*. Arequipa: Gobierno Regional de Arequipa.

Neira Avendaño, Máximo et. al. (1990). *Historia general de Arequipa*. Arequipa: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente.

Peraltilla Díaz, Artemio. (1971). *Origen del vocablo Arequipa y su real significado*. Arequipa: El Sol.

Quiroz Paz Soldán, Eusebio. (2005). “La identidad cultural arequipeña como camino de la identidad nacional peruana”, *Persona y cultura*, Año 4, No. 4, pp. 57-75.

Tapia Vilca, Betsabeth F. (2013). *Pedro Paulet*. Arequipa: Editorial Cultural Deán Valdivia.

Tristán, Flora. (2010). *Peregrinaciones de una paria*. Arequipa: Gobierno Regional de Arequipa.

Valdivia, Deán Juan Gualberto. (1994). *Las revoluciones de Arequipa*. Arequipa: Municipalidad de Arequipa.

Varios. (1995). *La revolución del 50*. Arequipa: Municipalidad de Arequipa.

Varios. (2010a). *Arequipa y los viajeros*. Arequipa: Gobierno Regional de Arequipa.

Varios. (2010b). *Meditaciones arequipeñas. Antología*. Arequipa: Gobierno Regional de Arequipa.

Varios. (2010c). *Repertorio poético arequipeño*. Arequipa: Gobierno Regional de Arequipa.

LA TRADICIÓN ORAL COMO ÚLTIMO BASTIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL AMAZÓNICA¹

Oral tradition as the last bastion of Amazon cultural identity

BENJAMÍN HUISA CRUZ

Barro Pensativo: Centro de Estudios e Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales
Email: bhuisa@unsa.edu.pe

*Nos suspendieron en la historia.
¿Seguiremos suspendidos sin más tiempo
que el pasado sin presencia?
Andrés López Díaz*

RESUMEN: En el presente artículo se aborda el tema de la identidad cultural de los pueblos indígenas de la Amazonía, su vínculo directo con la tradición oral definida como un conjunto de elementos que construyen la memoria colectiva, así como el impacto de la globalización que amenaza la cultura milenaria de los pueblos indígenas amazónicos. Se tiene como propósito la exploración de la tradición oral para identificarla como

¹ Quiero dedicar este trabajo a los pueblos Matsigenkas del Manu, a quienes conocí mientras trabajaba en un embarcadero en Puerto Santa Cruz y demostraron amabilidad y amor por mí. A todos los pueblos indígenas que resisten conservando su lengua y costumbres a través de la tradición oral.

BENJAMÍN HUISA CRUZ

realización y perduración de la identidad cultural, territorialidad, memoria colectiva y lengua dentro de los grupos indígenas de la Amazonía. Se concluye reconociendo que la tradición oral configura el último bastión en la resistencia por la permanencia de la identidad cultural de los pueblos indígenas en un mundo alcanzado por la globalización y el capitalismo que atropellan todo vestigio cultural que se oponga al desarrollo económico y lo alejado del concepto de literatura oral para referirse a la tradición oral como un sustrato de la propia literatura.

PALABRAS CLAVES: Tradición oral, territorialidad, literatura, identidad cultural, oralitura

ABSTRACT: This essay addresses the issue of the cultural identity of the indigenous peoples of the Amazon, their direct link with oral tradition defined as a set of elements that build collective memory, as well as the impact of globalization that threatens the millennial culture of the Amazonian indigenous peoples. The purpose is to explore oral tradition to identify it as the realization and endurance of cultural identity, territoriality, collective memory and language within indigenous groups in the Amazon. It concludes by recognizing that oral tradition represents the last bastion in the resistance for the permanence of the cultural identity of indigenous peoples in a world reached by globalization and capitalism that runs over all cultural vestiges that oppose economic development and the remoteness of the concept of oral literature to refer to oral tradition as a substratum of literature itself.

KEYWORDS: Oral tradition, territoriality, literature, cultural identity, speaking

LA TRADICIÓN ORAL COMO ÚLTIMO BASTIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL AMAZÓNICA

1. Introducción

En los últimos años la gran mayoría de comunidades indígenas han sido alcanzadas por un nuevo fenómeno globalizador impulsado por los intereses económicos del libre mercado. Los pueblos indígenas amazónicos han sufrido durante siglos el despojo de sus tierras, la exterminación y ahora la negación de su propia cultura. Vemos así, la pérdida constante de la identidad étnica y lingüística que está asociada directamente con la idea de territorialidad².

El problema que presentan los pueblos originarios en la actualidad es verse enfrentados a nueva realidad cultural que viene impuesta desde las grandes ciudades³. Desde hace décadas las comunidades vienen sufriendo un tipo de “colonización” cultural y esta se da a través de la imposición de la lengua ajena a la materna, la globalización, etc., ya lo indica José Carlos Mariátegui (1928) “las comunidades han sido despojadas de sus tierras en provecho del latifundio feudal o semifeudal, constitucionalmente incapaz de progreso técnico” (p.54). Hoy vemos como el neoliberalismo avanza hacia las ultimas comunidades indígenas en la Amazonía con la intención de colonizarlas y occidentalizarlas.

Hablar de territorialidad en el contexto indígena recobra importancia cuando las estadísticas nos muestran la realidad de la extinción de las lenguas originarias en la Amazonía. Esto debido a la globalización y los nuevos modelos culturales que son diferentes al imaginario social amazónico. La identidad y territorialidad están

² La territorialidad se manifiesta en la apropiación simbólica del espacio y en lo social que incluye la vida de las personas, la cual a su vez involucra lazos emocionales con su territorio (Franky, 2000, p.183).

³ La occidentalización comprendida como un proceso de aculturación impuesta implícitamente por los órganos de poder.

fuertemente vinculadas en la vida indígena, pues estos pueblos no conciben solamente el territorio como aquel espacio habitable o físico como son los bosques, sino como un espacio socio-cultural en donde a través de las relaciones sociales pueden manifestar sus expresiones artísticas no como mera representación simbólica, sino más bien como una forma empírica de la apropiación del territorio. Siendo estas formas no reconocidas por las ciencias occidentales.

Por otro lado, la literatura ha buscado estudiar la tradición oral indígena desde la perspectiva europea acuñando el término de literatura oral para referirse a todas las manifestaciones artístico-literarias, que en esencia es contradictorio si analizamos el pensamiento indígena independientemente de los estudios occidentales. Otros teóricos han intentado denominarla como “Oralitura”⁴ para diferenciar la literatura de las tradiciones orales. El propósito de estas tradiciones orales es preservar la memoria colectiva, como indica Benadiba (2007): “La memoria colectiva es aquella visión del pasado reconocida por una comunidad y construida como un conocimiento cultural compartido por las distintas generaciones de la misma” (p. 34). En este contexto, podemos afirmar que estudiar y revalorar la tradición oral indígena identificándola como un estrato de la literatura peruana y analizarla bajo los conceptos de la estética occidental resulta totalmente discriminatorio.

2. La tradición oral y la territorialidad

La tradición oral en los pueblos indígenas ha constituido una parte importante en el intento de conservar su historia y por tanto, su cultura. La tradición oral es pues aquel hecho comunicativo

⁴ La oralitura es un término que intenta encontrar un concepto que esté al mismo nivel que la literatura, intentando reconocer la estética de la oralidad en las manifestaciones artísticas de los pueblos ágrafos.

LA TRADICIÓN ORAL COMO ÚLTIMO BASTIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL AMAZÓNICA

sociocultural que comprende conocimientos históricos, culturales y la memoria colectiva de una determinada comunidad. Esta tradición tiene como base al lenguaje y se conserva de manera extensiva de generación en generación.

Debemos entender en este punto que la tradición oral no solo comprende la literatura o el lenguaje sino también todos los saberes y conocimientos que determinan la identidad de la comunidad. Al respecto Chávez (1996) aclara que: “todos los pueblos tienen inquietudes filosóficas y se han preocupado por resolverlas en distintas esferas del quehacer humano y del pensamiento. El ordenamiento de la naturaleza y el concepto de su funcionamiento son parte de ellas” (p. 191). Si bien es cierto, el conocimiento perdura a través del lenguaje oral, se manifiesta a través de sus expresiones artísticas. Así un nativo Mashco representará a través de una danza la conquista del mundo por los hombres, o través de un canto el recuerdo de las lecciones de protección a la naturaleza. En este sentido, el concepto de “Literatura oral” no logra cubrir estas expresiones y encierra al arte indígena en traducciones y textos recopilados por frailes y sacerdotes, porque solo de esta forma puede considerarse literatura. Así, pues el término literatura oral no sería pertinente a las expresiones artísticas de las comunidades indígenas:

Las tradiciones orales (...) pueden entenderse en función de las comunidades en que se producen. (...) La oralidad se define como una forma literaria diferente a la escrita. Si bien algunos estudiosos la han llamado «literatura oral», (...) no es pertinente denominar así a la tradición oral, puesto que la raíz littera del término «literatura» indica la presencia de la escritura. Propone llamar estas creaciones como «formas artísticas exclusivamente orales» o «formas artísticas verbales» (Toro, 2014, p. 241).

Desde este modo, entenderemos que la tradición oral no puede ser comprendida por la literatura occidental. Sino, que las

manifestaciones artísticas amazónicas son completamente independientes de la escritura y no pueden ser resumidas por esta.

De otro lado, la territorialidad también comprende parte importante en la construcción de la identidad como medio donde se manifiesta el hombre como tal. “El término territorio es utilizado como concepto que reúne al espacio con el colectivo, y entendido como la parte del espacio que una colectividad considera como propio (Valcuende, 1999, p.128). El territorio es aquel espacio de inscripción de la cultura y forma parte de la comunidad, es indivisible y no está definida en términos de límites o fronteras. Por esto, cuando una comunidad que es expulsada de su territorio es expulsada de sí misma, el hombre nativo no puede concebir la realización de su cultura fuera de su territorio.

Los territorios culturales o simbólicos a los que nos referimos son los que habitan los grupos etnolingüísticos, de allí que les llame etnoterritorios, entendiéndolos como el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no solo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo, sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo (Barabás, 2014, p. 438).

El espacio cultural no es simple tierra habitable, sino que posee aspecto sagrado y significativo que persiste a través del tiempo y llega a consolidarse como un emblema territorial e identitario. El territorio va más allá de un espacio geográfico o una parte del paisaje o naturaleza, sino es un vasto conjunto de relaciones e historia que una comunidad ha establecido en ese espacio, y el pensamiento y la palabra han sido determinantes para la conformación de esa territorialidad.

La tradición oral junto a la territorialidad va a determinar la identidad de los pueblos, es difícil concebir una comunidad indígena lejos de la idea de tradición y territorio pues pierde poco a poco la

LA TRADICIÓN ORAL COMO ÚLTIMO BASTIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL AMAZÓNICA

esencia de su historia y pensamiento. Los pueblos desplazados a las ciudades producto de las migraciones han intentado conectarse con su imaginario social y la tradición oral intentando mantener ciertas costumbres y utilizando su lenguaje. Este es el caso de la comunidad urbana shipibo-conibo de Cantagallo-Lima, que a pesar de la desconexión de su territorio, intentan mantener su identidad y lazo con su imaginario social a través de la preservación de sus costumbres y su lengua.

3. Las lenguas originarias amazónicas y la tradición oral

Las lenguas originarias son, quizá, la máxima representación de resistencia ante la globalización cultural y el intento de exterminación de los pueblos indígenas. En el Perú actualmente existen 44 lenguas indígenas amazónicas, de las cuales 21 de ellas se encuentran en peligro de extinción (MINEDU, 2013). La lengua forma parte de la identidad del grupo social, como medio expresivo de sí mismos.

Desde la conquista de América las comunidades indígenas han sido sometidas a la voluntad de los que poseían el poder. Esto llevó a la pérdida y extinción de muchas lenguas en todo el continente. Los pueblos indígenas de la amazonia peruana han logrado mantener cierta unidad que les ha permitido prevalecer por sobre las intenciones de orden político y económico impuestas por los órganos de poder, estos pueblos en su mayoría conservan su lengua, o se agrupan en torno a una lengua determinada, como signo de etnicidad e identidad; tienen una filosofía colectiva, no escrita, que se fundamenta en la forma de percibir y de codificar el contexto en el que se desenvuelven:

(...) Estos pueblos han sido sometidos política, lingüística y racialmente; explotados, obligados al servicio o al trabajo forzado, sin acceso a la educación formal, impedidos de usar libremente su

lengua y de gozar de los derechos políticos y económicos; sujetos al pago de tributos, a abandonar sus tierras, a la discriminación (Mendoza, 2010, p. 2431).

La lucha por la conservación de la lengua es una lucha vigente, que en su paso ha dejado a pueblos enteros mudos. Este es el caso de la lengua denominada “Quechua del Napo”. La historia de esta variedad del quechua y de su población es una prueba de cómo la lengua juega un papel importante en la dominación de los pueblos. Los hablantes del Quechua del Napo están dispersos por la amazonia peruana y ecuatoriana conectados por una lengua ajena a la suya que ha sido impuesta para ejercer poder sobre ellos durante los crímenes de la era del caucho. El Instituto IVL Perú ha realizado diversas investigaciones en torno a esta lengua:

Los caucheros que para explotar la mano de obra, reunían y trasladaban a la gente, también participaron en la propagación del quechua en esa zona. Parece que los primeros hablantes del quechua del Napo en el Perú llegaron del Ecuador con los caucheros, y según Villarejo y Mercier, en el Perú absorbieron lo que quedaba de otros grupos pequeños, como los aushiri, los záparo y otros. Hay indicios de que en 1890 los caucheros trasladaron a un grupo de quechuas del Napo al departamento de Madre de Dios, con personas de otros grupos, como los amahuaca y los shipibo (IVL Perú).

El lenguaje es fundamental en el estudio de la tradición oral, la lengua es la vía por donde se transmite y conserva la memoria colectiva, por lo tanto, la identidad de un pueblo. A las comunidades indígenas en la amazonia les queda la lengua como arma de lucha y resistencia contra la extinción de su cultura.

4. Identidad cultural en resistencia

LA TRADICIÓN ORAL COMO ÚLTIMO BASTIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL AMAZÓNICA

En este punto, ya hemos comprendido la importancia de la tradición oral en torno al territorio y la lengua para la conservación de la identidad cultural. La identidad cultural no es más que el reconocimiento de la comunidad o de un pueblo como sí mismo. Mendoza (2013) señala que “la identidad —igual que la lengua— actúa como un mecanismo de unificación al interior del grupo y, al mismo tiempo, de diferenciación de los grupos externos y de defensa frente a ellos: no podremos tener conciencia de identidad si no somos capaces de diferenciarnos de los otros” (p. 2436).

La tradición oral forma la identidad cultural de los miembros de la comunidad asumiendo la consciencia social haciéndolos partícipes de un grupo social común, reconociendo sus manifestaciones culturales que son expresadas de distinta forma como las creencias, tradiciones, historia, memoria colectiva, intereses, etc., que se dan en un espacio o territorio. La valoración de esta identidad está, implícitamente, determinada por el poder ejercido por una cultura prevaleciente: la occidental.

La identidad cultural de los pueblos amazónicos está fundada en su territorio y comprende todas sus expresiones culturales a través de una lengua común entre los habitantes de la comunidad. En los últimos años se ha visto el constante acoso de los grupos de poder en los intentos de pasar por encima a esta identidad cultural y su imaginario social.

El 5 de junio del 2009 en Bagua (Amazonas) en lo que conocemos como “El Baguazo” se intentó imponer leyes que iban en contra de la identidad cultural amazónica sobre todo a la idea de territorialidad, dejando un saldo de 33 personas muertas. Muchos de los cuestionamientos desde las ciudades era de que cómo aquellos indígenas podrían oponerse al desarrollo de sus pueblos, cómo podían aún considerar por sagrado su territorio. Les era muy difícil entender porque no se comprendía el imaginario social, la identidad

y la cosmovisión indígena. Han sido muchos años en los que, en nombre del desarrollo, se ha intentado despojar a más indígenas de sus territorios, se ha intentado imponer nuevas costumbres y nuevas formas de ver el mundo.

La lucha por no perder la identidad cultural es una lucha por no desaparecer, por mantenerse vivos en el mundo. Es por ello la importancia de la tradición oral en los pueblos indígenas, recordando que la tradición oral va ligada a la territorialidad, la lengua y las manifestaciones culturales.

5. Conclusiones

- 1) La tradición oral configura el último bastión en la resistencia por la permanencia de la identidad cultural de los pueblos indígenas en un mundo alcanzado por la globalización y el capitalismo que atropellan todo vestigio cultural que se oponga al desarrollo económico.
- 2) La territorialidad no está establecida solo por la apropiación física del territorio, sino por el espacio socio-cultural donde se desarrolla la comunidad. Los pueblos indígenas ven en su territorio la historia de su cultura, y esta es transmitida a través de la tradición oral.
- 3) La lengua representa una herramienta para la transmisión del conocimiento, la memoria colectiva, el imaginario social de los pueblos amazónicos. La lengua forma parte de la identidad cultural indígena amazónica, perderla representa la extinción de su propia cultura.
- 4) Los pueblos indígenas en la defensa de su identidad cultural tienen que enfrentarse al poder del Estado que impone su propia manera de ver el mundo para alcanzar el desarrollo,

LA TRADICIÓN ORAL COMO ÚLTIMO BASTIÓN DE LA IDENTIDAD CULTURAL AMAZÓNICA

que significa el beneficio de unos pocos y la extinción de pueblos enteros.

- 5) Estudiar la tradición oral como un estrato de la literatura y bajo la estética occidental es contradictorio y carece de sentido.

BIBLIOGRAFÍA

Benadiba, L. (2007). *Historia oral, relatos y memorias*. Ituzaingó: Maipue.

Mariategui, J. (1928). *7 ensayos de la realidad peruana*. Lima: Editorial Minerva.

Franky, C. (2000). *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*. Leticia, Colombia: Ed. Unibiblos.

Chávez, H. (1996). *Cosmología indígena y ecología*. Lima: Centro amazónico de Antropología.

Toro, D. (2014). Oralitura y tradición oral. Una propuesta de análisis de las formas artísticas orales. *Lingüística y Literatura* (65) Pp. 239-256 Recuperado de: Recuperado a partir de <https://revistas.udea.edu.co/index.php/lyl/article/view/18849>

Barabas, M. (2014). La territorialidad indígena en el México contemporáneo. *Chungará* 46(3).

Mendoza, A. (2010). Interculturalidad, identidad indígena y educación superior. XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional. Pp. 2429- 2446.

LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA ANDINA

The possibility of an Andean philosophy

FERNANDO YACASI CCALLUHUANCA
Universidad Nacional de San Agustín
Email: feryac72@hotmail.com

RESUMEN: La filosofía es la actividad natural del hombre. El *λόγος* fue el término que hizo posible la reflexión. Pero que debía poseer tres características: Contenido, explicar el *Αρχή*. Método, explicar racionalmente. Finalidad, conocer la verdad. La posibilidad de la filosofía andina está latente. Aristóteles dice: “Todos los hombres por naturaleza desean saber”. Y Gamba: “la filosofía y la vida humana se penetran”. Si los griegos crearon una filosofía clara y distinta, que despojaron de lo mítico y la envolvieron con la luz, no debemos olvidar que partieron del mito. La filosofía andina, está en este trance de despojarse de lo mítico para involucrarse con la luz. Hoy existe la fragmentación a cerca de la filosofía andina: hay quienes niegan. Y hay quienes sí, consideran que hubo una filosofía andina. Ello demuestra que es posible hablar de una filosofía andina que se manifiesta en una relación recíproca y experiencia de vida. En esta coyuntura, siguiendo las categorías filosóficas, hago una comparación del griego con quechuas, reconociendo que ambos idiomas no tienen el mismo valor contextual, sino dejar abierta esa posibilidad de que algún especialista, pueda hacer una reflexión filosófica.

LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA ANDINA

PALABRAS CLAVES: filosofía, filosofía andina, reflexión filosófica, pensamiento.

ABSTRACT: Philosophy is the natural activity of men. Λόγος was a term which made reflection possible but that should include three features. Content, explaining αρχή. Method, explaining reasonably. Finality, knowing the truth. The possibility of Andean philosophy is smouldering. Aristotle says: "All human beings desire by nature to know". And Gamba "Life and human life penetrate each other". If the Greeks created a clear and distinct philosophy, that left myth behind and wrapped with light, we shouldn't forget they started upon myth. Andean philosophy is in this process of leaving myth behind and wrapped itself with light. Nowadays, there is a fragmentation about Andean philosophy. There are those who deny it, those who do accept Andean philosophy existed. That proves it is possible to consider an Andean philosophy that is manifested in reciprocal relation and experience of life. In this situation, following philosophical categories, I carry on a comparison among Greek and Quechua, recognizing that both languages do not have the same contextual value, without leaving this possibility for an expert to carry on philosophical reflection.

KEY WORDS: Philosophy, Andean philosophy, philosophical reflection, thinking.

El mundo andino, al parecer sigue siendo tan antiguo como nuevo, además de ello, seguimos siendo testigos del enfrentamiento de dos posiciones con respecto a la filosofía andina: unos vienen sustentando que existe una filosofía andina; otros la niegan tajantemente. Para el desarrollo de este trabajo se dejará de lado la manipulación y capricho de profesionales especialistas en el tema.

Lo que sí reconocemos es que esta sociedad andina tiene una cultura distinta a la occidental. Tiene gran voluntad de cambio, es versátil y se basa en la diversidad y en la totalidad, vemos cómo es que elementos distintos pueden estar unidos en un todo interrelacionados de manera holística.

Si bien, algunas de las manifestaciones culturales más importantes de estas comunidades están relacionadas, con la religión, los mitos, ritos y costumbres. Es decir, su propia filosofía de vida. En esta circunstancia surge mi interrogante *¿Es posible hacer una filosofía andina?* Porque en el accionar diario del hombre, encontramos una racionalidad propia del hombre andino.

La estructura de este trabajo consta en que primero desarrollaré una visión general de la filosofía, vista desde la concepción occidental, para desembocar en la filosofía o pensamiento andino. Luego mencionaremos a los principales representantes de ambas posiciones. Finalmente, haremos una comparación hermenéutica de las categorías filosóficas —desde Aristóteles— con las del idioma quechua; respetando la traducción y el significado literal de ambos idiomas; con la finalidad de ahondar y aportar para su investigación posterior a partir de estas categorías.

La metodología usada para este trabajo es de carácter racional descriptiva: solo está centrado en describir aspectos importantes del pensamiento filosófico. Además, se emplea el método hermenéutico, para interpretar las categorías propuestas del griego y del quechua.

La filosofía

Cuando abordamos el tema de la filosofía, automáticamente se nos viene a la mente la filosofía occidental, es decir, aquellos filósofos sabios que mantenían a lo largo de los siglos aquellos

inacabables y sutiles terminologías que son de uso exclusivo de su élite. Sin embargo, creo que hoy en día esa visión ha ido cambiando, porque las grandes experiencias políticas, sociales y económicas de nuestra sociedad reflejan sistemas filosóficos diversos.

A pesar que hay cambios, para la generalidad de los hombres el concepto de filosofía sigue permaneciendo bastante oscuro, porque evoca en ellos ideas muy confusas y oscuras. En otros tiempos, cuando la filosofía se enseñaba en la etapa escolar, en las aulas de los colegios, su suerte era distinta; pues, cualquier mortal tenía una concepción de lo que era la filosofía.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que la filosofía es la actividad más natural del hombre y la actitud filosófica la más propiamente humana. Entonces, lejos de ser algo oscuro y confuso, solo para los especialistas (los filósofos), está también para la humanidad. Pues, es al conocimiento que la razón humana reclama de modo inmediato y natural para ser aprehendido. Aquí podríamos mencionar a Rafael Gambra, acerca de lo que piensa sobre la filosofía:

La filosofía no es así ciencia pura, sino más bien *sabiduría*, saber total, íntimo, que incluye y compromete al hombre todo con sus facultades diversas. De este modo, cuando decimos que el hombre tiene en el fondo su filosofía, que es filósofo sin saberlo, queremos significar no solo que posee una concepción de la existencia, sino que adopta, en consecuencia, una determinada actitud ante la vida. Y esta posición de la filosofía y de la vida humana, en su sentido más profundo, hace que la historia de la filosofía coincida, en rigor, con la historia de la vida del hombre. Ambas, filosofía y la vida, se penetran de tal modo a lo largo de la historia universal que unas veces es la filosofía la que determina la evolución de la humanidad y otros es la evolución humana la que exige una determinada filosofía (Gambra, 2014).

Si lo manifestado por Gambra es cierto, entonces estaríamos hablando no de filosofía sino de filosofías; bien podríamos hablar de: filosofía occidental, filosofía oriental, filosofía latinoamericana e incluso de una filosofía andina. Pero nuestra realidad es otra, siempre nos gana el sentimiento por lo occidental. Es más, en nuestra experiencia diaria seguimos manifestando nuestra admiración a lo que viene desde fuera. Por ejemplo, si un repuesto de auto es americano o alemán, decimos es bueno. Si uno ha salido a estudiar un posgrado a otro país, cuando regresa decimos es bueno, ha estudiado en un universidad extranjera y todas las puertas se abren. No digo que esté mal, sino, es el sentimiento el que nos gana y lo manifestamos así. Esto sucede muchas veces sin darnos cuenta. Empero, en nuestro Perú profundo, podemos encontrar algo bueno o mejor aún.

Sin embargo, necesito hacer un pequeño esbozo para saber qué es la filosofía y cómo es que se ha originado. Se dice que Pitágoras fue el creador del término “Filo-Sofía” aunque lo dicho no está comprobado desde el punto de vista histórico. Pero de lo que no podemos dudar es que este término fue acuñado por un espíritu religioso, que presuponía que solo a los dioses les era posible alcanzar una Sofía, sabiduría, pero jamás del todo satisfecho y pleno a los hombres.

Lo que sí tenemos que tener en cuenta es que el *λόγος* fue el término que en la cultura griega, la cuna de la filosofía, hizo posible la reflexión y el discurso filosófico. La comprensión del *λόγος* como palabra y como razón hizo una forma especial de concepción del mundo. De allí que en latín se haya traducido como “*Verbum*” (palabra) y se ha utilizado a lo largo de la historia de la filosofía.

Una vez que fue comprendida la filosofía, los griegos entendieron que esta debía poseer tres características referidas a:

LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA ANDINA

Lo concerniente al contenido.- La filosofía lo que hace es explicar la totalidad de las cosas, es decir, toda la realidad, sin exclusión de partes o de momentos. Por lo que, tendríamos que decir, es aquello que lo distingue de las ciencias particulares. Precisamente, la ciencia se limita a explicar partes o sectores de la realidad, grupos de cosas o fenómenos de la realidad. Más bien, la filosofía propone como objeto de estudio a la realidad y al ser en su conjunto, para así llegar al descubrimiento del primer principio mediante la pregunta: ¿cuál es el principio de todas las cosas? (Αρχή: el principio y el fundamento de las cosas).

Lo concerniente al método.- La aspiración o la pretensión de la filosofía es tener una explicación puramente racional de aquella totalidad que se plantea como objetivo. En esa pretensión solo resulta válido el argumento de la razón, la motivación lógica, es decir, el λόγος. A la filosofía no le basta con constatar o comprobar datos de hechos, reunir experiencias, sino que, debe ir más allá de los hechos, y de las experiencias, justamente para hallar la causa o las primeras causas a través de la razón.

Aunque podríamos pensar que la ciencia también tiene la característica de buscar las causas y las razones; por lo tanto, no habría diferencia mayor, más bien, coincidirían. Así lo manifiesta Luis Salluca: “Ambos reflejan un saber objetivo, buscan la verdad objetiva, se alimentan de la misma fuente, la realidad, emplean los mismos métodos generales, sus objetivos son las leyes o principios que expliquen lo estudiado, son conocimientos reales” (Salluca, 2007). La diferencia está en que las ciencias particulares son investigaciones racionales de realidades particulares o de sectores particulares, mientras que la filosofía es investigación racional de toda la realidad.

Lo concerniente al objeto o la finalidad.- Su objetivo reside en el puro deseo de conocer y contemplar la verdad, ya que la filosofía

griega constituye un amor desinteresado a la verdad. Aristóteles ya había reconocido y manifestado que los hombres al filosofar buscaban conocer, con el fin de saber y no para conseguir una utilidad práctica. Por eso podemos afirmar que la filosofía en el Occidente nace después que los hombres hayan solucionado los problemas fundamentales de la subsistencia; después de haber cubierto todas las necesidades materiales más urgentes y/o primordiales.

La filosofía griega es la que ha intentado o se ha aproximado al todo, apelando únicamente a la razón, al logos y al método racional. Este método regiría en toda la filosofía griega y grecorromana, poseyendo una historia milenaria; iniciada en el siglo VI a.C. hasta el 529 d.C., año en que el emperador Justiniano clausuró las escuelas paganas y ordenó la dispersión de sus seguidores.

La posibilidad de una filosofía andina

Como hemos visto, la filosofía occidental tiene hecha su propia estructura de estudio: contenido, método y finalidad. Desde esta perspectiva, y con éstas características, no podríamos hablar de la filosofía en el mundo andino. Primero, no contamos con esos elementos; y, segundo, hasta ahora sigue siendo tema en disputa entre los filósofos o los especialistas en la filosofía. Ahora bien, el debate no está cerrado y, por lo tanto, existe la posibilidad de hablar de filosofía andina y la posibilidad, también, de no dar por hecho que definitivamente ésta no existe.

Para hablar de una posibilidad de la filosofía en el mundo andino retomaré lo que dice Aristóteles: “Todos los hombres por naturaleza desean saber”. Y lo dicho por Gamba: “el hombre tiene en el fondo su filosofía, y que la filosofía y la vida humana se penetran”. A ello, sería bueno reconocer lo que Riesgo Díaz afirma:

LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA ANDINA

Aunque la filosofía estrictamente tal, ha sido creada por los griegos, en cierto sentido es innata al espíritu del hombre el filosofar, y en consecuencia, donde quiera que ha brillado, la chispa del humano espíritu, ahí se ha dado un anhelo de interpretación del cosmos (...) y este anhelo, este innato afán de descifrar el enigma del cosmos, del hombre y de la vida, es ya filosofía. Podrá ser una filosofía envuelta en los ropajes del mito (...) podrá ser una filosofía inmersa en las profundidades del pensamiento religioso, pero es filosofía (Riesgo Díaz, 1954).

De lo manifestado hasta aquí, podríamos manifestar que: todas las culturas han tenido filosofía, y si son los griegos los que crearon una filosofía clara y distinta como diría Descartes, si ellos despojaron a la filosofía del ropaje mítico y la envolvieron con el ropaje de la luz, no debemos olvidar que ellos también partieron del mito, que fue una forma de concepción e interpretación general del mundo. Inclusive los primeros grandes filósofos griegos, solo para mencionar a Heráclito y Anaxágoras, por su afán de interpretar racionalmente el mundo, vivieron envueltos en el mito. Sabemos que los filósofos griegos iban a Egipto como al templo del saber y que ellos mismos consideraban su propia sabiduría. Lo que sí rescatamos de ellos es que no se quedaron en lo mítico, sino que pusieron claridad en su genio; impusieron la racionalidad, configuraron la filosofía, y les dieron la forma y el nombre.

Ahora bien, en lo que respecta a la filosofía del mundo andino, podríamos decir que está en este periodo de trance de despojarse del ropaje de lo mítico para envolverse con el ropaje de la luz. Aunque para hablar propiamente de la filosofía andina, pasarán años, generaciones. Sin embargo, hoy en día ya existen escritos, vestigios y estudiantes interesados por saber más acerca del mundo andino, existen discusiones de su existencia por parte de los especialistas. Esto es un buen inicio, pero conscientes que no será fácil tarea; pues, cuesta aceptarla por nuestra concepción occidental del mundo. Como dice Máximo Grillo:

Filósofos oficiales, historiadores oficiales y un gran grupo de intelectuales peruanos (con las honrosas excepciones de siempre), sostienen que no existió una filosofía andina prehispánica, argumentando que el mundo andino era prelógico y se trataba de un pensamiento mítico, y que la filosofía comienza con los griegos y terminará también con los griegos (sin considerar que la filosofía en sí misma es el amor por el conocimiento, la afinidad por la sabiduría). Lo que ocurre es que la mayor parte de los intelectuales burgueses en el Perú son de formación extranjera, totalmente occidentalizados, desposeídos de identidad nacional, con un fuerte complejo de inferioridad que los lleva a negar su propio origen e historia (Grillo Annunziata, 2006).

En la actualidad somos testigos de la fragmentación que existe a cerca de la filosofía andina: hay un grupo de filósofos que niegan que existió la filosofía andina; pues, para ellos, los incas no lograron saltar el nivel mítico religioso (lo que se pretenda hacer son filosofemas). Pero también encontramos otro grupo de especialistas que sí, consideran que hubo una filosofía andina; no con los elementos de la filosofía occidental, pero al final: una filosofía.

Augusto Salazar Bondy en su libro *filosofía en el Perú* dice:

No existen fuentes escritas originales para la investigación del pensamiento anterior (la de los españoles) y ser los documentos disponibles versiones indirectas de testimonios orales en los cuales la investigación que hasta ahora se ha hecho, no ha llegado a distinguir con criterio seguro (Salazar Bondy, 1967).

Por otro lado, también tenemos a Francisco Miró Quesada, quien en su libro *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* dirá que América Latina tiene historia brillante lleno de emociones aventuras. Pero la filosofía nada tiene que ver en el asunto. Si bien hubo dos imperios, uno de ellos es el imperio de los incas; pero estos imperios no tuvieron una filosofía (Miró Quesada, 1974).

LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA ANDINA

No podemos dejar de mencionar a María Luisa Rivara de Tuesta quien afirma tajantemente: “no es posible hablar, ni sería propio, de filosofía en el imperio incaico, ya que el término está referido a una forma de pensamiento del hombre occidental”. (Rivara de Tuesta, 1992).

En esta misma perspectiva también podemos mencionar a los filósofos como David Sobrevilla, Mario Mejía Huamán, el filósofo español, Jesús Mosterín, entre otros.

Por otro lado, también nos encontramos con otro grupo de personas que tienen una visión distinta de lo anterior, los cuales, sustentan la tesis de que sí existe una filosofía andina. Por ejemplo, Mario Mejía Huamán hace un minucioso estudio sobre el tema en su ensayo *Hacia una filosofía andina*, y nos señala aquellos representantes que afirman que sí hubo una filosofía incaica. Narra que en el siglo XVI fue el propio Inca Garcilaso de la Vega quien hizo mención, en los *Comentarios Reales de los Incas*, sobre la existencia de filósofos en el *Tawantinsuyo*. Asimismo, Felipe Guamán Poma de Ayala, en su obra *Nueva crónica y buen gobierno*, haría referencia a Juan Yunpa como un filósofo del *Tawantinsuyo*. Luego, señala que para Antero Peralta Vásquez, pensador arequipeño, existe filosofía inka, "tal como suena, filosofía de primera mano: Una auténtica aspiración al saber universal, un efectivo saber de la razón humana”.

A partir del III Congreso Nacional de Filosofía realizado en Trujillo, va narrando, Mejía Huamán, sobre los pensadores que opinan en pro de una filosofía inca, en 1991, el profesor Víctor E. Díaz Guzmán, escribe el libro *Filosofía en el Antiguo Perú*; (1994). Luego, Juvenal Pacheco Farfán escribe el libro *La Filosofía Inka y su proyección al futuro* (1995). En el III Congreso Nacional de Filosofía, que tuvo como sede la Universidad San Agustín de Arequipa; a su vez, el V Congreso Nacional de Filosofía, llevado a cabo en la

Universidad de Lima, en 1994, Martín Leonardo Chalco, sostuvo una ponencia sobre “El problema de la filosofía del Inkario en relación al pensamiento actual”. También menciona el caso del filósofo arequipeño Carlos Augusto Manuel Zevallos Vera (2007), que publicó un artículo titulado *¿Existe una filosofía incaica?* Y menciona al filósofo Gustavo Flores Quelopana (2007) y su artículo *Trayectoria de la filosofía andina peruana* (Mejía Huaman, 2005).

Lo estudiado de manera minuciosa por parte de Mejía Huamán, también debemos mencionar a Máximo Grillo Annunziata, médico endocrinólogo de profesión, que ha escrito *Filosofía andina prehispánica*, en el cual dice:

Para que exista una filosofía se requiere del desarrollo del conocimiento científico, que es lo que da la base cognitiva, para la elaboración filosófica.

Pues bien, los quechuas poseían todo un conocimiento científico estructurado de forma que en el siglo XVI era el pueblo que más conocimiento científico había elaborado, como la prueba de la existencia de la astronomía, matemática, medicina, ingeniería hidráulica (Grillo Annunziata, 2006).

El arequipeño que realizó estudios de temas andinos fue Javier Lajo, quien en su libro *Qhapaq Ñan, La ruta inka de sabiduría* defiende la idea de que el *tawantinsuyu* tuvo una filosofía (Lajo, 2003).

El filósofo suizo Josef Estermann, publica su libro *La filosofía andina*, donde explica que la filosofía incaica comenzó en el *tawantinsuyu* con la imposición de *runasimi*, y que el pensamiento quechua no ha terminado con el imperio, sino que continúa, aunque de manera clandestina u oculta.

No solo hay que luchar contra la poderosa y muy sofisticada convicción de la filosofía académica, en todo el mundo, de que la

LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA ANDINA

philosophia sea el producto exclusivo y nítidamente circunscrito del espíritu greco-occidental, sino que es necesario vencer una serie de obstáculos inherentes al carácter *sui generis* del pensamiento filosófico andino y de su manifestación (Estermann, 1998, p. 49).

Por otro lado, no podemos dejar de mencionar a Víctor Mazzi Huaycucho, quien también continúa realizando estudios en temas andinos. Y sostiene que sí hay una filosofía andina. De igual modo, Zenón Depaz, en su libro: *La cosmo-visión andina en el manuscrito de Huarochirí*, si bien no trata específicamente de la filosofía andina; sí aborda temas propiamente andinos: la pacha, la complementariedad, lo sagrado, y la racionalidad como Yachay (Depaz Toledo, 2015).

A partir de estos planteamientos nos encontramos en el dilema de saber si existe esa posibilidad de hablar de una filosofía andina o solo estamos en el plano del pensamiento mítico andino, y que nuestras pretensiones no tienen el estatus filosófico.

Cuando estamos hablando de filosofía andina, no entiendo la filosofía andina como un fenómeno netamente histórico, sino como un pensamiento vivido y vivo en la actualidad. Y la fuente de esta filosofía es la experiencia concreta y colectiva del hombre andino, porque la palabra escrita no es fuente principal para la reflexión filosófica andina, sino más bien un medio auxiliar. La experiencia vivencial, el modo de vida, la organización del trabajo, la familia, la religión, las costumbres son más importantes que la escritura (Estermann, 1998).

Entonces, podríamos decir que hay una ventana abierta para hablar de una filosofía andina, no con las mismas características del mundo occidental, sino con las características propias del mundo andino que se manifiesta en esta relación recíproca y en la experiencia de vida. Sin embargo, siempre habrá quienes no estén de acuerdo con ello (que es comprensible y respetable). Lo bueno de la

filosofía es que exista este tipo de desacuerdos porque ello nos obliga a seguir investigando.

En esta coyuntura, viendo el interés por hacer estudios de la filosofía andina, por parte de filósofos y especialistas en temas andinos, me atrevo analizar las categorías filosóficas. Para ello recurro a Aristóteles, quien en el *Libro Quinto de la Metafísica* analiza las categorías griegas para utilizarlas en el estudio del Ser (Aristoteles, 1994). De la misma manera inicia su libro de Lógica con el estudio de las categorías. Siguiendo este modelo quisiera realizar un breve estudio de las categorías quechuas, pero solo será de manera literal, con la finalidad de que nos pueda permitir hacer una reflexión filosófica del mundo andino, pero siempre respetando el significado contextual y literal de cada idioma y reconociendo que ambas idiomas no tienen el mismo valor contextual (Yarza & I, 1998).

Griego	Quechua	Castellano
Αρχή	Teqse	Principio, fundamento
Κόσμος	Pacha	Naturaleza y mundo
Πραγματικότητα	sut'i	Realidad
Αιτία	Hamu	Causa
Επίδραση	Qatiq	Efecto
Γνωρίζω	Yachay	Saber
Επιστήμη, γνώσης	Reqsiy	Ciencia, conocimiento
Σκέψη	Yuyay	Pensamiento, racionalidad
Πραγματικός	Cheqa	Verdadero
βεβαιότητα	Sut'i	Certeza, realidad
φάλμα	Pantay	Error
αξία	Chaniy	Valor
τέλειος	Kusa	Perfecto
ουσία	Kay	Esencia, ser, haber
αιώνιος	Wiñay	Eterno

LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA ANDINA

ατύχημα	Mayninpi Kaq	Accidente
σκυρόδεμα	Sut'í	Concreto
αφηρημένο	Haq	Abstracto
χρειάζομαι	Muchuy	Necesidad
καθολική	Llapan	Universal
ειδικότερα	Waquin	Particular
άπειρο	Lama	Infinito
κοινωνία, οικογένεια	Ayllu	Sociedad, familia
	Ayni	Colaboración con cargo a restitución
	Mink'a	Invitación a la fiesta del trabajo
επάνω	Hanan	Arriba
κάτω	Urin, uran	Abajo
αμοιβαιότητα	Yanapanakuy	Reciprocidad.

Al momento de presentar estos conceptos, no solamente estamos buscando traducir y comparar las categorías filosóficas del griego al quechua, sino dejar abierta esa posibilidad de que algún especialista, quechua hablante o pensante, pueda hacer una reflexión filosófica en quechua.

Por otro lado, nuestra intención no es renunciar a la reflexión ni a la herencia cultural del mundo occidental, más bien, lo que se busca es proponer una reflexión desde nuestra realidad de hombres concretos que pertenecen a un continente y una cultura andina, que es distinta a la del occidente, sin temor a qué dirán otros especialistas que no comparten con nuestro planteamiento, porque la posibilidad siempre estará latente.

Somos testigos y conocedores que muchas de estas categorías continúan en plena vigencia y ofrecen esa posibilidad de ser tomadas en cuenta por la eficacia que han demostrado en su aplicación, antes y después de la conquista.

El hecho de proponer estas categorías para hacer una reflexión filosófica, no significa traducir o repetir el esquema filosófico del mundo occidental. Será necesario, en cambio, tener una información del desarrollo del pensamiento andino a través de la historia de nuestros antepasados, sus creencias, costumbres, valores, modo de vida, su comportamiento dentro de la comunidad (ayllu) y, sobre todo, su idioma. Solo así estaremos en la posibilidad de hacer una filosofía andina.

BIBLIOGRAFÍA

Aristoteles. (1994). *La Metafísica*. Madrid: Gredos.

Depaz Toledo, Z. (2015). *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochiri*. Perú: Perfecto vicio.

Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona Andina*. Quito: Abda-Yala.

Gambra, R. (2014). *Historia Sencilla de la Filosofía*. Madrid: Rialp. S.A.

Grillo Annunziata, M. (2006). *Filosofía Andina Pre-hispánica*. Lima, Perú: Inka Rojo.

Lajo, J. (2003). *Qhapaq Ñan: La ruta Inka de Sabiduría*. Lima: Amaru Runa.

Mejía Huamán, M. (2005). *Hacia una filosofía andina*. Lima: Manuel Scorsa.

Miró Quesada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de la Cultura Económica.

LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA ANDINA

Riesgo Díaz, D. (1954). *Las Grandes Culturas y su Filosofía Comparada*. Perú: Tipografía Peruana S.A.

Rivara de Tuesta, M. L. (1992). *El pensamiento incaico. Filosofía iberoamericana en la época del encuentro*. Madrid: Trotta.

Salazar Bondy, A. (1967). *La filosofía en el Perú*. Lima: Librería Studium Ediciones.

Salluca, L. (2007). *Introducción a la cosmología*. Arequipa: Centro de Publicaciones de la Escuela Profesional de Filosofía.

Yarza, S., & I., F. (1998). *Diccionario Griego español*. España: Roman Sopena S.A.

¿POR QUÉ ES URGENTE LEER A FRANZ HINKELAMMERT?

Why is it urgent to read Franz Hinkelammert

AYRTON TRELLES CASTRO

Barro Pensativo: Centro de Estudios e Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales
Email: atrellesc@unsa.edu.pe

El ser humano es la esencia suprema del ser humano. La raíz del ser humano es el mismo ser humano. Esta esencia no es ni una ley natural ni un a priori de valores.

Franz Hinkelammert.

RESUMEN: El presente ensayo tiene como objeto incentivar la lectura del pensador en aquellos que aún no han llegado a su obra. Para este fin, recurrimos a algunos de sus principales textos, donde se hallan sus planteamientos entorno a la realidad en la que vivimos. Hemos considerado colocar la descripción de su producción cronológicamente, centrándonos en la línea temporal de su recorrido intelectual, procurando así una mejor exposición de su producción teórica, la cual a su vez está vinculada a pensar críticamente la realidad. Por tal razón, comenzamos exponiendo sus investigaciones iniciales entorno al desarrollo y subdesarrollo, problemáticas que son analizadas a la luz de la economía política, sociología y filosofía. Continuamos con sus investigaciones sobre teología y crítica a la razón utópica,

¿POR QUÉ ES URGENTE LEER A FRANZ HINKELAMMERT?

temas que desarrolla con mucha profundidad. Luego exploramos el aporte del autor entorno a la segunda crítica de la economía política y la reconstrucción del pensamiento crítico.

PALABRAS CLAVES: Hinkelammert, subdesarrollo, teología, utopía, economía política, dignidad humana.

ABSTRACT: The present essay is intended to encourage the reading of the thinker for those who have not reached his work. For this aim, we appeal to some of his main texts, where his approaches around the reality we live in are found. We have considered to chronologically place a description of his production, focusing in the temporary line of his intellectual trajectory, attempting thus a better presentation of his theoretical production, which is at the same time linked to critically thinking reality. For that reason, we begin displaying his early research around development and underdevelopment, topics that are analyzed in the light of political economics, sociology and philosophy. We continue with his research on theology and critique of the utopian reason, topics which he develops with considered depth. Then we will explore the author's contribution to the second critique of political economics and the reconstruction of critical thinking.

KEYWORDS: underdevelopment, theology, utopia, politic economics, human dignity.

Desde hace mucho tiempo en nuestra América vivimos el nacimiento y desarrollo de teorías radicales, es decir, que analizan los problemas desde la raíz desmontando las teorías de dominación, las cuales no podemos percibir fácilmente porque se han vuelto sentido común. En el mundo en el que vivimos se hace normal la explotación, la injusticia, etc., pero es extraña la reivindicación del ser humano para dejar de ser un ser humillado y despreciado.

La normalización de las ideas de dominación, que forman parte del pensamiento oficial, educan y guían, de esta manera el sistema mantiene su continuidad. Las personas educadas en aquellas concepciones actúan según su aprendizaje y si en caso hacen uso del ejercicio del poder, su praxis es de dominación.

Cuando intentamos pensar con los saberes funcionales al sistema vigente, nos es imposible poder ver la raíz de los problemas que aquejan el continente y el mundo. A grandes rasgos podemos resumir esos males: la destrucción del ser humano y la naturaleza.

He ahí la necesidad de leer todo lo que nos sirva para la defensa y reivindicación de la madre tierra y de sus hijos. No todo lo que leemos nos sirve, ni todo lo que sirve es leído. Por esa razón pretendemos incentivar la lectura del discurso que ayude a desmontar aquellas categorías, ideas y razonamientos relacionados a perpetuar la situación que hasta la fecha nos arroja a la destrucción.

Para nosotros es urgente leer al filósofo, economista y teólogo Franz Hinkelammert, podría ser importante, sí que lo es, pero teniendo en cuenta el mundo y las circunstancias en las que vivimos, se hace urgente. Lo importante está en relación con intereses personales, o hasta egoístas. Para nosotros puede ser importante ir o no ir a Europa de turismo, pero no nos es urgente. Lo urgente está en relación con lo común, porque somos una comunidad política caracterizada por ser heterogénea.

El pensamiento del profesor Franz es parte del *contradiscurso* a las ideas dominantes. Y *contradiscurso* referida a aquellas ideas vinculadas a los ideales en aras de un mundo mejor; que se vinculan, también, a la resistencia de los pueblos originarios de nuestra América y el mundo. Tal *contradiscurso* está cumpliendo cinco siglos (Dussel, 1998, p. 69).

¿POR QUÉ ES URGENTE LEER A FRANZ HINKELAMMERT?

Como el objetivo es incentivar la lectura de las obras de nuestro pensador, en caso alcancemos aquella meta, recomendamos revisar la página web Grupo Pensamiento Crítico, en donde se encuentran sus libros subidos a internet gratuitamente.

El análisis de la ilusión trascendental, el subdesarrollo y lo teológico

Durante la guerra fría, Franz Hinkelammert inicia y desarrolla su pensamiento. Aquellas investigaciones se desenvuelven bajo la atmósfera de los dos lados de su natal Alemania, el soviético y el bloque capitalista. En este periodo vuelca sus esfuerzos en analizar profundamente el pensamiento desarrollista de las URSS.

La tesis principal de las investigaciones en torno a la ex potencia oriental da como resultado el vínculo estrecho entre la ilusión del progreso con el sistema socialista. Ilusión vinculada a la planificación perfecta, regida por un comité central que afirma tal hecho como posible, real y palpable. En tanto que la realidad, en medio del conflicto, mostraba las carencias del sistema conocido como socialismo real.

En el estudio profundo del sistema soviético y sus ideas, descubre que el Comité Central se aferraba dogmáticamente al progreso técnico como respaldo al proyecto comunista:

La ideología tecnócrata soviética establece de esta manera una vinculación directa entre acercamiento al comunismo como fin último y crecimiento económico. Las ponderaciones se cambian: acercarse al comunismo no significa primordialmente actuar sobre las estructuras sociales, sino más bien actuar sobre el progreso técnico (Hinkelammert, 1970, p. 96).

El producto de este enfoque fue convertir el marxismo original en una ideología tecnócrata. Las consecuencias serían a la

larga funestas, pues la planificación perfecta, en medio de la competencia de capitales, y sobre todo, bajo la carrera armamentística de la guerra fría, calcificó el dinamismo estatal, provocando a la larga el desmembramiento de la Unión Soviética.

Las investigaciones que le llevaron a descubrir la ilusión trascendental en la Unión Soviética; lo condujeron a comprender al bloque capitalista, que tampoco escapaba a tal quimera. En plena guerra fría lanza un dardo hiriente al bloque occidental, esa saeta era demostrar el carácter ideológico de aquel sistema, fundamentado en una economía política disfrazada de científica. Este bloque también mantenía una ilusión trascendental que es la competencia perfecta en el mercado perfecto. Por tal atrevimiento fue amonestado, pero el boquete en la pared de arcilla estaba hecho.

¿Qué es la competencia perfecta? Es otra ilusión trascendental, que tras las gafas del capital no existe, pues según la postura capitalista el mercado es perfecto, ergo, la competencia es perfecta. La ilusión es creer en la mano invisible del mercado, que regula todo y que no debe de ser regulada. Por ese motivo, valiéndose de los trabajos de Oskar Morgenstern, nuestro pensador destaca el carácter inconsistente que tiene dicha ideología, que deriva de la idea del conocimiento perfecto o la previsión perfecta (Jorge Vergara, 2015, p. 35).

Al terminar sus estudios en Alemania emigra a América Latina, específicamente a Chile, invitado por la fundación Konrad Adenauer (Estela Fernández y Gustavo Silnik, 2012, p. 112). En este continente pone en marcha sus investigaciones sobre el subdesarrollo latinoamericano. Al analizar las razones del atraso económico, político y social del continente sudamericano, develó que esos males son parte del modelo y no por la falta de su aplicación. Por lo tanto, la cara oculta del desarrollo es el subdesarrollo.

¿POR QUÉ ES URGENTE LEER A FRANZ HINKELAMMERT?

Según su investigación, en los países atrasados, se aprecia la asimilación del capitalismo, pero sin las ventajas del sistema:

[...]El subdesarrollo surge precisamente por la incapacidad de la sociedad para defenderse de los efectos secundarios del encuentro socio cultural con el mundo liberal capitalista; podríamos definir la sociedad subdesarrollada por su incapacidad para anticipar los efectos secundarios de ese encuentro sociocultural (Hinkelammert, 1970, p. 43).

La falta de anticipación de los fenómenos secundarios de ese choque se encuentra agravada por un factor más: la escasa capacidad de la clase dominante (tradicional) para impulsar el progreso. Esa incapacidad no suele ser considerada teóricamente, pues las teorías burguesas no logran detectarla, cosa que concuerda con la superficialidad de sus análisis: “que interpretan los fenómenos por los fenómenos mismos, la pobreza por la pobreza, la supervivencia de la estructura por su supervivencia, y la explotación por el hecho inevitable de que un hombre explote a otro” (Hinkelammert, 1970, p. 212).

Producto de las circunstancias de aquellos años, el pensamiento de nuestro filósofo se involucra en el estudio de la teología, que es para el continente una parte esencial. El impulso fue generado por el golpe de Estado en Chile. Este golpe de Estado estuvo cargado de simbolismo, ejemplo de esto fueron las ideas teológicas con rasgos sacrificiales que colaboraron a levantar el ídolo del mercado, teniendo como altar los cuerpos de las víctimas de la violencia desatada por los militares chilenos.

El filósofo percibe, desde entonces, que la violencia del mercado capitalista utiliza armas ideológicas de la muerte, como él llama a la teorización que pretende allanar el camino al mercado total; como si se tratase de alguna santa cruzada en contra del “bloque del mal” —en esa época representado por el campo

socialista— y contra los que se opongan, estigmatizados de subversivos.

El resultado hacia el cual apunta todo eso, es un mundo en el cual la lucha de mercados y sus resultados son la única y suprema ley, la ley natural, una ley dada por el Dios-Creador mismo a través de la lógica implícita de su creación y en contra de la cual se rebela el Reino del Mal, porque en su orgullo y soberbia no quiere reconocer el condicionamiento natural del hombre. Los movimientos por la paz y por el medio ambiente, una política positiva del desarrollo o de justicia social, aparecen, por tanto, como rebelión luciférica en contra de la ley de Dios inscrita en la naturaleza. Esta rebelión, seducida por la utopía, desemboca, así, en el Reino del Mal (Hinkelammert, 1990, p.170).

Durante el ascenso de la agresión del mercado en busca de su totalización, se retoma la idea de extirpar toda noción de cambio social, utilizándose como método la tortura. Lo que más le llamó la atención a nuestro pensador, en aquellos años, era la similitud del ascenso neoliberal con el ascenso y desarrollo del nazismo, pues en ambos detectó la búsqueda de erradicar toda utopía. Años después, en una entrevista expresaría: “Si Auschwitz fue una fábrica de muertos, Chile era una fábrica de torturados” (Estela Fernández y Gustavo Silnik, 2012, p. 127).

Sobre la razón utópica, la globalización y el totalitarismo del mercado

¿Qué es lo que impulsa a que cierto grupo determinado de la población actúe así? Sin duda hay variadas respuestas entorno a la pregunta. Por ese motivo, el autor en mención, prefiere remitirse al origen (arjé) de aquellas acciones. Razón por la cual desentraña las ideas que impulsan los acontecimientos de nuestra vida socio-histórica en lo que él denomina *razón utópica*.

¿POR QUÉ ES URGENTE LEER A FRANZ HINKELAMMERT?

A menudo asociamos la utopía como algo fuera de lo convencional, que solo existe en tanto a alguien se le ocurre hablar de un mundo ideal. Tal cosa no es así, pues convivimos con lo utópico. Es el criterio por el cual se orienta la modernidad y el capitalismo.

Con la modernidad, la razón misma llegó a ser utópica. Toda razón moderna gira alrededor del problema de lo posible y de lo imposible. Por eso, el problema de la utopía se encuentra en todos los pensamientos que aparecen en la modernidad, incluso la llamada postmodernidad, la que, por otra parte, hay que interpretar como una variación (*spielart*) de la modernidad y nada más (1984, p. 30).

Este criterio de orientación puede servir para la liberación o para la opresión, de tal manera que lo utópico subyace a la economía, política, teología, filosofía, etc. Según el rumbo de la historia actual, en nuestro tiempo vivimos orientados por una utopía de opresión.

Con la revolución cultural de la estrategia de globalización, termina por implementarse aquello que los nazis buscaban, que es crear un mundo sin utopías, pero ir tras ese objetivo resulta proceder utópicamente y, como nos advierte el profesor Franz, esa es la utopía más peligrosa.

A su vez, la utopía también se halla en las ciencias empíricas. Ellas tienen una ilusión trascendental denominada por Hinkelammert como empiría, que “es la interpretación de la realidad como desviación de una realidad idealizada en términos funcionales” (*Ibid.*, 236). Las consecuencias de la ilusión trascendental, que se realizan a través de la inversión de la realidad, traen consigo la impotencia de la ciencia empíricas frente a los problemas coyunturales.

Los contenidos que hemos descrito hasta ahora corresponden a la etapa previa al derrumbe del campo socialista. A continuación, veremos algunas reflexiones del filósofo después de estos acontecimientos, son pensamientos ubicados en la problemática de un mundo al que denominamos: globalizado.

Hemos adelantado el término utilizado por nuestro pensador para describir la etapa actual: *estrategia de globalización*, que se relaciona a la crítica del mercado total. Ambas cosas, mercado y globalización, no pueden comprenderse por separado. La palabra en mención hace una referencia más exacta al tiempo en el que vivimos.

La sociedad de hoy tuvo un tiempo de previa de preparación, que la vuelve más compleja al momento de analizarla, por ese motivo la teoría a veces se hace algo difícil de entender, en ese sentido el filósofo Juan Bautista Segales advierte sobre el trabajo del profesor:

Parte de las tesis que la propia teoría estándar sostiene y luego las contrasta con la historia y consigo misma, y cuando ve que no hay una adecuación, entonces empieza el proceso de reconstrucción histórica de lo que la teoría tradicional encubre, y desde ahí empieza a hacer una crítica en regla de los conceptos, las categorías clave y los marcos categoriales de la ciencia social (no sólo de la economía estándar). A juicio nuestro, en este pasaje de la ciencia social a la filosofía y la teología —es decir, en el pasaje del cuestionamiento o crítica de los contenidos de los conceptos y categorías de las teorías tradicionales a la proposición de otros contenidos pertinentes o, si no, de otras categorías nuevas— es cuando Hinkelammert tiene que hacer (lo que entendemos por) epistemología (2014, p.138).

Como decíamos, vivimos bajo el mercado total, que, a su vez, está recubierto de una forma sacra, por ese motivo,

¿POR QUÉ ES URGENTE LEER A FRANZ HINKELAMMERT?

descubriéndose la religiosidad del sistema neoliberal se descubren sus intenciones sacrificiales. El dios de esta religión es el mercado, el dinero y el capital, como un Dios trinitario (Hinkelammert, 2017, p. 154). Tal mercado deriva de anteriores teologizaciones, que procuraron eficientemente los teóricos principales de la economía política del capital, como por ejemplo A. Smith, posteriormente secundados por la teoría neoclásica de F. Hayek y consortes.

El mundo globalizado empuja hacia las cuerdas al ser humano, este sujeto aprisionado por la modernidad (como supuesto civilizatorio), el neoliberalismo (como praxis económica) y la negación de los derechos humanos (como expresión jurídica), tiene que gritar para manifestar su existencia para evitar que su vida sea avasallada. Tal es la consigna que desarrolla en el libro *El grito del sujeto* (1998).

El grito del sujeto está en relación con un hecho que se escurre de la visión acostumbrada a un mundo plagado de injusticias, tal cosa pasada por lo alto es el *otro*, el prójimo o la prójima. Tomarlos en cuenta es dimensionar toda su corporalidad. Dicha situación no es considerada por la teoría estándar, pues en la búsqueda de la eficiencia y de la instrumentalización de la razón, el sistema arriba a un resultado funesto: el asesinato del ser humano y de la naturaleza, tal destrucción sistemática se transforma en suicidio. La modernidad y el capitalismo tienen un carácter suicida, pues en su afán de eficiencia racional se muestran irracionales (*Ibid.*, 287).

La modernidad es un laberinto que se fundamenta en mitos. El ser humano no se desapega de los mitos y las utopías, son parte de nuestra naturaleza. Por esa razón resaltaremos algunos mitos de la modernidad.

Comenzaremos por describir el mito del progreso, enraizado a la visión moderna de la historia, la cual enfoca todo avance como un proceso bueno, que conduce hacia algo mejor. Además, tiene como base a un dios de la dominación, que somete en el nombre del progreso a todo pueblo que se oponga a la triunfal marcha de la historia. Para poder desarrollar tal punto de vista, el ser humano es apreciado por la modernidad como un ser infinito.

El profesor Hinkelammert señala al respecto:

El gran mito que sustenta la modernidad hasta hoy —aunque ya se esté quebrando— es el mito del progreso. Surge con la modernidad y le da su alma: su alma mítica. El progreso es infinito, no hay sueños humanos cuya realización no prometa. Es el conjunto de ciencias empíricas, laboratorio, tecnología y mercado (2007, p. 70).

La postura trae consigo el uso del mito del poder, con su respectivo circuito sacrificial, donde se administra la muerte, dar muerte para que haya vida, tal consigna es parte de la concepción del economista neoclásico F. Hayek, que habla expresamente del sacrificio humano “realizado por la explotación, la exclusión y la destrucción de la naturaleza” (Ibid., 77). Ese mito allana el terreno al fundamentalismo del mercado acompañado de la violencia arrasadora, que combate en nombre de la libertad, toda defensa de la vida o lo comunitario que oponga resistencia:

Como consecuencia, el poder [tiene] que redefinirse. Se hace cada vez más asesino y tiene que encubrir los asesinatos que comete. Por lo tanto aparece el actual mito del poder, que hace ver el sacrificio humano – la explotación, la tortura, las armas de destrucción masiva, que el imperio usa prohibiéndolos a otros – como método para salvar vidas. El mito sostiene que se han de abolir los derechos humanos para salvar vidas y lo hacen en la tradición de todos los mitos del poder anteriores (Ibid., 82).

¿POR QUÉ ES URGENTE LEER A FRANZ HINKELAMMERT?

Sin duda, los mitos de la modernidad allanan el paso a los países explotadores, cuyo Dios busca la dominación y la explotación (*Ibid.*, 60). De la inversión de la realidad, el mercado se totaliza, termina convirtiéndose en un fin y no en un medio. Representado por el imperio de turno, toda resistencia es perseguida y aniquilada. Para justificar sus invasiones se inventan, bajo la figura de la corrupción del poder, monstruos. En un momento el monstruo fue el comunismo, ahora lo es el islam, los pueblos originarios y los países que buscan una economía para la vida.

Esto representa la eliminación de los derechos humanos, proclamando la no humanidad del enemigo, metamorfoseado en monstruo, al cual se busca combatir:

Con la modernidad aparece una violación de los derechos humanos, que opera en nombre de estos derechos humanos. Tiene hoy un nombre nuevo: la intervención humanitaria. Las guerras feroces sin ningún límite serio llevan este nombre: intervenciones humanitarias. Se destruyen países y se exterminan, como en Afganistán, a todo adversario real o aparente y se reclama los derechos humanos como la razón para eliminarlos (*Ibid.*, 232).

Es decir, se inventan un enemigo, lo cercan, lo acosan, desfiguran la realidad, y sobre el país o el enemigo perseguido, se arrojan como aves de rapiña, no solamente los países saqueadores, sino las grandes corporaciones mediáticas y los países subordinados con espíritu de fieles siervos. Al inventarse el monstruo aparece la “intervención humanitaria”, que ellos brindan, como salvadora. “La sociedad del mercado promueve como modelo esta posición. Transformarlo todo en un objeto, inclusive a sí mismo, es presentado ahora como libertad y salvación” (p. 265).

Frente a esta idolatría sacrificial, el profesor Franz desarrolla en torno a los derechos humanos una exhaustiva investigación, en la que retoma al cristianismo primitivo y no a los pensadores de la

ilustración europea, ni menos a J. Locke. Para nuestro filósofo es Pablo de Tarso una figura importante para los derechos humanos, descubriendo en el apóstol de los gentiles un pionero en ese aspecto. Entonces, fija su crítica en la visión moderna de los derechos humanos, poniendo énfasis en sus orígenes y en sus teóricos. Y también en la lucha por el reconocimiento de estos derechos. Cosa que se relaciona con lo expuesto anteriormente, pues la negación de los derechos humanos se hace mediante su mención, claro, por parte de ciertos países que abanderan la lucha humanitaria, por ejemplo, Estados Unidos.

La lucha por la reivindicación de los seres humanos toma diferentes perspectivas a lo largo de la historia, de tal manera que para nuestro pensador, es necesario esclarecer cómo se allana el terreno a la inversión e los derechos humanos para terminar negándolos. Al explorar lo mencionado, se fija en la enorme persecución que existe y existió en relación con la reivindicación del ser humano, pues para “el pensamiento de dominación, toda reivindicación de la vida frente a la ley es *hybris* y es indiscernible del vicio” (Carlos Molina, 2017, p. 39).

Los derechos del hombre, que se exponen en la revolución francesa (2017, p. 27), resultan negados por el termidor de la revolución. Lo cual trae como consecuencia el asesinato de aquellos representantes que buscaban llevar a mejor puerto la dignidad humana, como es el caso de:

Olympe de Gouges, que exige la ciudadanía de las mujeres y fue mandada a la guillotina. Babeuf, que representa el derecho de asociación de los obreros, igualmente termina en la guillotina. Toussaint Louverture, el liberador de los esclavos de Haití, es asesinado dejándolo morir por las condiciones extremas bajo las cuales fue mantenido en la cárcel bajo el emperador Napoleón (*Ibid.*, 28).

¿POR QUÉ ES URGENTE LEER A FRANZ HINKELAMMERT?

También debemos considerar la denuncia a aquellos teóricos que bajo la concepción propia de los privilegiados, son vistos como padres del progreso, pero tienen una visión del ser humano abstracta y exclusiva. Es el caso, por ejemplo, de J. Locke, quien simpatizó y defendió el esclavismo. Mencionábamos en acápites anteriores que ciertas teorías suelen allanar el terreno a la negación de los derechos humanos, pero paradójicamente ensalzando éstos, ese ejemplo lo apreciamos en el “padre de las nuevas ideas”, pues para él la humanidad está constituida por el blanco esclavista. Los otros son semi humanos, sin derechos. El filósofo inglés, mediante la defensa del mercado y la propiedad capitalista termina diciendo:

Sin duda alguna quien ha perdido, por su propia culpa y mediante algún acto merecedor de la pena de muerte, el derecho a su propia vida, puede encontrarse con aquel que puede disponer de esa vida retrase, por algún tiempo, el quitársela cuando ya lo tiene en poder suyo, sirviéndose de él para su propia conveniencia; y con ello no le causa perjuicio alguno (John Locke citado pro Franz Hinkelammert, 2017, p. 196).

Develar la labor de los pensadores modernos que se afanaron en justificar el esclavismo y de normalizar semejante atropello a la dignidad humana, es la labor de la que nuestro crítico se encarga bajo un examen atento y detallado. Nosotros reconocemos el mérito suyo al respecto:

Yo soy el único que menciona eso, yo leí el libro sobre John Locke, en uno encontré [aquello], en una nota. Por su puesto también John Locke, como todos los de su época apoyaron la esclavitud, y se decían de izquierda. Por lo menos en un libro de 150 páginas, son 30 páginas justificando la esclavitud. Es muy obvio (Entrevista realizada por Ayrton Trelles al filósofo Franz Hinkelammert. 24 de febrero de 2020, Costa Rica, San José).

Si esto nos parece asombroso, el análisis que hace del pensamiento F. Nietzsche nos arroja más luces, pues para el filósofo nihilista es una degeneración la lucha por la defensa del oprimido, porque con esa brega se relega el papel del fuerte, porque, mediante ese combate, el fuerte devendría en malo. Por eso Hinkelammert lo identifica como el *anti* Pablo, es decir, que la obra *El anticristo* combate los valores de redención paulinos.

Es, pues, Pablo quien sienta las bases de los derechos humanos, ya que en sus epístolas, sobre todo en Gálatas capítulo tres versículos 26-28:

declara una igualdad, que de ninguna manera excluye las diferencias. La igualdad, que incluye las diferencias, es una igualdad que excluye de que las diferencias puedan ser tratadas como pretexto para sostener desigualdades y para la declaración de inferioridades. La desigualdad se produce al transformar diferencias en inferioridades y por tanto en razones para la discriminación del otro o de la otra. Las mismas diferencias no producen de por sí las desigualdades que se sostienen (Hinkelammert, 2020, párr. 47).

De tal forma que el pensador mesiánico se adelanta a su época, generando una dimensión insospechada desde el punto de vista jacobino:

En Pablo se trata de 3 ámbitos de los derechos humanos: 1. Derechos humanos en la relación entre señores y peones (libres y esclavos). Se trata de la abolición de la esclavitud y la necesaria respuesta frente a la explotación de la fuerza de trabajo. Esta respuesta está conectada con el desarrollo de los derechos económico-sociales y la justicia social. 2. Derechos humanos de la emancipación de la mujer, pero más allá de eso también de la emancipación de las relaciones sexuales en general. 3. Derechos humanos que se relacionan a las relaciones entre culturas humanas y pueblos (paz entre los pueblos, lo que incluye la libertad de las

¿POR QUÉ ES URGENTE LEER A FRANZ HINKELAMMERT?

colonias y reconocimiento mutuo entre todas las culturas humanas) y que incluye también la necesaria relación de igualdad en cuanto al racismo (*Ibid.*).

Como podemos apreciar, su labor es profundizar en la teoría y la realidad con el objetivo de visibilizar un mundo invisible, que encubre a sus víctimas, un mundo donde el sacrificio humano y de la naturaleza en nombre de Mamón se hace moneda corriente.

La segunda crítica a la economía política y el vaciamiento de la democracia

La relación con lo económico, entonces, se hace necesaria, porque bajo las circunstancias actuales, necesitamos de una segunda crítica a la economía política. El trabajo entorno a la crítica de los conceptos de la economía capitalista los desarrolla primeramente Marx. Cuya investigación consumió gran parte de su vida.

Para la crítica a la economía política, El profesor Franz identificó la ilusión trascendental, la utopía, los mitos de la modernidad y la secularización de las ideas teológicas de la dominación. Descubriendo en las teorías burguesas un carácter sacrificial.

Según el estudio de Víctor Hugo Pacheco (2019) la crítica vertida por nuestro filósofo y economista se relaciona a la primera crítica de Marx a la economía política. Porque desentrañar lo oculto en el fondo de las teorías estándar conlleva a analizar el fenómeno en sus relaciones, tales relaciones, en el proyecto civilizatorio moderno, están fetichizadas, lo cual quiere decir, invertidas, pues los medios devienen en fines; como por ejemplo el dinero y la ley. Ambos son para el ser humano y no al revés.

Para la segunda crítica a la economía estándar, Hinkelammert desarrolla la teoría del fetichismo de Marx y la teoría del espejo. Ambas son más acabadas que la afirmación popularizada sobre la base y la super estructura: “[...] esa posición entre base y super estructura es algo que Marx no siguió desarrollando pues más bien incursionó, con su apartado del fetichismo de las mercancías, en una teoría del espejo o del reflejo a modo de espejo” (Pacheco, 2019, p. 221).

La teoría del fetichismo y el espejo quita de en medio la idea que la base económica determina la superestructura de la sociedad. Marx no continúa desarrollando lo que sostuvo en el prólogo del libro suyo *Para la crítica de la economía política*, como los detractores suelen creer, sino que explica lo siguiente: “las relaciones económicas son reflejo de las relaciones jurídicas” (Hinkelammert, 2007, p. 223).

La necesaria crítica a la economía política pone énfasis en distinguir economía de crematística, esta última es el arte de enriquecerse según Aristóteles, caso que se ve en la economía finaciarizada de nuestros días. La muerte y exclusión de gran parte de la población mundial se debe a los pilares que la sostienen. “Según Smith, los mercados siempre dejan morir a aquellos que en el interior de las leyes del mercado no tienen posibilidad de vivir y así debe ser. Es parte de la ley del mercado” (Hinkelammert, 2016, p. 219).

La teoría del fetichismo de la mercancía y del espejo, toman más fuerza cuando vemos su desarrollo en el ámbito de los derechos humanos, porque en “el espejo de las relaciones jurídicas aparecen entonces las formas imaginarias de la producción de las mercancías, que Marx llama el verdadero Edén de los derechos humanos” (Hinkelammert, 2019, p. 188). Motivo por el cual, en la crítica a la economía política debemos afinar la sensibilidad y ver que detrás de

¿POR QUÉ ES URGENTE LEER A FRANZ HINKELAMMERT?

esas relaciones fetichizadas están los seres humanos concretos, están ausentes, pero es una “ausencia que grita” (*Ibid.*, 189).

En la búsqueda por expandir el mercado sacrificial, de globalizar cada vez más el mundo, el mercado choca con los derechos humanos, los trata de invertir, mediante su fetichismo excluye a millones de vidas, destruye la naturaleza y carcome por dentro a las instituciones, lo cual en Hinkelammert llama “el vaciamiento de la democracia” (2014, p. 214), que consiste en no tocar ninguna institución Estatal, porque en realidad se vuelven funcionales al totalitarismo del mercado. Tal hecho lo podemos apreciar en las últimas agresiones del mercado a la democracia. Por ejemplo, en el golpe de Estado en Bolivia, la presidenta de facto Añez no reemplazó ninguna institución estatal, ni el Parlamento; pero se encuentran vaciados de contenido, son como un cascarón que fácilmente se rellena por este totalitarismo del mercado.

Palabras finales

Es urgente leer los aportes que están en la lid por un mundo mejor. Nuestro filósofo no es el único, con él están las pensadoras y pensadores, que comparten nobles ideales. Esta vez, por lo expuesto, vimos necesaria la labor de compartir lo que leímos con aquellos a los que les pueda servir este trabajo, el cual, como advertíamos, no intenta explicar completamente la labor teórica del profesor.

Según como aclara su discípulo, Juan Bautista Segales, ya no “se trata solamente de cuestionar el capitalismo o el neoliberalismo, o la modernidad en su conjunto, sino también la tradición occidental íntegra de la cual proceden estos fenómenos, pero hacerlo desde sus propios fundamentos míticos, históricos y filosóficos” (2009, p. 965). El mérito de Franz Hinkelammert es haber realizado esa labor, es haber explorado ahí donde otros pasaban de largo, es haber considerado como principio a la vida y no al dinero, su mérito

también consiste en partir desde la posición de las víctimas, en ese aspecto cumple con aquel verso: “la piedra que desecharon los edificadores ha venido a ser cabeza de ángulo” (Lucas, 20: 17). Por ese motivo se le compara con Marx, es el barbado profeta de nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

Bautista, Juan J. (2009). “Franz Hinkelammert”, en *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino” [1300-200]*. Editado por Dussel, E., Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen. México D. F.: Siglo XXI.

_____ (2014). “¿Qué Significa crítica ética? Un diálogo con Franz Hinkelammert”, en *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.

Dussel, Enrique. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (2 ed.). Valladolid: Trotta.

Hinkelammert. (1970). *Dialéctica del desarrollo desigual*. Buenos Aires: Amorrortu Editores S. A.

_____ (1970). *El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Paidós.

_____ (1984). *Crítica de la razón utópica*. San José: DEI.

_____ (1990). *Democracia y totalitarismo*. (2 ed.). San José: DEI.

¿POR QUÉ ES URGENTE LEER A FRANZ HINKELAMMERT?

_____ (1998). *El grito del sujeto: Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perromundo de la globalización*. San José: DEI.

_____ (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para una discusión*. San José: Arlekin.

_____ (2014). “La rebelión de los límites, la crisis de la deuda, el vaciamiento de la democracia y el genocidio económico-social”, en *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: Hacia un diálogo Norte-Sur*. Coordinado por Coraggio, José Luis y Laville, JeanLouis. Buenos Aires: CLACSO.

_____ (ed.) (2017). *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*. San José: Arlekin.

_____ (2019). “Sobre la reconstitución del pensamiento crítico: La ausencia presente y los límites de lo posible”, en *Karl Marx desde américa latina: Dialéctica, política y teoría del valor*. Editado por Parhuana, Baltazar. Lima: Kitu. Casa Editorial y Gislact Editores.

_____ (2020). “Los derechos humanos emancipatorios, la ley del mercado y el levantamiento neoliberal en contra de los derechos humanos”, en *Grupo Pensamiento Crítico*: <https://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franzhinkelammert/espanol/449-los-derechos-humanos-emancipatorios-la-ley-delmercado-y-el-levantamiento-neoliberal-en-contra-de-los-derechos-humanos.html>

Molina, Carlos. (2017). *Cuerpo, ley y sacrificialidad: Antología crítica de Franz J. Hinkelammert*. San Salvador: UCA.

Nadal, Fernández y Silnik, Gustavo (2012). *Teología profana: Conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: CLACSO.

_____ (2017). *Franz Josef Hinkelammert: La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Buenos Aires: CLACSO.

Pacheco, Victor H. (2019). “*Franz J. Hinkelammert y Henry Mora Jiménez: Para una segunda crítica de la economía política*”, en *Marx y la crítica de nuestro tiempo*. Editado por Rojas, Joel. Lima: Heraldos Editores.

Vergara, Estévez. (2015). *Modernidad y utopía: El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*. Diputación Floral de Álava.

SOBRE LOS AUTORES

HELARD AÑAMURO CHAMBI



Cursó estudios de filosofía en la Universidad Nacional de San Agustín, y de Derecho en la Universidad Católica San Pablo. Además, realizó estudios de Maestría en Derecho Penal y Procesal Penal en la Universidad Nacional de San Agustín, y Diplomado en Gestión Pública por la Universidad Austral de Argentina. Es editor y miembro activo de Barro Pensativo: Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales.

JAIME ARAUJO FRÍAS

<https://orcid.org/0000-0001-8584-4525>

Candidato a Magíster en Derecho Constitucional y Derechos Humanos por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Abogado por la Universidad Andina Néstor Cáceres Velásquez. Bachiller en filosofía por la Universidad Nacional de San Agustín. Diplomado en Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (DESCA) por la Universidad de Buenos Aires. Su línea de investigación está relacionada con la justicia social desde la perspectiva de la filosofía de la liberación y el giro descolonial.



JOHN MONTALVO ROMERO



Egresado de la carrera profesional de Ciencias de la Comunicación, en la especialidad de Periodismo, en la Universidad Nacional de San Agustín. Actualmente, cursa la carrera de Derecho en la misma casa de estudios. Trabaja en radio Poder 90.7fm como conductor del programa “Tercera Edición Noticias”. Pertenece al consejo editorial de Barro Pensativo: Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales.

SEGUNDO MONTOYA HUAMANÍ

Profesor e Investigador de Filosofía Peruana y Latinoamericana. Cursa la Maestría en Historia de la Filosofía y es licenciado en filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ganador del Fondo de Promoción con la tesis de pregrado «Apertura Epistemológica Crítica en el Marxismo de Mariátegui», obteniendo un *summa cum laude* con mención a publicación, otorgado por el Vicerrectorado de Investigación de la misma universidad.



ALONSO CASTILLO FLORES



Bachiller en Filosofía por la Universidad Nacional de San Agustín. Candidato a Magíster en Ética y Ciencia Política por la Universidad Nacional de San Agustín. ECPE por la Universidad de Michigan. Miembro de Barro Pensativo: Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales. Es escritor de la Revista Disenso. Su línea de investigación son los problemas del ser humano y el conocimiento a través de la filosofía de la praxis y la decolonialidad.

BENJAMÍN HUISA CRUZ

<https://orcid.org/0000-0003-4313-9419>

Realizó estudios de Literatura y Lingüística en la Universidad Nacional de San Agustín, y de Derecho en la Universidad Tecnológica del Perú. Es director del Círculo de Estudios e Investigación Palestra Jurídica. Es miembro activo de Barro Pensativo: Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales. Asociado al Departamento de Derecho Constitucional de la Asociación Civil Ley & Gobierno.



FERNANDO YACASI CCALLUHUANCA



Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Agustín. Candidato a Magister en Ética y Ciencia Política por la Universidad Nacional de San Agustín. Traductor e intérprete del idioma quechua por la Academia Peruana del Idioma Quechua Región Arequipa. Cursó Estudios Generales de Filosofía en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Investigador en temas de filosofía y moral andina.

AYRTON TRELLES CASTRO

Realizó estudios de filosofía en la Universidad Nacional de San Agustín. Es investigador en el área de humanidades y filosofía política. Colabora con la Revista Cultura de la UNSA y la revista indexada Derecho y Cambio Social. Es miembro del consejo editorial de la Revista Disenso y es miembro activo de Barro Pensativo: Centro de Estudios e Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales. Es autor del poemario *Ailanto*.



REVISTA DISENSO
EL BICENTENARIO DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ
Y NUESTRA AMÉRICA
Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Full Copy
Calle Universidad 405, Urb. La Negrita – Arequipa
Agosto 2020, Arequipa – Perú

La figura de dios no es la del opresor del hombre, si la entendemos como producto mismo del hombre, y no al revés; sino la mixtificamos. El Dios semanal, el creador del hombre de barro, es el reflejo no del ocioso, sino del hacedor, del artesano, del alfarero. Cristo es por genética un humilde carpintero, un hombre laborioso, uno muy consciente de su papel en la sociedad. Como la madera, el barro y la arcilla son símbolo de la naturaleza que será modelada, la piedra que será cincelada.

No es el hombre sino esa figura del dios que hace su mundo, que construye un hogar con granito y sillar, que labra la tierra sin pretender, ciego y altanero, dominarla, sin creer que pisar tierra es pisotearla. Somos el barro de la historia que con su sangre nos hace y con la nuestra hacemos, arquitectos de nuestro destino cuando nos entendemos hijos del barro; somos la tierra misma cuando en vez de depredarla, fieles, la imitamos.

Y ninguna acción es humana si no es pensada, el artista es al mismo tiempo obrero y arquitecto, mano y cerebro. Un filósofo arequipeño, Luis Gamero, bautiza al hombre con el elegante título de su texto: “la materia que piensa en sí misma”. El gran poeta llora la misma ciencia, él es un barro pensativo, César Vallejo: El verdadero dios es el hombre. Y endiosar al hombre —dichoso o ruin— es lo mismo que humanizar a dios.

Y el hombre es barro reflexivo, no como el heleno antiguo, que piensa sin ensuciarse las manos, al son de la ciencia pura de la lógica, sino empantanado de historia. Perseguimos la consigna de Sartre: ensuciarnos con el barro de la historia. Para el mito judaico y el mito griego, el trabajo es una maldición, (su ideal del hombre es el del dios dominical); para el mito andino el trabajo —como la tierra— es la bendición de la vida y la vida misma. El hombre bíblico labora solo y maldito, el trabajo del *runa*, del *jaq'e*, o es social y jovial o no es nada.

El barro pensativo es aquél que actúa pensando, y piensa actuando, el que urde la vida; tejedor precavido, fabricante colectivo que filosofa sin traicionar ni *pacha* ni *llaqta*, ni a la Tierra ni a su tierra, en fin. Es el que, organizado, desde su lugar trama la historia, es el yunque y el martillo, la mano mundanamente divina que, a riesgo de desmoronarse en lodo, tornea la vasija de su vida. Ése es el barro pensativo.

ALONSO CASTILLO



Refracción
Juan Carlos Añamuro
Témpera sobre cartulina
40x70cm
2020