



CTSCAFE PARA CIUDADANOS.....

<http://www.ctscafe.pe>

ISSN 2521-8093



REVISTA DE INVESTIGACIÓN MULTIDISCIPLINARIA



<http://www.ctscafe.pe>

Volumen VIII- N° 24 Noviembre 2024

ISSN 2521-8093



La importancia política de la identidad cultural mestiza en el actual contexto del Bicentenario

Mg. Juan Pablo Sánchez Montenegro

Universidad de Navarra

Correo Electrónico: juanpablo.sanchez@udep.edu.pe

Recibido: 01 Septiembre 2024

Aceptado: 02 Noviembre 2024

Resumen: El propósito del presente trabajo no es realizar una revisión pormenorizada de las distintas narrativas historiográficas sobre la “identidad cultural”, sino centrarnos en la idea de Víctor Andrés Belaúnde acerca de la unidad religiosa como fundamento de la unidad cultural, con la finalidad de advertir su presencia en el discurso del mestizaje como discurso de identidad cultural aún hegemónica, así como en otros discursos alternativos. Asimismo, presentaremos algunos cambios producidos al interior de nuestra realidad social actual que nos permitirán matizar la idea de la “unidad religiosa” tal como Víctor Andrés Belaúnde la comprendía originalmente, y cómo ello habría repercutido en la identidad cultural mestiza, así como su vigencia en una nueva realidad social y política, especialmente en el contexto del Bicentenario de nuestra república y en un escenario post-electoral caracterizado por una profunda polarización política, pero sobre todo, por la llegada al poder de un partido político que posee una ideología de raíz marxista combinada con un discurso reivindicativo de las identidades culturales de las “grandes mayorías” de nuestro país. Por último, recurriremos a una aproximación marxista para comprender qué implicancias políticas tendría persistir en el discurso de la identidad cultural peruana conforme al pensamiento de Víctor Andrés Belaúnde en el actual escenario dominado por el gobierno de Pedro Castillo y Perú Libre, tras lo cual, presentaremos algunas conclusiones.

Palabras claves: Mestizaje/ Identidad / Nación/ Cultura/ Peruanidad.

Abstract: The purpose of this work is not to carry out a detailed review of the different historiographic narratives about “cultural identity”, but to focus on Víctor Andrés Belaúnde's idea about religious unity as the foundation of cultural unity, with the purpose of noticing its presence in the discourse of mestizaje as a discourse of still hegemonic cultural identity, as well as in other alternative discourses. Likewise, we will present some changes produced within our current social reality that will allow us to qualify the idea of “religious unity” as Víctor Andrés Belaúnde originally understood it, and how this would have had an impact on mestizo cultural identity, as well as its validity in a new social and political reality, especially in the context of the Bicentennial of our republic and in a post-electoral scenario characterized by deep political polarization, but above all, by the arrival to power of a political party that has an ideology with Marxist roots. combined with a discourse defending the cultural identities of the “great majorities” of our country. Finally, we will resort to a Marxist approach to understand what political implications it would have to persist in the discourse of Peruvian cultural identity according to the thought of Víctor Andrés Belaúnde in the current scenario dominated by the government of Pedro Castillo and Perú Libre, after which, we will present some conclusions.

Keywords: Mestizaje/ Identity/ Nation/ Culture/ Peruvianness.

Résumé : Le but de ce travail n'est pas de faire une revue détaillée des différents récits historiographiques sur « l'identité culturelle », mais de se concentrer sur l'idée de Víctor Andrés Belaúnde sur l'unité religieuse comme fondement de l'unité culturelle, dans le but de remarquer sa présence dans le discours du métissage comme discours d'une identité culturelle encore hégémonique, ainsi que dans d'autres discours alternatifs. De même, nous présenterons quelques changements produits dans notre réalité sociale actuelle qui nous permettront de qualifier l'idée d'« unité religieuse » telle que Víctor Andrés Belaúnde l'a comprise à l'origine, et comment cela aurait eu un impact sur l'identité culturelle métisse, comme ainsi que sa validité dans une nouvelle réalité sociale et politique, notamment dans le contexte du bicentenaire de notre république et dans un scénario post-électoral caractérisé par une profonde polarisation politique, mais surtout par l'arrivée au pouvoir d'un parti politique qui a une idéologie aux racines marxistes combinée à un discours défendant les identités culturelles des « grandes majorités » de notre pays. Enfin, nous recourrons à une approche marxiste pour comprendre quelles implications politiques il aurait à persister dans le discours sur l'identité culturelle péruvienne selon la pensée de Víctor Andrés Belaúnde dans le scénario actuel dominé par le gouvernement de Pedro Castillo et Perú Libre, après nous présenterons quelques conclusions.

Mots-clés: Mestizaje/ IdentitéNation/ Culture/ Péruvianité.

1. Introducción

169

1.1. La identidad cultural

Antes de ingresar a describir las características de la identidad cultural peruana en el pensamiento de Víctor Andrés Belaúnde, resulta necesario tener una noción sobre el concepto general de identidad cultural.

Para tener una aproximación al concepto de identidad cultural, conviene remitirnos a Peña Jumpa, quien, a su vez, recurre a Manuel Castells y Xavier Albó con la finalidad de dar una breve descripción de los dos conceptos que lo componen. De esta manera, sobre la “identidad” afirma: “el concepto de “identidad” es definido por Castells como la “fuente de sentido y experiencia para la gente” (1998,28). Esto significa, en primer lugar, que dicho concepto de “identidad” no es causa u origen en sí o para sí mismo (1988,28) sino “causa u origen de algo” o “hacia algo”¹, mientras que, sobre el concepto de “cultura”

¹ Sobre el particular Peña Jumpa destaca: “(...) el concepto de “identidad”, más que calificar intereses, características, deseos o preferencias de una persona, involucra siempre a este individuo dentro de un colectivo. Así, si una persona se identifica como shipibo u homosexual, tal pertenencia no sería posible si no fuera porque existe un grupo social o actores sociales que podemos identificar como shipibo o con características homosexuales. El individuo requiere un referente de grupo social para hacer valer su identidad como tal.

Este sentido de pertenencia colectiva, a su vez, hace posible que quien se identifique con un grupo social u otros actores sociales lo hace distinguiéndose de aquellos que no son similares. (...) La identidad, respecto a un colectivo o grupo social o actores sociales, excluye a su vez la referencia de otros colectivos, otros grupos sociales u otros actores sociales. En forma complementaria, de la definición citada, decir “causa u origen hacia algo” significa, de acuerdo con la misma definición, dos rumbos: el sentido y la experiencia. El primero involucra los intereses y valores que hacen posible su convivencia. El segundo rumbo, la experiencia, involucra los hechos y la historia de cada grupo social. Es decir, el grupo social que establece intereses y valores plasma, a su vez, en hechos y datos históricos aquello que le interesa y valoriza, materializando su convivencia como tal.

menciona que es más amplio que el de “identidad” y lo abarca: “el concepto de “cultura” es el que justamente contribuye a precisar aún más el sentido y la experiencia de un grupo o sus actores sociales. Así, Xavier Albó (2000) define “cultura” como “el conjunto de rasgos compartidos y transmitidos por un determinado grupo humano que sirven para organizar su forma de vida, darle identidad y diferenciarlo de otros grupos humanos” (2000, 74)”².

Por lo tanto, de acuerdo con Peña Jumpa, “la identidad cultural consiste en el sentido y la experiencia de un grupo humano o social que involucra el conjunto de rasgos compartidos y transmitidos que organizan su forma y estilo de vida”³. Es decir, la identidad cultural trasciende a todas las manifestaciones culturales de los actores sociales (musicales, artísticas, lingüísticas, gastronómicas, etc.), y comprende, sobre todo, los valores e intereses que hacen posible la convivencia entre las personas, lo cual permite apreciar que la identidad cultural constituya una genuina ideología que conforma la llamada superestructura de una sociedad.

Así también, la identidad cultural comprende los hechos y la historia de cada grupo social. No obstante, la delimitación de la identidad cultural de un grupo social resulta cada vez más difícil en un mundo globalizado, por lo que, muchas veces se ha cuestionado sobre la viabilidad de hablar de una identidad cultural “peruana” o de acaso de la “peruanidad”.

1.2. La identidad cultural como derecho natural

170

Ahora bien, es necesario destacar que, en razón del significado de la identidad cultural y su imbricación con la misma dignidad de la naturaleza humana, la identidad cultural es un derecho natural, aunque cabe remarcar que las manifestaciones de esa identidad cultural, en la medida en que son construcciones humanas producidas en sociedad (por ende, dotadas de un sentido social), son parte de la esencia de la persona.

En cuanto a derecho fundamental, la identidad cultural ha merecido reconocimiento constitucional y en diversos instrumentos internacionales de derechos humanos. Para efectos del presente ensayo, asumiremos que el derecho a la identidad cultural es “aquella facultad o poder de ejercicio de las personas o grupo de personas que pertenecen a un

Esto último muestra que el concepto de identidad no es genéricamente abstracto: tiene un referente o una dirección común que será definida por el propio grupo social o sus actores sociales. Siempre importará preguntarse: ¿idéntico respecto a qué? ¿Cuál es el sustento de su o mi identidad?” Cfr. PEÑA JUMPA, Antonio Alfonso. Poder Judicial Comunal Aymara en el Sur Andino. Calahuyo, Titihue, Tiquirini-Totería y Liga Agraria de Huancané. Publicaciones ILSA, Bogotá, 2004. Pp.59 y ss. Disponible en web: http://www.ilsa.org.co/biblioteca/EnClaveSur/EnclaveSur_6/En_clave_sur_6.pdf. Consulta realizada el 10 de agosto de 2021.

² PEÑA JUMPA, Antonio Alfonso. Poder Judicial Comunal Aymara en el Sur Andino. Calahuyo, Titihue, Tiquirini-Totería y Liga Agraria de Huancané. “Esto significa que el conjunto de rasgos vinculados a sus relaciones sociales, a sus relaciones económicas, a sus relaciones sentimentales y a cualquier otro tipo de clasificación de relaciones (política, psicológica, técnica, etc.) se encuentra inmerso en la cultura de cada grupo humano o social.” Ídem. pp.59 y ss.

³ PEÑA JUMPA, Antonio. Poder Judicial Comunal Aymara en el Sur Andino. Calahuyo, Titihue, Tiquirini-Totería y Liga Agraria de Huancané. Ídem. p.62. Al comentar la idea de identidad cultural propuesta, Peña Jumpa añade que con ésta “no se remota ya la referencia de fuente, causa u origen “hacia algo” del concepto de “identidad de Castells”, dado que dicha fuente está definida al sustentarse en el contenido de “lo cultural”. De otro lado, tampoco se retoma el criterio de diferenciación de “otros grupos humanos” del concepto de “cultura” de Xabier Albó, dado que al asumirse el contenido de la definición de “identidad” sobre el “sentido y la experiencia de un grupo humano” se estaría haciendo explícita su diferencia frente a los demás: hablar de identidad suponer hablar de alteridad, esto es, la capacidad del grupo humano o social de distinción en relación con algo, con alguien u otro grupo humano que a su vez tiene identidad y, en consecuencia, es diferente”.

determinado grupo humano o social, que consiste en: 1. Obrar o actuar de acuerdo con el sentido del grupo humano o social que, a su vez, agrupa intereses y valores. 2. Obrar o actuar de acuerdo con la experiencia del grupo humano o social que, a su vez, agrupa los hechos, la historia. 3. La existencia de rasgos “totales” con base en tal sentido y experiencia de actos que se comparten y transmiten en el grupo humano o social. 4. La capacidad de tales rasgos de organizar o configurar una forma o estilo de vida en el grupo humano o social.”⁴

2. La identidad cultural en el pensamiento de Víctor Andrés Belaúnde

La discusión en torno a la identidad cultural peruana, la “peruanidad”, ha sido materia de un amplio debate por parte de dos grandes tradiciones historiográficas: una que la concibe como una suerte de síntesis viviente cuya esencia es el mestizaje de lo andino y lo hispánico, y otra que la niega⁵. En este contexto, Víctor Andrés Belaúnde definía la conciencia nacional como “una integración humana animada de un espíritu nutrido de las mismas tradiciones y orientado hacia los mismos destinos”, lo cual permite adscribir su pensamiento a la primera tradición intelectual.

En efecto, para el ilustre diplomático arequipeño, la religión juega un papel fundamental en la configuración cultural de una sociedad, aunque dicha configuración cultural sólo podrá ser considerada “alma nacional”, es decir, unidad política y comunidad espiritual⁶, si realmente supone una transformación total de la cultura de una sociedad y no una parcial (sincretismo cultural), la cual tiene carácter dinámico y a la que llama “síntesis viviente”. Es necesario indicar que en el contexto histórico social en el que produjo su obra, Víctor Andrés Belaúnde comprendía un sentido de religión como culto católico al que reconoce un importante rol cultural histórico en la forja de una identidad cultural peruana.

En este sentido, Víctor Andrés Belaúnde distingue entre los fenómenos de transculturación y los fenómenos de asunción, sobre los cuales afirmaba: “La asunción es cosa muy distinta de la yuxtaposición o fusión. En la asunción hay un elemento asumente y otro asumido: la cultura inferior o primitiva no desaparece del todo; lo que tiene de bueno o de permanente es asimilado e iluminado por la cultura superior.” Al respecto, podemos notar que la referencia a la noción de asunción para explicar la síntesis viviente es una idea que nos permite advertir la influencia de la doctrina católica en la construcción intelectual de Belaúnde, especialmente la idea de la coexistencia de la naturaleza divina y humana en la persona de un solo Cristo (“El cual, aunque es Dios y hombre, no son dos Cristos, sino un solo Cristo. Uno, no por la conversión de la divinidad en cuerpo, sino por la asunción de la humanidad en Dios”⁷), en donde la peruanidad, de modo similar a Cristo, es tal debido a que lo andino (la cultura “inferior”) es asumida e iluminada por lo hispánico (la cultura “superior”); de modo que la peruanidad no son dos culturas, sino una sola cultura; una sola identidad.

⁴ PEÑA JUMPA, Antonio. Poder Judicial Comunal Aymara en el Sur Andino. Calahuyo, Titihue, Tiquirini-Totería y Liga Agraria de Huancané. Ídem. p.62.

⁵ RIZO PATRÓN DE LERNER, Rosemary. Identidad nacional, multiculturalidad e interculturalidad. Un aporte fenomenológico. En: GUERRA MARTINIERE, Margarita. Homenaje a José Antonio Del Busto Duthurburu. Tomo I. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 2013. pp.165-184. P.166.

⁶ BELAÚNDE, Víctor Andrés. Peruanidad. Quinta Edición. Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, Lima, 1983. p.177.

⁷ Símbolo Atanasiano.

Más aún, la idea de la “asunción cultural” de Víctor Andrés Belaúnde no presupone automáticamente la identificación de lo andino con la cultura inferior, ni de lo hispánico con la cultura superior, sino que admite la posibilidad de que uno y otro sean superiores en distintos aspectos y destaca la constante interacción de ambas en el dinámico proceso de construcción de la peruanidad. De esta manera, logramos desbaratar el preconceito de que su pensamiento tiene un componente racista.

Por otro lado, Víctor Andrés Belaúnde afirmaba que “La conciencia nacional depende de la existencia de una verdadera comunidad espiritual que no se concibe sin una unidad religiosa integral y efectiva”. Esta afirmación, malinterpretada o descontextualizada, podría llevarnos a sospechar un grado de intolerancia por causa de un fundamentalismo religioso o una predilección por una suerte de Estado confesional; e incluso, algunas otras afirmaciones de Belaúnde podrían sugerirnos un racismo soterrado, como la siguiente: “De un modo, obscuro, imperfecto, impreciso, si se quiere, ha triunfado el cristianismo. Esta unidad de religión es la base de la unidad nacional, que, sin ella, acaso no existiría. El cruce de razas dio a esa unidad un nexo biológico, pero el verdadero nexo espiritual lo ha dado la religión”⁸. No obstante, la unidad de religión merece ser explicada detalladamente.

En primer lugar, podemos deducir que, en el pensamiento de Víctor Andrés Belaúnde, la unidad nacional es una situación que surge cuando la sociedad alcanza un cierto nivel de conciencia nacional de su identidad peruana (peruanidad), para lo cual es preciso que la sociedad trascienda su dimensión biológica en la comprensión de su identidad, y se convierta en una verdadera comunidad espiritual, cuyo principal elemento cohesionador sea la unidad religiosa. Quizás esta afirmación puede parecer muy etérea; sin embargo, adquiere forma concreta en diversas manifestaciones culturales; como, por ejemplo, en nuestro Himno Nacional y en diferentes canciones populares consideradas icónicas de nuestra peruanidad.

En cuanto al Himno Nacional, esa “unidad religiosa” a la que se refiere Víctor Andrés Belaúnde es evidente desde el momento en que hacemos alusión a él: no se trata simplemente de que cantemos el himno de forma similar a como uno canta la canción que escucha en una radio, sino de “entonar las sagradas notas del Himno Nacional del Perú”. Y aún hay más: la “unidad religiosa” se hace patente en la misma letra del Himno Nacional compuesta de un coro y sus seis estrofas originales.

⁸ BELAÚNDE, Víctor Andrés. La realidad nacional. Séptima edición. Editorial Horizonte, Lima, 1991. p.91.

CORO

¡Somos libres! ¡Seámoslo siempre!

Y antes niegue sus luces el sol,

Que faltemos al voto solemne

Que la patria al eterno elevó.

ESTROFA VI

En sus cima los Andes sostengan

la bandera o pendón bicolor

que a los siglos anuncie el esfuerzo

que ser libres por siempre nos dio.

A su sombra posemos tranquilos

y al nacer por sus cumbres el sol

renovemos el gran juramento

que rendimos al Dios de Jacob.

Podemos apreciar que en este hermoso canto de libertad existen dos referencias directas a la divinidad (el eterno, el Dios de Jacob), a la idea de oblación o comunión entre la patria (el voto solemne, el gran juramento) y Dios: la patria, el pueblo peruano, al igual que un sumo sacerdote, alza su promesa de ser y mantenerse libre, como una ofrenda a la divinidad, o un destino manifiesto de un pueblo que, aunque se sabe libre, reconoce que la libertad definitiva es un esfuerzo constante, por lo que, hay una idea fundacional que concibe la libertad más allá de la mera libertad de elección, que trasciende la sola idea del autogobierno político y militar. Asimismo, vemos dos referencias directas al sol y la imagen de los Andes admite ser interpretada como una forma de invitación o una exhortación dirigida a las poblaciones andinas para abrazar la peruanidad y el rol protagónico al que está llamado para la defensa de la libertad y el enriquecimiento de nuestra identidad (“En sus cimas los Andes sostengan la bandera o pendón bicolor...”), así como para la consolidación de un “nosotros” como nación (“A su sombra posemos tranquilos”).

Así también, en la canción “Contigo Perú”, considerada por los peruanos como el segundo himno nacional, notamos nuevamente la idea de “unidad religiosa” en la temática existencialista, en el uso del lenguaje, a través de los cuales identificamos los siguientes rasgos: el agradecimiento a la divinidad no solamente por la existencia, sino por el don que supone saberse peruano (“Emocionado, doy gracias al cielo, por darme la vida contigo Perú”), el ofrecimiento de la propia vida, (“te daré la vida”), el sentimiento de filiación con el Perú, (“Somos tus hijos y nos uniremos”), así como el de fraternidad entre peruanos (¡A triunfar, peruanos! Que somos hermanos); la promesa de volver a la tierra de donde uno procede o nació, como una suerte de permanencia en ella más allá de la muerte (“y cuando yo muera, me uniré a la tierra contigo Perú”), el sentido de unidad que trasciende la mera dimensión biológica o geográfica en la definición de peruanidad (“Unida la cosa, unida la sierra, unida la selva contigo Perú... Unidos el norte, el centro

y el sur”) y que puede ser leído también como unidad de los peruanos en la forja del bien común (“Unido el trabajo”).

De forma similar, en la canción “Y se llama Perú”, identificamos dos referencias directas a la divinidad conectada con las ideas de Perú como herencia gloriosa del Incario, la cual destaca por la abundancia de recursos naturales y su aprovechamiento económico, así como también se encuentra presente la idea de la nación que conquistó su libertad mediante la lucha y las armas, así como la idea de unión, que llega a ser una constante; la relación de la idea de cultivar la tierra, de trabajarla con la idea de amor a la patria.

Otro ejemplo del reflejo de la “unidad religiosa” en nuestras más grandes manifestaciones culturales se encuentra en la letra del himno del Señor de los Milagros, en la que claramente la nación unida pide la intercesión de Dios (Dios Hijo) para conseguir la grandeza del Perú.

3. La utopía andina como discurso antagonista de la síntesis viviente

Al referirse del proceso de la conquista española (“invasión occidental”) del Tahuantinsuyo, Alberto Flores Galindo afirmaba que “la relación entre vencedores y vencidos terminó produciendo una franja incierta dentro de la población colonial: los mestizos, hijos de unos y otros y a veces menospreciados por ambos. A ellos habría que añadir esos españoles nacidos en América que recibirían el nombre de criollos, sin olvidar los múltiples grupos étnicos de la selva, las migraciones compulsivas procedentes de África y después del Oriente, para de esta manera tener a los principales componentes de una sociedad sumamente heterogénea.”⁹ En ese sentido, Flores Galindo comentaba que esas diversas tradiciones no han llegado a convivir y que dicha fragmentación se expresa en la conciencia social de los protagonistas frente a lo cual, la utopía andina se erige como los proyectos (en plural) que pretendían hacer frente esta situación.

La nota distintiva de toda utopía andina es la reconstrucción del pasado andino, su subsecuente transformación para convertirlo en una alternativa al presente y la incorporación de la idea del regreso del Inca, tal como anotaba Flores Galindo: “La ciudad ideal no queda fuera de la historia o remotamente al inicio de los tiempos. Por el contrario, es un acontecimiento histórico. Ha existido. Tiene un nombre: el Tahuantinsuyo. Unos gobernantes: los incas. Una capital: el Cusco. El contenido que guarda esta construcción ha sido cambiado para imaginar un reino sin hambre, sin explotación y donde los hombres andinos vuelven a gobernar. El fin del desorden y la obscuridad. Inca significa idea o principio ordenador”.

De esta manera, a lo largo de la historia del Perú, han surgido numerosas utopías que sustentaron rebeliones mesiánicas y milenaristas durante el Virreinato y la República durante el siglo XIX. Todas ellas presentan un componente religioso, aunque a menudo adquieren formas variadas de catolicismo sincrético¹⁰; por lo que, a pesar de las críticas lanzadas contra los discursos fundados en el “alma nacional”, comparten con éstos no

⁹ FLORES GALINDO, Alberto. Europa y el país de los incas. En: GALINDO FLORES, Alberto. Obras Completas III (I). Sur Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 2008. P.20.

¹⁰ Según Manuel Marzal, el catolicismo sincrético es el de los campesinos quechuas y aymaras de la sierra sur, que mantienen en su catolicismo popular supervivencias andinas, como el Culto a la Pachamama y a los Apus o Wamanís. Cfr. MARZAL, Manuel. Religión y sociedad peruana del siglo XXI. Pp.363-378. p.373. Disponible en web: <http://files.pucp.edu.pe/departamento/economia/LDE-1995-01-14.pdf>. Consulta realizada el día 15 de agosto de 2021.

solamente la importancia que el elemento religioso juega en el discurso nacional propuesto, sino que en sí mismos constituyen una religión, una unidad religiosa particular.

Ahora bien, en cuanto a la contemporaneidad del horizonte utópico, Flores Galindo escribía que los intelectuales de la Generación del 900, entre los que destaca Víctor Andrés Belaúnde, asumían que el tema de la identidad cultural estaba resuelto y había que mirar al pasado para encontrar en el “alma nacional” la vocación futura de la colectividad marcada por la síntesis, para lo cual recurrieron a la elaboración del discurso del mestizaje, uno de cuyos rasgos característicos era la extrapolación, del pasado hacia el futuro, de la idea de la nación entendida como una unidad; aunque, como señalaba Flores Galindo, esta idea empezó a resquebrajarse durante la década de los sesenta, a partir de las transformaciones sociales, económicas y demográficas producidas, principalmente, por los procesos migratorios del campo a la ciudad.

De este modo, la realidad empezó a desafiar la permanencia de la idea de una nación en formación y planteó la noción de diversidad, de posibilidad de múltiples naciones en formación que ha adquirido mayor presencia en nuestros días no solamente en el ámbito intelectual, sino que se ha vuelto en el discurso hegemónico dentro del Estado y las políticas públicas culturales y educativas vigentes. Frente a ello, Flores Galindo postulaba que el devenir y el éxito de la utopía andina dependería de la capacidad de vincularlo con la teoría y la praxis del marxismo mariateguista, lo cual ha sido asimilado en nuestro país por diversos movimientos políticos de izquierda que han conseguido articular una propuesta política de raíz ideológica marxista-leninista-mariateguista que podríamos llamar “comunismo”, en el que introducen nuevas narrativas acerca de la pluralidad cultural y étnica, reivindicaciones culturales y económicas, interpretadas en clave marxista, entre las que inscribe el partido político Perú Libre, al cual pertenece Pedro Castillo, actual presidente de la República.

Es en este contexto que se inscribe la discusión en torno a la vigencia del pensamiento de Víctor Andrés Belaúnde acerca de la peruanidad entendida como síntesis viviente (discurso del mestizaje), en general, y de la idea de unidad religiosa como sustrato de la unidad cultural, en particular.

4. La identidad cultural peruana ante la nueva realidad social peruana en los albores del siglo XXI

Actualmente, la sociedad peruana no es la misma que tuvo frente a sus ojos Víctor Andrés Belaúnde cuando escribió la segunda edición de su “Peruanidad” (1957). En efecto, durante los últimos sesenta y cuatro años, nuestra sociedad ha atravesado una serie de transformaciones estructurales de orden socioeconómico, por lo que, su noción de identidad cultural peruana enfrenta nuevos desafíos que exigen reexaminar críticamente su vigencia en nuestros días.

4.1. Crisis en la idea de unidad religiosa

La idea de unidad religiosa entendida como el predominio de una sociedad sociológicamente católica, tal como fue imaginada por Víctor Andrés Belaúnde, empezó a ser desafiada a partir de la década de los sesenta, en principio por la realidad, y luego, por las ideas, cuando un sector de la élite intelectual integrado por Alberto Flores Galindo

y Aníbal Quijano, empezó a enfocar los estudios científicos sociales en los nuevos movimientos sociales, como los procesos migratorios del campo a la ciudad, sus implicancias en las transformaciones estructurales dentro de la sociedad peruana, tales como la cholificación (cultural), la Reforma Agraria (económica y social), el ocaso de la sociedad oligárquica (política).

Al contrario de lo que se suele pensar, en ese contexto social, el colapso de la sociedad oligárquica no supuso inmediatamente la desestructuración de la sociedad peruana; en buena medida, porque se mantuvo la unidad simbólica – cultural gracias a la vigencia del discurso del mestizaje en la idea de peruanidad, el cual fue potenciado, incluso, por el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (GRFA). Efectivamente, los once años del GRFA y las crisis sociales iniciadas por el terrorismo y la hiperinflación en la década de 1980 demostraron la fortaleza de la idea de peruanidad en la sociedad peruana como discurso nacional hegemónico.

De esta manera, la idea de unidad religiosa inicia una lenta transformación a través de tres fracturas (culto religioso, institucional religioso y político religioso), y ocurridas en dos frentes: primero, la ampliación del espacio religioso para el ingreso de nuevos actores no católicos y anti católicos; y segundo, la ampliación del espacio doctrinal institucional en el interior de la jerarquía eclesiástica de la Iglesia Católica. Estas tres fracturas, vistas desde una perspectiva macro, corresponderían a un lento proceso de ampliación de la libertad religiosa, en un primer momento, al que se añade, después, un progresivo proceso de secularización y modernización ideológica de la sociedad.

176

4.1.1. Proliferación de cultos religiosos no católicos

En primer lugar, la idea de unidad religiosa como sustrato de unidad cultural se asentaba en el hecho de que el Perú de los años cincuenta era, sociológicamente, un país mayoritariamente católico¹¹.

Si bien esta realidad sigue manteniéndose, en las dos últimas décadas el número de personas que se consideraban católicos ha experimentado una considerable reducción del 91% al 75%¹². Así, a partir de la década de los setenta, las iglesias evangélicas o protestantes experimentaron un proceso de proliferación a nivel de las clases populares

¹¹ Efectivamente, Manuel Marzal comentaba que el censo de 1940 demostraba la siguiente composición religiosa del país: católicos (98.51%); protestantes (0.88%), otra religión (0.42%); sin religión (0.11%) y sin dato (0.08%), mientras que el censo de 1993 evidenciaba la siguiente composición religiosa: católicos (91.22%), evangélicos (4.52%), otra religión (2.61%), sin religión (1.45%), y sin dato (0.02%). Véase: MARZAL, Manuel. Religión y sociedad peruana del siglo XXI. Pp.363-378. Disponible en web: <http://files.pucp.edu.pe/departamento/economia/LDE-1995-01-14.pdf>. Consulta realizada el día 10 de agosto de 2021.

¹² Al respecto, Manuel Marzal refiere: “Si el Perú sigue siendo un país mayoritariamente católico según los censos, no es tanto por el dinamismo del clero y demás agentes de pastoral, como porque la evangelización colonial se hizo cultura, es decir un modo de ver la vida y de construir el mundo que se transmite en la socialización. Así, el catolicismo popular es la religión de las grandes mayorías del pueblo que tienen un escaso cultivo religioso, por falta de mayor atención de la Iglesia institucional o porque dichas mayorías no buscan más atención religiosa. Tal religión está formada por un conjunto peculiar de creencias, ritos, sentimientos, formas de organización y normas éticas, que el pueblo aceptó y reinterpretó en la evangelización. Este catolicismo no es la religión de los pobres, sino de las mayorías poco catequizadas, aunque los pobres sean su mayor contingente, por encontrar en el mismo un modo propio de vivir su fe y de expresar su solidaridad social.” Cfr. MARZAL, Manuel. Religión y sociedad peruana del siglo XXI. Pp.363-378. p.368. Disponible en web: <http://files.pucp.edu.pe/departamento/economia/LDE-1995-01-14.pdf>. Consulta realizada el día 15 de agosto de 2021.

que se ha acrecentado hasta nuestros días¹³, e incluso ha alcanzado su máxima expresión con el surgimiento de nuevos sincretismos religiosos que incorporan elementos étnicos y raciales, y que cuentan ya con sus propias plataformas políticas caracterizadas por una fuerte visión teocrática de la política¹⁴.

4.1.2. Surgimiento de nuevos actores y fuerzas sociales progresistas

Asimismo, en el Perú de los cincuenta, la Iglesia Católica, entendida como institución eclesiástica, mantenía su unidad a nivel doctrinal, la cual empezó a ser trastocada con una nueva comprensión de ecumenismo e ideas promovidas por las nuevas teologías surgidas en el seno del Concilio Vaticano II (1962-1965), particularmente, por la llamada “Teología de la Liberación” que adquirió notoriedad en nuestro país, durante los años setentas y ochentas¹⁵.

Además, resulta necesario destacar la emergencia de nuevos movimientos progresistas que reclaman el reconocimiento de “nuevos derechos y libertades” (llamados derechos de cuarta y quinta generación), tales como el movimiento feminista, el movimiento LGTBIQ+, movimiento pro aborto, el movimiento pro eutanasia, el movimiento ambientalista, entre otros, los cuales han adquirido mayor presencia en la esfera pública en los últimos cinco años.

De esta manera, la idea de la unidad religiosa como fundamento de la unidad cultural parece sufrir un resquebrajamiento debido a la existencia de un nuevo escenario social peruano, impactado por cambios ocurridos al interior de la misma Iglesia Católica, y que son producto, a su vez, de factores exógenos (reformas pastorales incorporadas por el Concilio Vaticano II) y de factores endógenos, como el surgimiento de una élite eclesiástica peruana que empieza a desafiar el discurso teológico hegemónico imperante hasta ese momento, a través de la progresiva elaboración de una nueva teología caracterizada por una marcada influencia de las ideas de la Nouvelle Theologie, el enfoque estructuralista de la Teoría de la dependencia, y un mayor interés en el estudio de las ciencias sociales, lo cual ejerció un rol determinante en la gestación de una nueva intelectualidad peruana.

177

¹³ De acuerdo al Estudio Nacional Urbano-Rural realizado, en julio de 2017, por el Instituto de Opinión Pública de la Pontificia Universidad Católica del Perú, el total de las personas que se consideran creyentes se distribuyen de la siguiente manera: católicos (75.2%); evangélicos (13.5%); otras religiones (6.5%); creyentes, pero no tienen religión (4.4%); no precisa (0.4%). Véase: Boletín N°148 Estado de la Opinión Pública – Religiones y Religiosidad en el Perú de hoy (diciembre 2016-7). Disponible en web:

https://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/110981/IOP_0717_01_R5.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Consulta realizada el día 10 de agosto de 2021. Asimismo, sobre el caso evangélico, consúltese: ROMERO, Catalina et al. Autonomías e identidades racionalizadas entre creyentes desde la religiosidad vivida: el caso limeño.

En: Revista Sociologías, Porto Alegre, año 22, N°53, enero-abril 2020, p.64-87. Disponible en web:

<https://www.scielo.br/j/soc/a/kY9CcwsCD3LvzMMJ6B88XN/?lang=es&format=pdf>. Consulta realizada el día 10 de agosto de 2021. Del mismo modo, para conocer la importancia de la Iglesia Católica y las iglesias evangélicas durante la lucha contra el terrorismo revisar: Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Tomo III. Capítulo 3: Las organizaciones sociales. 3.3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas. Pp.263 y ss. Disponible en web: https://idehpucp.pucp.edu.pe/images/docs/tomo_iii.pdf. Consulta realizada el día 10 de agosto de 2021.

¹⁴ Por ejemplo, la Asociación Evangélica de la Misión Movimiento Frente Popular Agrícola Fía del Perú (FREPOP), la cual combina elementos del catolicismo (sobre todo veterotestamentarios) con lo que se denominan “preceptos incaicos”, y el Centro Islámico del Perú (Inkarri islam), la cual fusiona elementos de la cultura andina con los preceptos del islam.

¹⁵ MARZAL, Manuel. Religión y sociedad peruana del siglo XXI. Op. Cit. p.365.

4.2. Crisis del discurso del mestizaje

La etnicidad es un elemento que ha tenido un tremendo impacto en las culturas políticas andinas y que siempre es producida en los espacios de poder.¹⁶ Al respecto, Nils Jacobsen señala: “La delimitación cultural del grupo referente del “otro” casi siempre sirve para establecer o fortalecer derechos exclusivos a bienes materiales y simbólicos. Depende de leyes estatales o decretos, rituales públicos y representaciones, violencia, o apelan a derechos consuetudinarios. El grupo referente y el “otro” tienen distinto acceso a tales normas, derechos, rituales, o violencia. Tal comprensión de la etnicidad también presupone que no es una categoría “esencial”; es decir, no es inmutablemente inherente en individuos o sus descendientes.”¹⁷

Precisamente, uno de estos discursos es el “mito del mestizo o del mestizaje”, el cual, según la teoría racial crítica define “como una estrategia particularmente insidiosa de la élite blanca diseñada para borrar la identidad cultural y las diferencias de las poblaciones negras e indígenas y enterrar su blanqueamiento cultural so pretexto de la construcción de una comunidad nacional de raza neutral.”¹⁸. De acuerdo a Carol Smith, el mestizaje involucra tres procesos diferentes pero interrelacionados: primero, el proceso social, el cual es empleado para procrear, socializar, y posicionar poblaciones de herencia biológica mixta; segundo, la identificación personal de un individuo o comunidad con las comunidades de mestizos o el sujeto nacional mestizo; y, tercero, un discurso político en el que poblaciones sustentan el carácter racial, cultural, y político del mestizo en relación con otros tipos de identidad.

178

En atención a lo previamente señalado, es importante afirmar que la segunda idea que es puesta a prueba por la nueva realidad social peruana es el discurso del mestizaje – entendido como síntesis entre lo hispano y lo incaico-, y, como consecuencia de ello, la propia idea de peruanidad de la que es su fundamento.

Por ende, respecto del primer proceso que señalaba Carol Smith, el discurso del mestizaje ha demostrado ser funcional para los grupos referentes en su propósito de delimitar los espacios de poder político y simbólico de aquellas poblaciones fenotípicamente de raza distinta a la del grupo referente. Por su parte, el segundo proceso vinculado al mestizaje está relacionado a la llamada autopercepción. Al respecto, el Censo Nacional del año 2017 evidencia que la mayor identidad cultural autopercebida por la población mayor de 12 años es la mestiza (60,2%), seguida por la quechua (22,3%)¹⁹. Este último hecho

¹⁶ JACOBSEN, Nils. *Political Cultures in the Andes, 1750-1950. Part two. Ethnicity, gender and the construction of power. Exclusionary strategies and the struggle for citizenship.* Pp.159-164. Duke University Press, Durham and London, 2005.

¹⁷ JACOBSEN, Nils. *Political Cultures in the Andes, 1750-1950.* Ídem. p.160. Traducción libre. El texto original es el siguiente: “The cultural delimitation of the referent group from the “other” nearly always serves to establish of fortify exclusive rights to material and symbolic goods. It relies on state laws or decrees, public rituals and representations, violence or appeal to customary rights. The referent group and the “other” have different Access to such laws, rights, rituals, or violence. Such an understanding of ethnicity also presupposes that it is not an “essential” category – i.e. it does not inhere unchangeably in individuals and their descendents.”

¹⁸ JACOBSEN, Nils. *Political Cultures in the Andes, 1750-1950.* Ídem. p.161. Traducción libre. El texto original es el siguiente: “But in recent years critical race theory has castigated the “myth of the mestizo” as a particularly insidious white elite strategy designed to erase the cultural identity and difference of blacks and indigenous peoples and to undertake their cultural whitening under the guise of constructing a race-neutral national community.”

¹⁹ El Censo Nacional del año 2017 señala que del total de la población de 12 y más años de edad, se declararon como mestizos, 13 millones 965 mil 254 personas (60,2%), le sigue la población que se autoidentificó como quechua, 5 millones 176 mil 809 personas (22,3%), blanco con 1 millón 366 mil 931 personas (5,9%), negro, moreno, zambo, mulato/pueblo afroperuano o afrodescendiente con 828 mil 841 personas (3,6%) y aimara, 548 mil 292 personas (2,4%).

rebasa el discurso nacional basado en el discurso del mestizaje (“síntesis viviente”) defendido por Víctor Andrés Belaúnde, para el cual, la existencia de poblaciones que se autoperceben como “quechuas”, “aymaras” o cualquier otra, constituye un ejemplo de indigenismo o neoindigenismo.

En relación al tercer proceso, podemos identificar dos momentos en los que el mestizaje como discurso político empezó a tambalearse: el primero, desde el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, especialmente con la implementación de la Reforma Agraria, pasando por la guerra contra el terrorismo, hasta la caída del gobierno de Alberto Fujimori; y el segundo, desde el gobierno de transición de Valentín Paniagua hasta su punto culminante con la elección del actual presidente Pedro Castillo.

Así, el primer momento está marcado por la debacle política del régimen oligárquico, el ahondamiento de la desestructuración del campo, y la proliferación de movimientos sociales agrarios dentro de un contexto de economía incipientemente moderna, mientras que el segundo momento está caracterizado por la proliferación de movimientos sociales cuyas demandas ya no corresponde a una agenda agraria, sino de derechos culturales e insertada dentro de una economía globalizada. Sin embargo, ambos están atravesados por un proceso de progresiva descomposición del sistema de partidos políticos que culmina en una situación actual de cuasi-aniquilamiento.

Tabla N°1: Momentos en los que el mestizaje como discurso político empezó a tambalearse

	Régimen político	Sistema social	Modo en el que el discurso del Estado define el tema indígena	Sistema económico	Sistema partidario
Primer momento	Crisis del régimen oligárquico.	Desestructuración del campo. Dialéctica: Campesinado – Gamonalismo pre-moderno.	Intento por sublimar “lo indígena” como parte del problema del “campesino” (en clave agraria).	Modernización incipiente o capitalismo precario.	Sí
Segundo momento	Crisis del régimen poliárquico.	Desestructuración del campo. Dialéctica: Campesinado – Empresas mineras transnacionales.	“Lo indígena” reaparece como reivindicación de una demanda de derechos culturales.	Modernización acelerada o capitalismo avanzado.	No

Fuente: elaboración propia

Siendo estas las que tienen un considerable porcentaje con respecto a determinar algún tipo de autoidentificación. (p.50; Tomo I. https://www.inei.gov.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1544/).

5. Nuevas ideas propuestas alrededor de la identidad nacional peruana

Entre las nuevas aproximaciones al discurso del mestizaje se encuentra una que ha sido planteada por David Quispe Salsavilca²⁰, quien en su libro “Dos ensayos: Sobre la destinación existencial mestiza y la espiritualidad en el mundo de hoy” alude a la llamada “mesticidad andina”, definida como “un horizonte autocomprendido de una visión mestiza de la destinación existencial en el mundo globalizado y complejo y lo hace deconstruyendo textos significativos de la mesticidad “monumentos” en el sentido gadameriano partiendo de la experiencia peruana a partir de los cuales pretende dar una interpretación más amplia para alcanzar una interpretación de la mesticidad en general y de la sociedad globalizada contemporánea actual”²¹. A partir de una interpretación hermenéutica del mito de Cuniraya y Cavillaca, intenta leer distintas manifestaciones culturales reconocidas como “peruanas”.

En este sentido, no es el objetivo de este ensayo ofrecer un análisis acerca de las raíces filosóficas de esta particular definición de “mesticidad”; sino, por el contrario, brindar al lector algunos rasgos característicos que lo distinguen respecto de la idea de mestizaje enmarcada en la narrativa de la peruanidad de Víctor Andrés Belaúnde; a partir de lo cual, identificaremos algunos aspectos que podrían considerarse relevantes para el enriquecimiento del debate en torno a la vigencia del discurso del mestizaje sobre el cual se erige la “peruanidad”.

5.1. Crítica al discurso del mestizaje

Un primer cuestionamiento a la idea de peruanidad planteada por Víctor Andrés Belaúnde recae sobre lo que, en términos de este autor, constituye el componente biológico – étnico o racial de la peruanidad. El mestizaje así entendido, o “mesticidad peruana”, en términos de Quispe Salsavilca, habría surgido recién con la llegada de los conquistadores españoles; con la unión biológica-cultural de lo hispánico y lo andino.

Sin embargo, de acuerdo con el planteamiento de Quispe Salsavilca, esa visión adolece de un sesgo historiográfico “moderno y eurocentrista” manifestado en un reduccionismo histórico cultural, toda vez que fija el origen de la mesticidad en 1532, fecha en que llegaron los conquistadores españoles al Perú y, como consecuencia de ello, dicho sesgo genera una impresión de que lo andino constituye un todo monolítico en los aspectos étnico, biológico y cultural²²:

“Tradicionalmente cuando se habla de la mesticidad andina, se omite comprender el período de desarrollo de la civilización andina, como si en ella no hubiera luchas interétnicas sino uniformidad, ignorando de este modo la experiencia histórica previa de una de las civilizaciones matrices de la humanidad que se remonta a 3000 años antes de

²⁰ Actualmente, Juez Supremo de la Sala Constitucional Permanente de la Corte Suprema de la República del Perú.

²¹ QUISPE SALSAVILCA, David. Dos ensayos: Sobre la destinación existencial mestiza y la espiritualidad en el mundo de hoy. Fondo editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Lima, 2018. p.38.

²² Esta idea ha empezado a ser desafiada por los últimos descubrimientos arqueológicos de Caral, considerada la civilización más antigua del Perú y América. las cuales evidencian que lo andino, al contrario de lo que históricamente se ha asumido como cierto, estaba compuesto por la existencia de una pluralidad de culturas heterogéneas que mantuvieron entre sí relaciones de reciprocidad y de luchas interétnicas. Ver: SHADY, Ruth. Caral-Supe: La civilización más antigua del Perú y América. Pp.335-342. En: SHADY, Ruth y LEYVA (editores). La ciudad sagrada de Caral Supe. Los orígenes de la civilización y la formación del Estado prístino en el antiguo Perú. Instituto Nacional de Cultura, Lima, 2003.

Cristo. Con tal reducción histórica parecería que la historia de la mesticidad en estas tierras empezaría en 1532 y tácitamente se reduce la vasta presencia prehispánica de plurales etnias a una sola raza, a una sola nación, a una sola tradición”.

En este sentido, Quispe Salsavilca propone la elaboración de un discurso de la mesticidad capaz de reconocer la experiencia peruana, en gestación tahuantinsuyana o pretahuantinsuyana, aunque advierte que, en este intento, nos toparemos con un “imperialismo lingüístico”, el cual, en palabras de Quispe Salsavilca, implica una limitación del lenguaje causada por la existencia de significados creados y reproducidos por un grupo intelectualmente hegemónico, y que para el caso peruano queda plasmada en el discurso de la peruanidad, entendida como superestructura ideológica en la que ser peruano se traduce en el imaginario colectivo como el mestizo producto del español y la india.

“Con este uso del lenguaje se tiende a identificar la mesticidad con mezcla racial biológica entre raza blanca y cobriza indígena y a partir de ella toda combinación ex post 1532. Allí estamos tentados a asumir como premisa no dicha, pero sí tácitamente asumida, que la experiencia de mesticidad es ex post 1532 y con esta premisa describimos al Inca Garcilaso como el primer peruano mestizo biológico y cultural”.²³

Una rápida revisión de la idea de la “mesticidad peruana” puede llevarnos a considerar que ésta es propia de un discurso de la peruanidad propio de una clase social y económica que ha mantenido una posición hegemónica en el mundo académico, intelectual, pero, sobre todo, en la dirección de la administración pública desde el aparato estatal, durante el siglo XX, preocupada por dar sentido a la identidad cultural peruana, desde lo que Arguedas calificaba como el “Perú oficial”. Esta narrativa está arraigada en el imaginario colectivo, gracias a expresiones artísticas y culturales que han servido de vehículo para su reproducción y auto-legitimación ante la sociedad peruana, tal como hemos apreciado al inicio de este ensayo. De esta manera, se evidenciaría aún la vigencia de la funcionalidad del “mito del mestizaje”, tal como sostienen Nils Jacobsen y Carol Smith. Por el contrario, la comprensión, aún inacabada, sobre la “mesticidad andina” en “gestación tahuantinsuyana” propuesta por Quispe Salsavilca podría implicar mayores ventajas que el “mestizaje andino”, toda vez que sería un concepto y una forma de entendimiento mucho más inclusiva, pues abarcaría dentro del discurso nacional no solamente a los pueblos andinos con matriz cultural quechua o aymara, sino también a los pueblos nativos de la Amazonía.

181

5.2. La destinación existencial mestiza

La segunda idea de la propuesta consiste en comprender al mestizo como una identidad universal, abierta al mundo globalizado que, en el caso peruano, no está reñida ni con la civilización occidental ni con la andina, sino que “está comprometida con el dolor histórico global del cual es co-perteneciente”, de manera que “reciba y acepta su destinación existencial de paz y la recrea en un acto de mistura en creatividad y trabajo permanente nacional y global”²⁴. Según esta interpretación acerca del mestizo, esta recreación sólo será posible cuando logre armonizar la mentalidad instrumental con el

²³QUISPE SALSAVILCA, David. Ídem. p.40.

²⁴QUISPE SALSAVILCA, David. Ídem. p.142.

saber contemplativo o, en otras palabras, la productividad con el buen vivir y la armonía con la naturaleza²⁵. Así también, los llamados “actos de mistura” que forman parte de la destinación existencial mestiza, cuyo fundamento es la doctrina del “amor al enemigo” no buscarían solamente la liberación del oprimido, sino también del opresor o, para ponerlo en nuestros términos, no sólo de las identidades culturales subalternas, sino también de la identidad mestiza dominante.

Esta interpretación del mestizaje admite ser entendida como una nueva manifestación de la utopía andina que intenta superar los problemas aún no resueltos por sus anteriores versiones, aunque es necesario destacar que, a diferencia de éstas, no acude al marxismo mariateguista en su planteamiento. Por el contrario, ella misma expresa un pensamiento sincrético que mezcla elementos propios de la religiosidad católica y de la andina.

6. El devenir de la identidad mestiza en un escenario de polarización política

Luego de que Pedro Castillo alcanzara la presidencia de la República tras su triunfo sobre Keiko Fujimori con 44,263 votos de ventaja, la sociedad peruana permaneció dividida por la mitad en una situación de polarización política. En las primeras semanas del gobierno de Pedro Castillo, la explicación dominante planteada por los líderes de opinión y la comunidad intelectual reducía la polarización a una confrontación ideológica al nivel económico (comunismo-capitalismo) y, en menor medida, al político (dictadura-democracia).

182

No obstante, la principal confrontación que subyacía a dicha disputa político-económica, y que suele activarse en los momentos de mayor polarización política, era de carácter cultural, la cual se vio potenciada por la conmemoración del Bicentenario de la independencia del Perú, toda vez que era un momento histórico político que se mostraba propicio para retomar proyectos de refundación de la república.

6.1. Identidad mestiza y anticomunismo

Luego de una rápida revisión de la idea de unidad religiosa y su presencia en la aún hegemónica identidad mestiza, así como en el discurso de la utopía andina, su principal adversario, puede advertirse que el elemento religioso se encuentra presente no solamente dentro del propio discurso nacional, sino en la propia forma en cómo éste se expresa.

De esta manera, el elemento religioso dentro de los discursos nacionales puede ser planteada desde lo católico, en el caso del discurso del mestizaje, como el “alma nacional”, generada por la confluencia entre lo hispánico-católico y lo andino-panteísta, y que es orientada por la lucha y búsqueda constante para alcanzar la libertad definitiva, la misma que es entendida como el destino existencial del mestizo, el cual se haya vinculado a la idea de saberse perteneciente a una patria bendecida por la “divinidad” a través de la biodiversidad natural, que nos es ofrecida para la realización de esa libertad definitiva mediante su aprovechamiento. Conforme a ello, el mestizo es y será verdaderamente libre sólo mientras consiga que “los otros” compartan su destino existencial en toda la patria, lo cual tiene implicancias económicas, entre las cuales

²⁵ QUISPE SALSAVILCA, David. Ídem. p.144.

destaca el reconocimiento de la importancia del aprovechamiento de los recursos naturales dentro de un marco institucional caracterizado por la integración al mercado²⁶.

Sin embargo, es necesario recalcar que a veces este discurso puede adoptar variantes extremas. Un ejemplo de ello es el discurso del “perro del hortelano”, planteado por Alan García en su segundo gobierno²⁷. Aunque este discurso no sea un pensamiento articulado u orgánico, evidencia una narrativa arraigada en el discurso del mestizaje, en la cual se presenta al Perú como tierra de grandes oportunidades gracias a sus recursos naturales que merecen ser puestos en valor²⁸, y en donde la promoción de la propiedad privada juega un rol crítico en la modernización del país, especialmente de aquellos sectores de la población sumidas en la pobreza extrema, aunque todo ello se encuentra con un gran obstáculo: “el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia o por la ley del perro del hortelano que reza: “Si no lo hago yo que no lo haga nadie”²⁹ e ideas como “Solo puede hacerlo la gente de mi propio equipo”³⁰. Entre estas ideologías, destaca el comunismo, el cual es identificado como el “perro del hortelano” por antonomasia.

De acuerdo a esta variante extrema del discurso del mestizaje, “el perro del hortelano” construye todo un andamiaje ideológico que se apoya en el mito que afirma que la comunidad campesina (y por extensión la comunidad nativa), es una organización comunal originaria del Perú; bajo la cual, se desarrolla la lucha del “viejo comunista anticapitalista del siglo XIX” transmutado en el medioambientalista que pretende erigirse como defensor del selvático nativo no contactado frente a la inversión privada, de manera que solamente “los radicales y extremistas pueden luchar contra la pobreza porque ellos tienen el monopolio del corazón social”³¹. No obstante, esto sólo es apariencia, pues “el perro del hortelano no sale de su pobreza intelectual ni quiere que los peruanos salgan de la pobreza material y educativa”. Por ende, para acabar al perro del hortelano, propone una serie de recetas económicas enmarcadas en el modelo económico de libre mercado. Sin embargo, la realidad ha demostrado que es un error intentar acabar con el comunismo únicamente con recetas económicas y no desde una lucha ideológica.

Volviendo a la idea de unidad religiosa como formadora y cohesionadora del discurso del mestizaje, “el perro del hortelano” es el “otro”, pero no cualquiera; es el enemigo público (*hostis*), el “Anticristo” leído en términos teológicos, el cual irremediamente debe ser aniquilado. Actualmente, este sentimiento anticomunista es notorio en nuestra sociedad altamente polarizada y es enarbolada políticamente por cierto sector de los políticos de derecha, aunque debemos de indicar que rebasa cualquier estructura partidaria, pudiendo

²⁶ Incluso, el gobierno que más potenció este discurso, el llamado Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, aplicó un modelo económico no negaba la integración al mercado global, sino que promovía todo lo contrario a través de la política de industrialización por sustitución de importaciones. Igualmente, otros gobiernos que apelaron a este discurso fueron el de Alejandro Toledo (2001-2006) y el segundo gobierno de Alan García (2006-2011), en los que confluyeron una bonanza económica y la promoción de un discurso que exaltaba la idea de patria y de un pasado milenario que no está reñida con la integración a una economía globalizada.

²⁷ Este discurso está condensado en tres artículos escritos por el ex presidente Alan García durante su segundo gobierno y que fueron publicados en el diario El Comercio: *El síndrome del perro del hortelano*, del 28 de octubre de 2007; *Receta para acabar con el perro del hortelano*, del 25 de noviembre de 2007; y *El perro del hortelano contra el pobre*, del 2 de marzo de 2008.

²⁸ “Así pues, cualquier peruano que mire a su alrededor verá cuanta riqueza existe que no está puesta en valor”. Cfr. GARCÍA, Alan. *El síndrome del perro del hortelano*. Diario El Comercio. 28 de octubre de 2007.

²⁹ GARCÍA, Alan. *El síndrome del perro del hortelano*. Diario El Comercio, 28 de octubre de 2007.

³⁰ GARCÍA, Alan. *Receta para acabar con el perro del hortelano*. Diario El Comercio, 25 de noviembre de 2007.

³¹ GARCÍA, Alan. *El perro del hortelano contra el pobre*. Diario El Comercio, 2 de marzo de 2008.

afirmarse que se encuentra profundamente arraigada en nuestra cultura política, como consecuencia de la fortaleza del discurso del mestizaje.

6.2. El comunismo como mecanismo de lucha contra la identidad mestiza

En nuestro país, la ideología comunista, nutrida del pensamiento marxista leninista mariateguista ha servido como lenguaje político para introducir críticas ideológicas y revolucionarias no solamente al sistema político, sino también a la identidad cultural que subyace a la sociedad y al Estado peruano. Basta recordar que el grupo terrorista Sendero Luminoso estaba adscrito al Partido Comunista del Perú, con una lectura particular del marxismo conocido con el nombre de “pensamiento Gonzalo”.

6.2.1. Análisis de la superestructura constitucional del derecho a la identidad cultural

Para el pensamiento comunista, el derecho es la voluntad de la clase burguesa hecha ley³²; es parte de la superestructura capitalista. De esta manera, niega que pueda consistir en ciertas verdades eternas y, por consiguiente, niega cualquier posibilidad de derecho natural. A continuación, intentaremos describir el sentido que tendría el derecho a la identidad cultural en nuestra Constitución, según el pensamiento comunista que orienta el actual gobierno de Pedro Castillo.

La Constitución de 1993 reconoce el derecho a la identidad cultural y a la identidad étnica en su artículo 2, inciso 19³³. Este reconocimiento, afirma el Tribunal Constitucional, está referido a que “la Constitución no se limita sólo a ser un conjunto de textos jurídicos o un mero compendio de reglas normativas, sino la expresión de un cierto grado de desarrollo cultural, un medio de autorrepresentación propia de todo un pueblo, espejo de su legado cultural y fundamento de sus esperanzas y deseos”³⁴.

Es decir, según este razonamiento, la Constitución es también expresión de una identidad cultural particular, lo que en el caso peruano conlleva a que el discurso del mestizaje haya permeado también en la comprensión de la llamada Constitución cultural: “en una sociedad tan heterogénea y plural como la nuestra – integrada por una cultura autóctona y originaria, y por una cultura mestiza o criolla-, es necesario que se reconozcan determinados valores democráticos y culturales que deben ser compartidos por todos, sin que ello implique un desconocimiento de la idiosincrasia de cada comunidad. Se requiere, pues, establecer unidad dentro de la diversidad y el pluralismo. De ahí que sea posible señalar que la multiculturalidad del Estado peruano, no debe significar un lastre para lograr la identidad nacional, sino un desafío constitucional en la medida que se debe tener en consideración el valor de la diversidad cultural.”³⁵.

³² “Vuestras ideas mismas son producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesas, como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase”. Cfr. MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *Manifiesto del Partido Comunista*. Pp.27-60. En: C. Marx. F. Engels. *Obras escogidas*. Editorial Progreso, Moscú.

³³ Artículo 2: “Toda persona tienen derecho: 19) A su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la Nación”.

³⁴ Fundamento N°2 de la sentencia del Tribunal Constitucional recaída sobre el expediente N°0042-2004-AI/TC.

³⁵ Fundamento N°3 in fine de la sentencia del Tribunal Constitucional recaída sobre el expediente N°0042-2004-AI/TC.

Según el Supremo Intérprete, la “Constitución cultural” impone al Estado peruano tres deberes: 1) Respetar “todas aquellas manifestaciones culturales de los individuos o de grupos de ellos que constituyan la expresión de su derecho a la libertad de creación intelectual, artística, técnica y científica (...), además de respetar la propiedad de las comunidades campesinas y nativas sobre sus conocimientos colectivos, de medicina tradicional y salud, de valores genéticos y de su biodiversidad (...)”³⁶; 2) Promover “todos aquellos actos que atiendan al interés general, a desarrollar un conjunto de conocimientos que permitan el desarrollo del juicio crítico y de las artes, así como su integración y fortalecimiento de las manifestaciones que contribuyen a la identidad cultural de la Nación”³⁷; 3) No promover “aquellos actos o actividades que pudiendo ser manifestaciones culturales o encubiertos por lo “cultural” (...) pongan en cuestión, por un lado, derechos fundamentales como el derecho a la paz, a la tranquilidad, al disfrute del tiempo libre y al descanso, así como gozar de un ambiente equilibrado y adecuado al desarrollo de la vida...”³⁸. Esta Constitución cultural configura, a su vez, el derecho a la identidad cultural.

En cuanto al contenido derecho a la identidad cultural, la sentencia del Tribunal Constitucional recaída sobre el expediente N°006-2008-PI/TC ofrece ciertas luces. En ella se afirma que la identidad cultural y la identidad étnica constituyen dos ámbitos de protección de la identidad cultural, en el que el primero está referido a la “identidad de todo grupo social que se genera en el proceso histórico de compartir experiencias y luchas sociales comunes para autodefinirse como pueblo”³⁹, mientras que el segundo está vinculado a “(...) aquellas características, cualesquiera que puedan ser que, al prevalecer dentro del grupo y distinguirlo de los demás, nos inclinan a considerarlo un pueblo aparte. Para el hombre de la calle un pueblo es el equivalente de lo que el informado llama a un grupo étnico.”⁴⁰ Por consiguiente, la Constitución cultural vigente permite observar que la garantía y la protección constitucional al derecho a la identidad cultural está referida más al ámbito de la experiencia de diversos grupos sociales (las manifestaciones culturales artísticas, lingüísticas, etc.) y menos al de su sentido, a los valores e intereses que hacen posible su convivencia pacífica.

A ello debemos agregar lo señalado en el fundamento N°23 de dicha sentencia que hace alusión a la sentencia N°0020-2005-AI: “(...) el Constituyente ha proyectado en la Constitución formal un elemento esencial de la Constitución material de la nación peruana: su multiculturalismo y pluriétnicidad. Se trata de una concreción del principio del Estado social y democrático de derecho, establecido en el artículo 43° de la Constitución, pues tal como ha tenido oportunidad de afirmar este Colegiado, “el hecho que la Constitución de 1993 reconozca el derecho fundamental de las personas a su identidad étnica y cultural, así como la pluralidad de las mismas, supone que el Estado social y democrático de derecho está en la obligación de respetar, reafirmar, y promover aquellas costumbres y manifestaciones culturales que forman parte de esa diversidad y pluralismo cultural, pero siempre que ellas se realicen dentro del marco de respeto a los derechos fundamentales, los principios constitucionales y los valores superiores que la Constitución incorpora, tales como la dignidad de la persona humana (artículo 1 de la

³⁶ Fundamento N°4 de la sentencia del Tribunal Constitucional recaída sobre el expediente N°0042-2004-AI/TC.

³⁷ Fundamento N°4 de la sentencia del Tribunal Constitucional recaída sobre el expediente N°0042-2004-AI/TC.

³⁸ Fundamento N°4 de la sentencia del Tribunal Constitucional recaída sobre el expediente N°0042-2004-AI/TC.

³⁹ Fundamento N°19 de la sentencia del Tribunal Constitucional recaída sobre el expediente N°006-2008-PI/TC.

⁴⁰ Fundamento N°19 de la sentencia del Tribunal Constitucional recaída en el expediente N°006-2008-PI/TC.

Constitución), la forma democrática de Gobierno (artículo 43) y la economía social de mercado (artículo 58).”

6.3. Asamblea Constituyente como instrumento jurídico político hacia una nueva Constitución cultural plurinacional

Al respecto, el ideario y programa del Perú Libre, grupo político por el cual Pedro Castillo llegó a la presidencia de la república, consideraba que la actual Constitución no es más que la expresión de la burguesía transnacional y sus aliados nacionales: “fue impuesta tras un golpe de Estado, promovido por el gran empresariado nacional y transnacional, concretizándose los objetivos del Consenso de Washington que les permitió adecuar la administración estatal a sus intereses e instaurándose un nuevo modo de producción al país conocido como neoliberalismo”⁴¹, razón por la cual se hace necesario promover una Asamblea Constituyente encargada de generar un cambio constitucional. En el mismo sentido, el “Plan Bicentenario” que el mismo grupo político elaboró en la última segunda vuelta electoral denunciaba que la actual Constitución adolece de un carácter colonial: “La Constitución de la dictadura tiene, además, una matriz colonial y desconoce las instituciones políticas y culturales de pueblos originarios y comunidades campesinas. La Constitución de la dictadura debe dar paso a una Constitución de la democracia, elaborada por todas las voces y todas las sangres. Incluyendo movimientos sociales, colegios profesionales, empresarios, gremios, la sociedad civil, representantes de los estudiantes, mujeres organizadas, organizaciones territoriales y pueblos originarios. La nueva constitución que se gestará por la voluntad del pueblo tendrá, color y sabor a pueblo.”

186

Como puede advertirse, el ideario del gobierno de Pedro Castillo contenía un claro y directo rechazo político a la Constitución cultural vigente, pero, sobre todo, al discurso del mestizaje; a la identidad cultural mestiza que la sustenta y que subyace en la comprensión jurídica y política del derecho a la identidad cultural vigente, cuyo contenido está más vinculado con la protección de diversas formas de manifestaciones culturales correspondiente a un reconocimiento del Perú como país multicultural o multiétnico, aunque en menor medida con la protección de las instituciones políticas, culturales de las diversas etnias que la integran y de entre las que convendría destacar los sistemas judiciales comunales, de acuerdo con el reconocimiento constitucional de un cierto nivel de pluralismo jurídico; es decir, se estaba visibilizando políticamente un reclamo vinculado a la necesidad de una visión del Perú como país plurinacional.

7. Reflexión crítica y conclusiones

Finalmente, tras intentar explorar el estado actual de la identidad cultural mestiza, su vigencia, sus fisuras y sus desafíos, es el momento de concluir con algunas reflexiones o preguntas que pueden ser de interés para continuar el debate académico, pero también, para la acción política.

⁴¹ Perú Libre Ideario y Programa. p.10. Disponible en web.

7.1. Importancia y vigencia de la idea de la unidad religiosa en la identidad cultural

Se advierte la presencia de lo religioso en las identidades culturales formuladas tanto en los discursos nacionales de izquierda y de derecha, aunque con algunas diferencias en la forma en cómo se manifiestan durante los últimos años: la izquierda, bajo el velo de la reivindicación política de identidades culturales de los “pueblos originarios”, usa su simbología sincrética religiosa en estructuras partidarias de ideología marxista, para lograr articular “nuevas utopías andinas” como proyectos políticos revolucionarios; mientras que, la derecha ha dado por resuelta la identidad cultural con el discurso del mestizaje, lo cual ha conllevado a un abandono total de dicho proyecto como instrumento político de la lucha ideológica contra el comunismo.

Este espacio vacío ha empezado lentamente a ser llenado tanto con el surgimiento de nuevas ofertas religiosas con el avance de las iglesias protestantes, pero también, a través de nuevas ofertas políticas, con la aparición de nuevos actores políticos teocráticos que incorporan un fuerte discurso étnico; por lo que, esta nueva realidad nos abre a preguntas sobre si debemos mantener la religión como un componente importante dentro de la formulación de la identidad cultural o no.

Por otro lado, estas nuevas realidades podrían abrir las puertas a una nueva forma de entender la unidad religiosa ya no como unidad de culto religioso, como parte del binomio cultural hispánico-católico en los términos del planteamiento original de la peruanidad, según Víctor Andrés Belaúnde, sino como unidad de un sistema axiológico heredera de una tradición cristiana, con lo cual, este ensanchamiento del sentido de unidad religiosa permitiría a la identidad mestiza tender lazos culturales hacia grupos sociales adscritos a otras confesiones. Aún más, podemos llegar a una nueva comprensión de la unidad religiosa desde la mirada del binomio (o quizás polinomio) pueblos originarios-animismo o, incluso, desde la síntesis de todas ellas, aunque ello ameritaría un estudio a mayor profundidad.

187

7.2. Importancia política de la identidad cultural mestiza

La identidad cultural mestiza es la más importante ideología política vigente en nuestra sociedad actual, tanto para sus defensores, como para sus detractores. Efectivamente, a diferencia de lo que algunos grupos de izquierda suelen considerar, no es el llamado “neoliberalismo”, sino la identidad cultural mestiza, la aún principal superestructura de contención o moderación a proyectos políticos revolucionarios; la identidad cultural mestiza es pues, una identidad política reaccionaria, razón por la cual los actores políticos de orientación marxista buscan combatirla.

Por consiguiente, los enemigos de la identidad cultural mestiza sólo podrán tener éxito en situaciones de polarización. Hoy en día, existe una situación de polarización cultural subyacente a la polarización política caracterizada por un sistema partidario en acelerada descomposición en donde existe un actor político es altamente ideologizado frente a un grupo de actores políticos no ideologizados, lo que le permite gozar de una posición hegemónica, tras la captura del poder estatal.

En este sentido, tal ideologización se manifiesta principalmente en términos de una reivindicación del derecho a la identidad cultural de los pueblos originarios como espacio

a partir del cual se intentaría transformar, limitar o abolir la identidad cultural mestiza como cimiento de la Constitución cultural vigente a través del instrumento jurídico político disponible más importante: la Asamblea Constituyente.

Por lo tanto, debemos ser conscientes que la identidad cultural mestiza, aunque aún goza de vitalidad, presenta desafíos para su reinterpretación a la luz de las nuevas transformaciones ocurridas en el seno de nuestra sociedad, la cual dista mucho de la que Víctor Andrés Belaúnde tuvo ante sus ojos. Al respecto, es importante que la intelectualidad que se autodefine mestiza o se adscribe a esta identidad cultural pueda reflexionar sobre la necesidad de redefinir esta identidad y en qué términos, así como entrar en diálogo con aquellas otras intelectualidades que le son adversas, incluso con que apuestan por su abolición, o aquellas otras (incipientes aún en nuestro país), que reclaman válidamente para sí una mayor visibilización de sus identidades “quechuas”, “aymaras”, “shipibas”, etc.

Asimismo, de mantenerse la situación de polarización cultural, debemos resaltar que la opción por la abolición de la identidad mestiza implicaría elegir entre dos caminos posibles: un pluralismo fuerte de identidades culturales en donde diversas etnias conviven en un balance de poder equilibrado, o un pluralismo de identidades culturales en donde una de las etnias es hegemónica o predominante, debido a su acceso al aparato estatal, desde el cual puede acudir a la vía legal o la vía coercitiva para reproducir su identidad cultural. De cualquier modo, parecería que una situación de polarización cultural, y una eventual transformación de la Constitución cultural mediante la Asamblea Constituyente, conllevaría muy probablemente a redefinir el Perú como Estado plurinacional.

188

7.3. El gobierno de Pedro Castillo como ventana de oportunidad hacia una nueva Constitución cultural

A partir de lo previamente señalado, en su momento, el gobierno de Pedro Castillo podría ser apreciado como la última ventana de oportunidad para la promoción de una nueva constitución cultural y la destrucción de la identidad cultural mestiza, tal como pudo advertirse en el tono de su primer mensaje presidencial a la Nación, en el que anunció la refundación del Ministerio de la Cultura para ser rebautizado con el nombre de “Ministerio de las culturas”.

Esta ventana de oportunidad estaba caracterizada por la presencia de las siguientes variables: a) un contexto social de creciente polarización, b) el abandono de la agenda cultural al monopolio ideológico de un solo actor político que llega ser hegemónico dentro del sistema partidario; c) la captura del poder y control del aparato estatal; y d) el efectivo cambio constitucional a través de la Asamblea Constituyente, por medio del cual, la ausencia de oferta ideológica rival con la que pueda competir conllevaría paulatinamente a que las identidades culturales “subalternas-revolucionarias” ocupen mayores espacios de poder en detrimento de la identidad cultural “mestiza-reaccionaria”.

No obstante, la exitosa instalación de la nueva superestructura cultural depende de qué tanta capacidad tendrá un gobierno para la construcción y promoción de una política de Estado cultural a través del aparato educativo, legal y por la fuerza. En el caso concreto, la caída estrepitosa del gobierno de Pedro Castillo nos demuestra que la identidad cultural mestiza, aunque puede ser radicalmente desafiada desde los ámbitos político e intelectual, aún goza de buena salud en nuestra sociedad y es el principal *katechon* que impide el

triunfo de proyectos políticos basados en discursos étnico-nacionalistas o que esta variable les sea suficiente para conseguir el acceso al sillón presidencial.

7.4. Última reflexión

Finalmente, es necesario indicar que el presente artículo, en tanto creación intelectual, es también cultura; por ende, el enfoque con el que se ha abordado la discusión de la identidad cultural mestiza corresponde también al sentido de un grupo social determinado, el cual se inscribe aún dentro de la tradición mestiza e intenta aportar con algunas ideas a un diálogo intelectual franco y abierto con todas las propuestas, incluso con las más adversas, con el único propósito de forjar, para todos los peruanos, una vida firme y feliz por la unión.

8. Literatura citada

Belaúnde, Víctor Andrés (1983). Peruanidad. Quinta Edición. Fondo del Libro del Banco Industrial del Perú, Lima, 1983.

Belaúnde, Víctor Andrés (1991). La realidad nacional. Séptima edición. Editorial Horizonte, Lima, 1991.

Boletín N°148 . (2021). Estado de la Opinión Pública – Religiones y Religiosidad en el Perú de hoy (diciembre 2016-7). Disponible en web: https://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/110981/1/OP_0717_01_R5.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Consulta realizada el día 10 de agosto de 2021.

Constitución Política del Perú y sentencias del Tribunal Constitucional.

CVR. (2021). Informe Final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. Tomo III. Capítulo 3: Las organizaciones sociales. 3.3. La Iglesia Católica y las iglesias evangélicas. Pp.263 y ss.
Disponible en web: https://idehpucp.pucp.edu.pe/images/docs/tomo_iii.pdf. Consulta realizada el día 10 de agosto de 2021.

Flores. Galindo, Alberto (2008). Europa y el país de los incas. En: Galindo Flores, Alberto. Obras completas III (I). Sur Casa de Estudios del Socialismo, Lima, 2008.

García, Alan (2007). El síndrome del perro del hortelano. Diario El Comercio, 28 de octubre de 2007.

García, Alan (2007). Receta para acabar con el perro del hortelano. Diario El Comercio, 25 de noviembre de 2007.

García, Alan (2008). El perro del hortelano contra el pobre. Diario El Comercio, 2 de marzo de 2008.

Jacobsen, Nils (2005). Political Cultures in the Andes, 1750-1950. Part two. Ethnicity, gender and the construction of power. Exclusionary strategies and the struggle for citizenship. Pp.159-164. Duke University Press, Durham and London, 2005.

Marzal, Manuel. (2021). Religión y sociedad peruana del siglo XXI. Pp.363-378. p.373. Disponible en web: <http://files.pucp.edu.pe/departamento/economia/LDE-1995-01-14.pdf>. Consulta realizada el día 15 de agosto de 2021

Peña Jumpa, Antonio. Poder Judicial Comunal Aymara en el Sur Andino.

Perú Libre. Perú Libre Ideario y Programa. Disponible en web.

Perú Libre. Plan Bicentenario. Disponible en web.

Quispe Salsavilca, David (2018). Dos ensayos: Sobre la destinación existencial mestiza y la espiritualidad en el mundo de hoy. Fondo editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Lima, 2018.

Rizo Patrón de Lerner, Rosemary. (2013) Identidad nacional, multiculturalidad e interculturalidad. Un aporte fenomenológico. En: GUERRA MARTINIÈRE, Margarita. Homenaje a José Antonio Del Busto Duthurburu. Tomo I. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 2013. pp.165-184.

Romero, Catalina et al. (2020). Autonomías e identidades racionalizadas entre creyentes desde la religiosidad vivida: el caso limeño. En: Revista Sociologías, Porto Alegre, año 22, N°53, enero-abril 2020, p.64-87. Disponible en web: <https://www.scielo.br/j/soc/a/kY9CcwsCD3LvwzMMJ6B88XN/?lang=es&format=pdf>. Consulta realizada el día 10 de agosto de 2021.

Shady, Ruth (2003). Caral-Supe: La civilización más antigua del Perú y América. Pp.335-342. En: SHADY, Ruth y LEYVA (editores). La ciudad sagrada de Caral Supe. Los orígenes de la civilización y la formación del Estado prístino en el antiguo Perú. Instituto Nacional de Cultura, Lima, 2003.

REVISTA DE INVESTIGACIÓN MULTIDISCIPLINARIA



<http://www.ctscafe.pe>

Volumen VIII- N° 24 Noviembre 2024

*Contáctenos en nuestro correo electrónico
revistactscafe@ctscafe.pe*

Página Web:
<http://ctscafe.pe>

217

