

## Reflexiones sobre el panteísmo y la religión

### I parte

#### **Ensayo 1:**

#### **La Asociación Pro Indígena y el “Deber Pro-Indígena”**

En el documento “Doctrina y programa de la Asociación Pro-Indígena” se señala de manera bastante clara que la suerte del indígena está ligado de modo completo a la tierra en que vive, sin embargo la situación afecta completamente a la población rural (Pedro Zulen: Circular a los delegados de la Asociación en la república, Lima 8 de marzo de 1915, en Wilfredo Kapsoli: *El Pensamiento de la Asociación pro-Indígena*, Centro Las Casas, Cusco, 1980, p. 43).

Se estipula calumniosa ---en la perspectiva de J. Capelo--- la creencia que el indígena es ocioso, holgazán y aficionados a embriagarse, resalta su capacidad para la agricultura y talento para los trabajos industriales (J. Capelo: ¿Qué no trabajan?, en *El Deber Pro-Indígena*, Lima, Año 1, No. 12, setiembre de 1913; en *Idem*, p. 64). El indígena en el Perú “es un paria y nada más. Cuanto se diga en contrario es mentira” (*Idem*, Lima, Año III, No. 30, marzo de 1915; *Idem*, pp. 76-77).

En general es una cerrada defensa del mundo quechua y centran en la reivindicación de la tierra, sin embargo estima Pedro Zulen que el núcleo de la futura revolución social radica en la destrucción de latifundio. Y es impresionante el staff de inteligencias que ejercita esta tarea: Pedro Zulen, Dora Mayer, Marco Aurelio Denegri, Francisco Mostajo, Joaquín Capelo, Daniel Alomías Robles, Rómulo Cúneo Vidal, Abelardo Gamarra, J. J. del Pino, María Alvarado, Modesto Málaga, Carlos Gibson, Vitaliano Berroa, Luis varcárcel, Arturo Peralta, Chuquihuanca Ayulo, Ezequiel Urviola.

Hay cierto nexo entre el experimento de la Asociación con el desenvuelto después por el Boletín Titikaka. Por lo menos en alguno de sus miembros. Y ciertamente de algunos colaboradores que luego escribirían para la Revista Amauta.

Valioso resulta el conjunto de reflexiones y materiales contenido en el libro de Wilfredo Kapsoli: *Ayllus del Sol. Anarquismo y utopía andina*, Tarea, Lima, octubre de 1984

#### **Ensayo 2:**

#### **José Carlos Mariátegui Lachira y el factor religioso.**

(Conferencia Local del SUTEP, 15 de noviembre del 2003, hora 3. pm)

¿Cómo se plantea JCML el problema religioso?. Al respecto la posición del autor de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* parece ser la siguiente. En primer término el ensayo sobre la religión se formula sobre la instigación generada por la reflexión anarquista. Entonces se tiene que el problema de la religión nace como contradicción al planteamiento anarquismo.

¿Qué se formula exactamente?. Este ensayo es revisado desde la perspectiva marxista-leninista, alternativa a la crítica anticlerical ejercida por Manuel González Prada. La crítica anticlerical para referirse a la religión no parecía ser un criterio correcto, se imponía una revaloración positiva de la cuestión religiosa, donde la interpretación ---anarquista en política y positivista en filosofía--- identificaba incorrectamente religiosidad y aparato clerical.

Metodológicamente el ensayo sobre la religión parece estar dividido en tres secciones: La parte I <La religión en el Tawantinsuyo> y II parte <La conquista católica> tienen que ver interpretativamente con la parte histórica. La parte III ya tiene que ver con una cuestión interpretativa que corresponde a la fase de la república que entronca con la versión que manejan los del movimiento radical..

### **La posición del autor.-**

La primera parte del ensayo sobre la cuestión religiosa estima que

<<El pueblo incaico ignoró toda separación entre religión y política, toda diferencia entre Iglesia y estado. Todas sus instituciones como todas sus creencias, coincidían estrictamente con su economía de pueblo agrícola y con un espíritu de pueblo sedentario. La teocracia descansaba en lo ordinario y lo empírico: no en la virtud taumatúrgica de un profeta ni de su verbo. La religión era el estado>> (7 ensayos, p. 169)

Respecto a la segunda parte, es decir el cristianismo y la iglesia durante la colonia, afirma:

<<Pero, ---vencedor el pomposo culto católico del rústico paganismo indígena--- la esclavitud y la explotación del indio y del negro, la abundancia y la riqueza, relajaron al colonizador. El elemento religioso quedó absorbido y dominado por el elemento eclesiástico. El clero no era una milicia heroica y ardiente, sino una burocracia regalona, bien pagada y bien vista>> (idem, p. 183)

Sobre la parte III afirma lo siguiente y que aquí destacamos: <<El liberalismo peruano, débil y formal en el plano económico y político, no podía dejar de serlo en el plano religioso>> (idem, p. 189). El liberalismo peruano así como nunca trató de desfeudalizar el estado, así tampoco trató de laicizarlo (idem, p. 191). Y refiriéndose a uno de los ideólogos liberales, José Gálvez, afirma repitiendo una cita de Jorge Guillermo Leguía, que el dicho José Gálvez nunca desconoció a la Iglesia y sus dogmas (idem, p. 190)

### **La posición de JCMLCh en 7 Ensayos.-**

Y en esta misma sección deslindando con el anarquismo afirma que no es suficiente la prédica anticlerical, que desde el materialismo histórico se entiende que las religiones son producto del régimen económico-social que las produce y sostiene. Y, ciertamente, apunta a modificar esta base material y no se centra en lo anticlerical. Hacerlo es caer en el en el diversivo liberal burgués.

¿Cuáles parecerían ser entonces las lecciones teóricas de JCML?. Respecto a la *primera parte la lección sugerida* es que el imperio fue una economía agraria y sobre ello descansó la estructura de creencias, creencias que el describe situados dentro del contexto del sentimiento panteísta (que nuestro autor distingue claramente del pensamiento panteísta).

La *segunda parte* parece sugerir *una lección* más neta: el aparato eclesiástico canalizó el sentimiento religioso, es decir la religiosidad de las diversas clases y estratos de la sociedad colonial y republicana canalizó el sentimiento religioso, la religiosidad, detrás de la burocracia clerical estatuida como la oficial y única capaz de determinar su valor o no.

Las *lecciones de la parte tres* son también claras: el liberalismo peruano fue tradicional respecto a la Iglesia, y, el movimiento radical quiso impulsar la agitación anticlerical sin embargo limitada para nuestra época, ahora se tiene que apuntar a debilitar el orden económico-social porque es desde el orden económico-social donde se montan y reproducen las creencias.

La *sección dos* es bastante clara, resulta una arbitrariedad de los aparatos eclesiásticos pretender que la religiosidad en su fase de sentimiento y luego concepto solamente puede concebirse y canalizarse en marcos de los diversos aparatos eclesiásticos. Si bien es cierto que los aparatos eclesiásticos dotan a sus creyentes de las ideas y estimaciones respecto al Dios cristiano para expresarlo en la vida cotidiana, es un hecho que esta forma de manifestación resulta abstracta en la medida que en la practica es una minoría infíma quien efectivamente la sigue consecuentemente..

El sentimiento religioso, que es un sentimiento superior (después veremos las reflexiones de JCML en *Defensa del marxismo*) y ennoblecedor en la medida que adecua la personalidad de los individuos conforme a los valores que dimanen de esta creencia; y que el individuo la encarna y materializa en acciones y conducta cuando la relaciona el individuo, reitero, con alguna actividad o un conjunto de actividades. Esta relación va modelando críticamente el conjunto de creencias y estimaciones que poco o nada tendrían que ver con Dios.

El sentimiento religioso o simplemente religiosidad es una fuerza que tonifica al cuerpo y fortalece la voluntad, enriquece la fuerza y tenacidad cuando se trata de las ideas e ideales morales; y, ciertamente, esta religiosidad, esta fuerza tonificadora del cuerpo, retorna de las ideas e ideales morales enriqueciendo los varios aspectos del cuerpo, tonificándolo y dándole mayor concentración en perseguir los objetivos, produciéndose un canal bastante fluido de interrelación y mutua potenciación.

Y ¿dónde estriba la superioridad de este sentimiento religioso?. Estriba en dotarnos de la .capacidad de hacernos más nobles y generosos respecto a nosotros mismos y los demás, liberándonos del sentimiento de culpa y pecado. Y en este proceso de elevamiento, cuya fuerza central provendrá y proviene del indeclinable espíritu, la enorme fuerza de reserva que procede las clases trabajadoras, esclarecidas de su papel social y moral, actúan y actuarán como la fuente permanente para los grandes logros sociales. Pero encima de ambas cosas o gracias a ambas cosas aprendera a hacerlo sea como clase o individuo sin vanas esperanzas en otra vida. Será aquí en la tierra o no será.

Quizá sea pertinente mencionar aquí a F Nietzsche quien decía que el ser humano tiene derecho a la plena autonomía y no vivir orientado a practicar el bien y satisfacer una relación con un conjunto de ideas que justificarían el dicho bien. (y los que no se encuadren allí serían posiblemente la encarnación del mal). La creencia religiosa así como engendra responsabilidad sectaria engendra igualmente irresponsabilidad sectaria.

La *sección III* es igualmente mucho más rico en sugerencias, en efecto el liberalismo peruano nunca fue ni es antiiglesia, al contrario siempre buscó mantener alianza con ella. Hasta hoy que el Estado maneja un concordato secreto con el Vaticano.

Sobre la denuncia anticlerical del movimiento anarquista parece claro que, en efecto, no basta tal denunciar, y se hace necesario poner de manifiesto cuál es la base, la base material, que subyace tras de estas religiones.

### **La posición de JCML en *Defensa del marxismo*.-**

La posición de JCML en este libro es mucho más explícita y tiene varios matices en absoluto incompatibles. Veamos uno bastante interesante:

<<El materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, sólo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista>> (Defensa del marxismo, p. 60). Y más adelante afirma que es completamente falso <<suponer que una concepción materialista del universo no sea apta para producir grandes valores espirituales. Los prejuicios teológicos...inducen a anexar a una filosofía materialista una vida más o menos cerril>> (Idem, p. 103)

El contexto polémico en esta obra es sin duda la interpretación lassellana del socialismo en la versión de la II Internacional y su burocracia sindical quien habían terminado por asumir la filosofía evolucionista y racionalista. Para este lassallismo el materialismo entendido en el horizonte del evolucionismo vulgar había terminado por convertirse filosóficamente en una tremenda deformación.

Y obsérvese el sensible desplazamiento del sentido para referirse al contexto entre los *7 ensayos* y *Defensa del marxismo*. Es bastante claro que JCML está fuertemente preocupado con el significado de la fe revolucionaria, con el contenido y la fuerza que anima a la clases subalternas para la ejecución de la tarea histórica de construcción del socialismo.

¿Cuáles son las lecciones que podemos sacar de este texto?. Las lecciones que podemos sacar son las siguientes.

- 1) JCML tiene claro el carácter heroico del socialismo, aquí religión es asociado con temple y concentración de la voluntad de los hombres tras un gran ideal social que exigía una actitud moral. El ideal moral va junto con la concepción materialista, ontológica, del mundo y la vida,
- 2) la pasión revolucionaria no está exenta de conocimiento,

- 3) la pasión revolucionaria puede llenar la vida cotidiana de las masas y clases si concentradas en el objetivo social e histórico,
- 4) una filosofía materialista puede crear una filosofía apta para grandes realizaciones y aspiraciones espirituales de masas..

La posición de defensa del marxismo entre 1930 y el 2003?.-

En todos estos años ha quedado perfectamente claro que hay que distinguir entre ideales morales y concepciones ontológicas filosóficas y prácticas individuales.

Los ideales morales son válidos para todo tipo de personas: creyentes y no creyentes, y no se precisa una filosofía específica para tener un ideal moral. La segunda cuestión está en que una concepción materialista es una concepción ontológica del mundo y de la vida y que no necesariamente hay concordancia entre lo que se dice y hace pero eso no destruye una teoría. Y que ontológicamente el materialismo puede engendrar una ética superior, una ascesis y una fe tan fuertemente motivadora como cualquier creencia clerical religiosa.

Por lo antes dicho la pasión nace de un proceso de conocimiento que eleva la *imaginación a la posibilidad de imaginar nuevas posibilidades sociales* a estos que luchan en la vida cotidiana. Así se hace necesario modificar el criterio racionalista de concebir la relación razón-pasión, y dejar de considerar a la pasión como un aspecto inferior, negativo o destructivo. Y esta posición revalorando la pasión es novedosa en JCML para su época. Y lo sigue siendo para la actualidad.

### **Reflexiones adicionales sobre este punto.-**

Todo parece mostrar al final de cuentas que el sentido compone se mueve por algo que llamaremos provisionalmente una autoconciencia del mundo y de la vida propia del sentido común o espontaneidad.

Esta *estructura del sentido común o autoconciencia espontánea* parece estar dominada por una serie de consideraciones, reproduce lo que intelectualmente se suele manejar en un plano de conciencia teórica crítica, pero a diferencia de esta conciencia teórica donde parece quedar todo asentado en lo racional o abstracto, en esta autoconciencia espontánea todo queda asentado en una *precaria conceptualización* que es producto de esa conceptualización.

Se apoya, toma, se nutre, construye su subjetividad, grande y cotidianamente en las ideas fragmentarias del entorno, es decir de las relaciones sociales cotidianas. Y son además de orientadores, modeladores estimativos espontáneos o pre-valorativos, porque su aceptación se funda en una convicción nacida de esta fuente aparentemente no-crítica (no valorativos, que serían crítico racionalmente elaborados).

¿Tienen entonces algún grado de carácter crítico?. La respuesta es afirmativa, aunque esta capacidad sea limitada, y sujeta a una serie de interferencias, es claro que les permite distinguir en algún grado y jerarquizar sus acciones, sus diferentes niveles de acciones cotidianas, y orientarse. Es una autoconciencia que en gran medida se

nuevo dominado por lo que llamaremos lo utilitario y la razón particular. Pero no siempre es solamente esto.

Posee una enorme capacidad de instrumentalizar las ideas, criterios, valores, y actuar como un potente mediador para mimetizar lo antiguo en lo nuevo. Si se pone en ejemplo quedaría sí: es como un gigantesco campo de fuerza que aparentemente no se ve, sin embargo actúa, sin embargo es un mediador para cualquier evento que actúe junto a él o respecto a él.

Es como un concepto que cae en un campo de fuerza y no llega directamente a lo que quiere expresar o manifestar sino que al ser mediada por el *campo de fuerza estimativo actuante*, termina extrapolado reapareciendo bajo otra forma o contenido *pero en otro ámbito y reforzando otros ámbitos o aspectos negativos de ese campo de fuerza*, alimentando a ese campo de fuerza que se supone tendría que ser lo superado.

### **Algunas observaciones finales.-**

Nosotros estimamos que la posición de JCML es correcta cuando estima que no se tiene que reducir la lucha contra la iglesia a una lucha política anticlerical, sino además a develar la naturaleza clasista de la misma.

Pero hay otro aspecto más, que el reconocimiento de que la base material supone el terreno para la aparición de ciertas ideas y creencias, aún siendo correcto, también obliga a comenzar a trabajar el concepto de ateísmo, ir revelando sus fuentes sociales y clasistas. Al menos en su aspecto intelectual

Pero se sigue más claro aún que se hace imperativo trabajar con más fuerza el ateísmo de la indiferencia para modelar un ateísmo práctico positivo

Finalmente, resulta correcta la distinción que hace de religión como aparatos eclesiásticos respecto a la religiosidad popular, esta observación se tiene que manejar y estimular

### **Ensayo 3:**

#### **J. C Mariátegui La Chira: 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana y el problema del panteísmo.**

José Carlos Mariátegui La Chira tiene claramente distinguido el lugar de las religiones confesionales y el lugar del sentimiento religioso. Se recusa completamente a las sectas cristiano institucionales que han pretendido canalizar de manera absoluta el sentimiento religioso por lo institucional-religioso, deviniendo esa repugnante y multilateral dolencia llamada cristianismo, pozo insondable de cacosmia que infecta occidente. Nadie recusa lo segundo, es más, es completamente posible mantenerse religioso y místico siendo plenamente materialista. Es posible tener un sentimiento panteísta y sagrado de la relación con el mundo y el ser humano. Desacralización, ateísmo e indiferencia no son necesariamente malos y mantener el sentimiento de lo sagrado persiste incluso en el consumismo occidental pero disuelto en la obtención de

cosas (Miguel Polo Santillán: “Desacralización, ateísmo e indiferencia”, en *Filosofía de la religión*, Manuel Paz y Miño (Ed), No. 5, Ediciones RPPA, Lima, s/f, p. 38-39).

La nota 3 de la página 165 polemiza Mariátegui a Antero Peralta, dice Mariátegui lo siguiente:

“Antero Peralta insurge en un artículo publicado en el No. 15 de *Amauta* contra la idea, corrientemente admitida, de que el indio es panteísta. Peralta parte de la constatación de que el panteísmo del indio no es asimilable a ninguno de los sistemas panteístas conocidos por la historia de la filosofía. Habría que observar a Peralta, cuyo aporte a la investigación de los elementos y características de la religiosidad del indio confirman su aptitud y vocación de estudioso, que su limitación previa del empleo de la palabra “panteísmo” peca de arbitrario. Por mi parte, creo que queda claramente expresado que atribuyo al indio del Tawantinsuyo *sentimiento* panteísta y no una *filosofía* panteísta” (p. 165).

En esta cita Peralta recusa que el panteísmo quechua sea elevado al rango de filosofía y compararlo con los sistemas de occidente. Pero Mariátegui La Chira deja claramente estipulado que el él habla de sentimiento panteísta, no de filosofía panteísta. Se concibe absolutamente todo en un ánimo, en un sentimiento, en una actitud, panteísta. Posteriormente Estermann (véase la sección correspondiente llamará a esto “panzoísmo”, el cosmos concebido como vivo). No se trata sin embargo del “cosmos” se trata del todo lo materialmente existente. Incluso lo espiritual se concibe en este horizonte.

En la nota 38 de esta obra *7 Ensayos*, página 337-338 estima el autor lo siguiente:

López Albújar se acerca agudo al alma del quechua y estima JCMLCh ---asumiendo a LA-- que para el quechua la vida no es ni mal ni bien, simplemente es una realidad triste y la toma como es (p. 337). Y al referirse al juicio que emite M. de Unamuno, asume a este autor quien encuentra que el indio siente también experiencia y desdén. Y dice el autor de *7 Ensayos*: “Pero el historiador y el sociólogo pueden percibir otras cosas que el filósofo y el literato tal vez desdeñan. ¿No es este escepticismo, en parte; un rasgo de la psicología asiática?. El chino, como el indio, es materialista y escéptico. Y, como en el Tawantinsuyo, en la China, la religión es un código de moral práctica más que una concepción metafísica” (p. 338).

Aquí Mariátegui asume el panteísmo en un horizonte materialista, al cual le une la idea de escepticismo. Es decir, es escéptica frente a toda metafísica. Entiende su relación con todo lo existente como una actitud no antagónica con lo existente materialmente, es decir su actitud ontológica ante lo existente como naturaleza, aunque no necesariamente óptica, es centralmente no antagónica, es de coexistencia y complemento.

El contenido que rodea esta relación ontológica y que se expresa en la actitud ante la naturaleza, es decir lo existente materialmente incluso lo espiritual, es, reitero, un contenido religioso, íntimo, sagrado, amoroso. Su manifestación práctica solamente puede ser un código que lo exprese moralmente. Religiosamente no hay tal indio bruto, que por extensión se aplica ahora a las clases populares, hay un individuo de un sentimiento extremadamente sensible, brutalmente aplastado por la conquista y su feroz

intelectualismo y de fuertes negaciones como cultura y complejos que tuvo que asumir en su largo camino de sobrevivencia, mimetizándose.

Y forma parte de la modernidad que ese sentimiento panteísta, que este sentimiento religioso, sagrado, de lo materialmente existente, incluso lo sagrado, sea reconocido, aceptado y valorado como legítimo, pleno. Y, ciertamente, aflore teórica, afectiva y prácticamente, en toda su belleza. Es este sentido pleno del panteísmo lo que se ha de respetar cuando se distingue la separación de iglesia y estado y se materialice la libertad religiosa como derecho a creer como creer.

Nuestra actitud materialista, concebida en un horizonte ontológico materialista ha de tener mucho cuidado en apreciar y respetar este aspecto central de lo sagrado de la cultura quechua como tal, y de su expresión migrante.

Y dice poco después:

“La Conquista ha convertido formalmente al indio al catolicismo. Pero, en realidad, el indio no ha renegado sus viejos mitos. Su sentimiento místico ha variado. Su *animismo* subsiste. El indio sigue sin entender la metafísica católica. Su filosofía panteísta y materialista ha desposado, sin amor, al catecismo. Mas no ha renunciado a su propia concepción de la vida que no interroga a la Razón sino a la Naturaleza” (p. 338).

Subsiste su animismo, subsiste su modo animista de relacionarse con el mundo, de relacionarse con toda forma material existente, incluso con la espiritual concebida también materialmente. Englobado en el concepto de naturaleza. Y tenemos que panteísmo lo entiende en este horizonte no filosóficamente estructurado como podría ser un sistema filosófico o una concepción filosófica.

#### **Ensayo 4: Churata y el Boletín Titikaka: visión de la religión.**

Un autor nacional que trabaja fuera de nuestro país pero que ha vivenciado el mundo quechua desde su infancia nos da su idea de las cosas desde su experiencia de investigador maduro. Se trata del libro de U. J. Cevallos Aguilar: *Indigenismo y nación. Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka 1926-1930*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú, Lima, julio del 2002, él hace una estimación global de

este experimento intelectual y su modo de ver lo religioso que sintetiza en lo siguiente.

“La particularidad de la cosmovisión indígena, según Churata, consistía en que en ella no existe la separación entre el hombre y las cosas o una jerarquía de valor entre los elementos que constituyen la realidad material. Los componentes espirituales tampoco eran considerados superiores a los materiales. No había una distinción marcada entre la vida y la muerte ni entre lo profano y lo sagrado. En la cosmovisión indígena el hombre y su pensamiento, los animales y aun los objetos más ínfimos son / necesarios e importantes para interactuar en un constante proceso circular de cambio que se lleva a cabo en un espacio sagrado llamado Pachamama o “madre tierra”. Esta cosmovisión hacia que el indígena respetase a los animales y objetos, y reverenciase y temiese a la Pachamama. Asimismo la cosmovisión indígena estructuraba un conjunto de creencias que hacía actuar a los indígenas de determinada manera” pp. 99-100).

En la Nota 18 de la página 101 del mismo texto observa lo siguiente:

Por la influencia del catolicismo “el indio ya no supo llamar sus cosas con palabras vernáculos, pero siempre las concibió con ánimo panteísta (Cuarta B. T. XXV: 4)”.

Obsérvese aquí la expresión ánimo panteísta, es decir espíritu panteísta que es sentimiento y práctica, y su práctica por cierto es un código moral de coexistencia social colectivista.

¿Es posible se pueda incorporar a este sentimiento panteísta, de fuertes relaciones humanas basadas en la lealtad del parentesco, que origina cierta forma de clientelaje en la modalidad de lealtad en las zonas urbanas, puede ser, repito, modificado, se le puede incorporar el elemento de lo moderno, es decir el elemento del trabajo, esto es la lealtad nacida del trabajo y no del parentesco?. ¿Y no formará parte de este problema la manera apropiada de abordarlo teórica y políticamente para superar el problema de una política socialista que sea externamente socialista y que sin embargo repita estas forma premoderna?. ¿No será necesario abordar este problema para enfrentar el pragmatismo que pretende superar esta mentalidad premoderna a través del individualismo moderno basado únicamente en la relación económica, o, por el contrario será la incompreensión de este sutil aspecto de lo premoderno lo que derrotará al subjetivismo pragmatista?.

La lucha entre la subjetividad socialista y la subjetividad burguesa no ha cesado. Por el contrario se renueva. Los liberales dicen: vencer a lo premoderno es cosa de más capitalismo, pero ciertamente su capitalismo será en el orden práctico un capitalismo bastante problemático, deformado, por su incapacidad para plantearse el problema teórico. Y eso no favorecerá el desenvolvimiento de su propio capitalismo. En todo caso es un problema teórico y práctico abierto: ¿Quién vencerá a quién, ellos a nosotros o nosotros a ellos?, ¿Comprendió Sendero Luminoso este aspecto del problema o fue este aspecto del problema el que lo derrotó?.

## **II Parte**

### **Ensayo 1:**

#### **Octavio Obando Moran: ¿Ha vencido el hombre a Dios?**

**(Revista Yachay, No. 2, Lima, 1996, )**

Este es uno de los problemas interesantes de la época actual; la razón es sencilla: la época contemporánea vive un profundo desencanto. Desencanto del liberalismo, del pseudosocialismo, del cristianismo. El hombre actual es un ser desencantado.

Pero los períodos de desencanto son breves en comparación a aquellos en que el ser humano se deja impactar por alguna ilusión.

Hay varias razones para pensar que Dios no ha vencido al hombre, pero que el hombre tampoco lo ha vencido. Es una guerra de guerrillas en la que el hombre estratégicamente parece tener las de ganar en la afirmación total y radical de su autonomía. Procuremos desenvolver estas razones.

Religión y actitud moderna.-

La actitud moderna ha sido políticamente muy clara: la emergente burguesía europea necesitaba disputarle el monopolio político a la iglesia católica. Para esto inventó un Dios personal. Es decir, que el hombre para comunicarse con Dios no necesita de ningún intermediario. Si la iglesia católica tenía el monopolio de esta intermediación, entonces, políticamente, era a ella a quien se estaba golpeando y a nadie más.

Cuando las facciones clerical católica y protestante comenzaron a guerrear, tras ello se escondían intereses concretos, la concepción y poder feudal encarnado en el catolicismo versus la concepción y poder de la burguesía encarnada en el protestantismo. La imposición del principio de la tolerancia religiosa en realidad constituía una victoria protestante y liberal.

Pero practicar este principio no implicaba pasar por alto que, si políticamente se usaba el púlpito para agitar a la gente, entonces el estado se reservaba el derecho de actuar y reprimir al agitador que incitase a la sedición; oficialmente se asumió que el asunto religioso no debía afectar los asuntos del Estado: el Estado se declaraba formalmente neutral. Bajo esta regla el Estado controlado por la burguesía se libraba de la presencia católica, pero sería ingenuo suponer que no protegía a los protestantes; lo hacía desde el momento que se declaraba neutral.

Esta posición neutralista, en la práctica golpeaba a la iglesia católica. Después de todo eran católicos los que habían gozado del favor del Estado feudal, en la etapa en que los asuntos de la Iglesia se confundían con los políticos.

Que esta posición neutralista era una hipocresía, es fácil de demostrar. Cuando los liberales tomaron el poder en Inglaterra por obra política y militar de O. Cronwell se permitió la confiscación de tierras y propiedades de aquellos comprometidos con el bando católico; de las que el honorable y muy creyente señor O. Cronwell salió bien forrado. Tal hecho no supuso, ciertamente, delicadeza con el bando perdedor.

Así que en esta película de guerras religiosas entre facciones, que escondían netos intereses políticos y de las facciones religiosas contra los que, bajo manto religioso, apuntaban a intereses políticos divergentes a los que estaban en conflicto no peleaban buenos contra malos. Ambos, católicos y protestantes, eran negativos.

Otro ángulo del problema radica en la perspectiva científica presente en este cambio político. La emergente burguesía hacía de la naturaleza objeto central de su preocupación, en oposición, como era de esperar, a los objetivos clerical-católicos. Para el científico se reforzó la famosa doble verdad. Una cosa es la verdad divina y otra la verdad científica.

La actitud de la iglesia en los inicios de la ciencia moderna no fue tan represiva como cuando esta ciencia comenzó a cobrar fuerza; y, sobre todo, cuando de sus datos comenzaron a sacarse consecuencias que afectaban, de forma integral, el sistema general de creencias que sostenía la ontología general del ser fundado en la física medieval, y se derivaron los cuestionamientos hacia el ángulo político. La ciencia implicó un cuestionamiento bifronte: ontológico y político.

Y esta actitud represiva no fue sólo de los cristianos-católicos, en ellos se nota más porque estuvieron en la mira de la tormenta política de la época. Como que eran los protagonistas. Pero los clerical-protestantes no fueron mejores. Su actitud también fue represiva. Aunque en estos se notase menos.

La actitud de los científicos, también fue problemática; la más de las veces tuvieron que mimetizarse o utilizar un lenguaje escondido para evitar las represalias, o declararse fervorosos creyentes, o salir del país para imprimir clandestinamente sus trabajos. En suma, les fue muy difícil hablar con tranquilidad de sus investigaciones y logros.

Otro mecanismo de separación de la feligresía católica con el aparato eclesiástico-católico fue el que se manejó en las esferas protestantes en materia de fe. La fe católica exigía obras para que se plasmase en hechos esta. El aparato eclesiástico-católico era usualmente un gran beneficiado de ello. La fe protestante reducía el problema a una relación de feligrés protestante con Dios basado en la sola fe. Excluía el elemento de las obras. Este aspecto significaba también un rudo golpe al aparato eclesiástico-católico.

En síntesis, la emergente burguesía postuló que la religiosidad popular no tenía que estar unívocamente relacionada con el aparato eclesiástico-católico. Se podía creer en Dios prescindiendo del aparato católico. Y para el científico, proclamó la doble verdad. Podía creer en Dios pero la esfera de la creencia en Dios no intervenía en su trabajo científico. Eran esferas distintas. Finalmente, estableció que podía haber fe sin obras.

### **La religiosidad popular.-**

Este problema es interesante. Según el razonamiento cristiano-católico la existencia de la religiosidad popular prueba la existencia de Dios.

El concepto de religiosidad popular, o mejor, de religiosidad, remite necesariamente a un sentimiento religioso. El problema que se suscita sin embargo es este ¿el sentimiento religioso tiene un contexto únicamente relacionado con Dios?. Me parece que no. Se comete un error de unilateralidad.

El sentimiento religioso no es privativo de la relación con Dios. Existe desde el momento en que el sujeto es capaz de afirmar cotidianamente de forma delicada, fresca y alegre su relación con un ideal moral. Para decirlo de otra manera, desde el momento que vivencia un ideal moral. La religiosidad puede ser canalizada en un sentido religioso-confesional relacionado con Dios y vivir conforme a las exigencias de la divinidad definido por la iglesia correspondiente. Pero la religiosidad es un concepto más amplio, engloba toda relación con un ideal moral y/o vivencial entre los cuales Dios es uno más. No el único, ni el mejor o superior.

El sentimiento de solidaridad que nos inspira el prójimo, por cualquier razón, es un sentimiento religioso si se vivencia correctamente. Por este sentimiento de solidaridad se puede vivenciar de distintas maneras. Que este sentimiento esté contenido en la interpretación cristiana, sea cual fuera la iglesia confesional, bajo la forma general de "amor al prójimo", es una interpretación legítima, pero no es la única. Pero resulta, si, erróneo, pretender que la forma cristiana de interpretación sea la única legítima. Y que sea superior porque se habla de Dios para ello. Igual cosa podría decirse de otros sentimientos que forman parte de la religiosidad laica, no-clerical, del ser humano.

La religiosidad popular que vivencian las personas sencillas se mueve con pureza de sentimiento, pero está asociado únicamente a Dios, aunque podría no estarlo y ser, igualmente, una religiosidad legítima.

Y de aquí procede el otro ángulo del mismo problema. Así como existe una religiosidad popular que suponemos invívito en la gente sencilla porque lo asociamos a Dios, podría pensarse en la irreligiosidad de esa misma gente, también presente en ellas. En efecto, la irreligiosidad presente en la gente sencilla significa, simplemente, que su religiosidad no se vincula exclusivamente con la idea de Dios. Son irreligiosos para los clerical-creyentes, o para aquellos que han canalizado su religiosidad por alguna forma clerical de interpretación. Pero desde nuestra posición, son irreligiosos del tipo clerical-creyente, pero no los inválida para tener una religiosidad ligada a alguna moral no relacionada con Dios. Y ser igualmente legítima.

En síntesis, Dios no es privativo de las iglesias confesionales. Y, en segundo término, el sentimiento religioso no está únicamente relacionado con Dios, sea cual sea el tipo confesional, lo está en general con cualquier ideal moral, entre las cuales Dios es uno más.

### **El mundo moderno y el primer embate: anticlericalismo.-**

La actitud de la emergente burguesía con respecto a la religión desde el lejano siglo XVII a la actualidad ha pasado por diversos momentos.

El primer momento radica en la enorme influencia de la posición de la burguesía emergente en amplias capas sociales e intelectuales de la sociedad inglesa, y europea. Expresado en una discreta indiferencia a la cuestión religiosa, o, por lo menos, desplazándola al orden privado. Sin embargo esto no niega el que junto a esta influencia estuviese presente también la católica.

Un segundo momento, más complejo, ocurre cuando la burguesía afincada en el poder necesita adiestrar a la fuerza de trabajo productiva, para aumentar su capacidad y elevar su productividad. Esto genera que otro fuerte y organizado sector social se vaya familiarizando con la ciencia y la técnica, y en particular, con las formas de pensar objetivas.

El conocimiento, en particular el objetivamente fundado, el científico, durante un largo período de la historia de occidente, jugó importante función destructora, mejor sería decir socavadora, de la idea de Dios en el ámbito de las fuerzas laborales y del proletariado.

Un tercer momento se da cuando la idea de Dios se debilita severamente. El proletariado, como clase, entra en la arena histórica. En general, el socialismo premarxista, si bien políticamente utópico en el orden moral era filantrópico. Y, respecto a Dios, su posición era pre-atea --es decir pre-atea porque no había una conciencia filosófica que fundamentase un ateísmo doctrinal-- por lo doctrinal y atea práctica por lo vivencial.

Un cuarto momento corresponde al enfoque de la religión desde el marxismo. El marxismo refleja la madurez del proletariado europeo. Y es archisabido que a su filosofía materialista dialéctica, le es fundamental el ateísmo doctrinal. En el siglo XX este ateísmo se expande a otras clases a través del programa político marxista, aunque es una condición secundaria respecto a ese programa. Su momento más alto es cuando el ateísmo se impone a nivel de Estado.

Pero hay aquí un ángulo sobre el cual llamar la atención. El marxismo es una síntesis que se lleva a cabo en el seno de la clase obrera, que favorece estos intereses. Abierta y radicalmente aboga por el derrocamiento por vía revolucionaria del Estado burgués. Esto significa que, en sentido estricto, el proletariado asuma una posición no pre-atea sino abiertamente atea. Política y moralmente es antiliberal y, por el enfoque relativo a Dios, ateo por la filosofía materialista.

El orden demoliberal cumplió su tarea histórica de quitar de en medio el poder de la feudalidad, material y espiritualmente, respecto a Dios se quedó en la indiferencia religiosa reduciendo la cuestión a lo privado. Pero una vez que su enemigo político el proletariado aparece para disputar el poder, por necesidad política cambia de actitud respecto a la religión. Así como antes era su enemiga, se une a ella para combatir al socialismo marxista revolucionario. Uno ataca el ateísmo y el otro la política del socialismo. La religión es antimarxista por antimaterialista. Los liberales son creyentes por antimarxistas en política.

### **El mundo contemporáneo y el segundo embate: ateísmo.-**

Las ideas religiosas fueron fuertes mientras tuvieron el poder del Estado, pudieron con ello teñir las relaciones sociales de religión. Los liberales comprendieron esto y lo enfrentaron. El mundo contemporáneo es la extensión del mundo moderno al presente. El orden contemporáneo es y sigue siendo el orden demoliberal ya no en su fase heroica y revolucionaria, pero si en su fase de bombero, cuando teme hasta de su sombra.

Veremos al mundo contemporáneo desde varios ángulos: el desarrollo de la ciencia natural; el desarrollo de la ciencia social; de las perspectivas de la filosofía de carácter objetivo y no objetivo; de la educación de las amplias capas sociales; de lo político.

Desde el ángulo de la ciencia natural se asume lo que se denomina un materialismo metodológico aunque no necesariamente ontológico. La ciencia natural en materia ontológica se declara agnóstica. Aunque hay una minoría que asume científica y ontológicamente el materialismo filosófico en la variedad naturalista y dialéctica, Y otra minoría que saca conclusiones idealistas religiosas de las evidencias científicas en el orden ontológico.

En esta posición de científicos que sacan conclusiones ontológicas idealistas-religiosas de los datos de la ciencia natural, hay que distinguir la posición protestante-evangélica y católica.

Tienen en común ambas posturas en que se oponen terminantemente a que los científicos y filósofos materialistas saquen conclusiones materialistas de datos de la ciencia. El argumento es que no "tienen derecho" a ofender la dignidad de Dios. Pero es el caso que ellos si pueden hacerlo en nombre de la "salvación del hombre". La pregunta razonable es: ¿y quién les da a ellos el derecho de prohibir?. La doble vara para medir, más parece cosa del hombre que de dioses.

Pero hay una diferencia entre las posturas protestantes-evangélicas y la católica.

En términos generales los protestantes-evangélicos son biblistas. Asumen literalmente La Biblia. Mientras que los católicos son pragmáticos, dicen simplemente que los científicos tienen un límite, y ese límite es Dios. Si La Biblia es adaptable se le da la interpretación correspondiente. Y si hacerlo genera problemas entonces se matiza apropiadamente. Los protestantes-evangélicos hacen jurar a los científicos que respetarán las escrituras para pertenecer a sus sociedades religiosas. Los católicos no llegan a tanto, pero tienen dos maneras de hacerlo discretamente: 1) sintiendo "pena moral" por los científicos, 2) teniendo su propia academia de ciencias en El Vaticano con fines de interpretar y concluir de los datos de la ciencia cosas que no afecten la existencia y dignidad de Dios. Tarea que no hacen los teólogos sino los científicos, en colaboración estrecha con los teólogos. Lo que confirma la doble vara para medir.

En síntesis, las confesiones religiosas le dicen a los científicos y la ciencia: no más allá. Y la ciencia y los científicos, como es natural y correcto, no les hacen caso. Desde la ciencia natural, se pueden inferir conclusiones no favorables a la existencia de Dios y sí a su inexistencia. La ciencia natural camina a la expulsión definitiva de Dios y la religión.

En el orden de la ciencia social, las interpretaciones que abogan por la divinidad se puede decir que son completamente nulas. La filosofía de la historia ha pasado de interpretaciones ontológicas idealistas-religiosas a interpretaciones ontológicas empíricas, hasta concluir en las ontológicas de base materialista. Y, desde el punto de vista historiográfico, la variable Dios ni se conoce. En sentido estricto, Dios y la religión han sido expulsados de la ciencia social.

Algunos afirman que Dios por sus misteriosos caminos permite que el hombre se independice de él, y, además, se vuelva contra él. Pero no hay misterio alguno. Así como somos capaces de usar las leyes de la naturaleza para nuestros fines constructivos/destructivos, igualmente las leyes de la historia y la sociedad las usamos para nuestros fines constructivos/destructivos. No hay dioses, hay regularidades. Y es cosa estrictamente humana.

Y esta posición trae aparejada una cuestión moral, y es que como especie no necesitamos arrastrarnos ante nuestros temores humanos y divinos. La posibilidad de conocer las regularidades nos libera de esos temores, aún cuando como individuos podamos sentir que ellos pueden ser más fuertes. En este ámbito las morales laicas contemporáneas de diversa índole prescinden de dioses.

En el orden de las filosofías objetivas diremos esto Ontológicamente se puede afirmar que el neotomismo es en occidente la única filosofía masiva y seria que aboga por dioses. El neopositivismo y positivismo se declaran agnósticos o negadores, aunque hay posturas individuales favorables. Su culto a los hechos, pese a su filosofía, se contradice con los datos de la ciencia y colisiona con el materialismo metodológico. Sin embargo, pese a esto, ontológicamente los ubico más en el campo materialista, pues parten de un ser dado, no creado. Del marxismo ni que decir. Aclaro que este enfoque es ontológico, de ninguna manera gnoseologizante (el dogma de la gnoseología es querer reducir la filosofía a teoría del conocimiento).

En el orden de la educación de masas es clara la secularización del pensamiento. Generación tras generación se incorporan a los centros de formación y aprenden allí otro enfoque de las cosas, un enfoque más objetivo del mundo natural, social y conceptual, inevitablemente ligado a un criterio general transformador. Este proceso masivo pero conciente comienza recién en este siglo XX.

Se une este aspecto el de la poderosa socialización de la información. Información objetiva de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Lo religioso se torna un hecho más. O, en su defecto, se comercializa. Pierde con ello la religión uno de sus elementos más sustanciales, el elemento de misterio. Y se dispersan en múltiples quimeras. Pierde, asimismo, la forma feudal de cómo el ser humano interioriza y reflexiona sobre sí mismo. es decir, una interiorización en que el individuo se asume o se inserta en lo social de manera no-antagónica externamente, porque la religión y la iglesia unían externamente lo que era una contradicción antagónica, propiedad privada, relación social, política y moral. Con el liberalismo esta relación aflora en su real naturaleza. Este es el ámbito en que occidente liberal ha golpeado despiadadamente a los creyentes, a los aparatos religiosos.

Lamentablemente los liberales no supieron generar y autoasumirse desde su orden un nuevo orden moral colectivo más centrado. Cuando la economía de libre competencia genera el monopolio una superestructura imperialista, crea en el individuo un correlato moral que se asume diferente a lo social y contra lo social. Produce así las formas del individualismo liberal en sus dos momentos históricos: la una creativa, la otra degenerada. A estas formas degeneradas, herencia de la sobrevalorización del individuo por parte del orden demoliberal, es a lo que llaman "materialismo" "hedonismo" y otras cosas más. Y este "materialismo" moral degenerado es moral pragmática, vulgar, monetarizada.

El orden demoliberal propicia así una monetarización de las relaciones humanas, de las relaciones sociales en sus dos fases históricas. Y el culto de lo que se puede obtener. No es negativo aspirar a vivir bien, es malo cuando a esa aspiración le acompaña la injusticia.

El Occidente contemporáneo y liberal ha perdido la brújula de forma total. No sólo vive de cabeza sino quiere hacernos creer que su podredumbre es buena, justa, positiva, humana. Y, lo que es peor, que ha sido así siempre, así es, así será. Su teleologismo dogmático es bastante estrecho. Además uno de los rasgos más típicos de la actual mentalidad liberal en la fase de los monopolios, la mentalidad consumista.

La mentalidad consumista -definiendo provisionalmente- es el lento proceso de cómo se entiende el ser humano en su relación con otro ser humano en la producción y a través de ella. La mentalidad consumista no es de ahora, viene desde la instauración y desarrollo del orden demoliberal y está estrechamente vinculada a la relación: libertad, propiedad, derecho natural; trilogía característica de las primeras formas de como los liberales se enfrentaban al aparato eclesiástico político de la Iglesia católica.

La libertad de los liberales era la libertad del individuo situado frente a la sociedad y, principalmente, frente a la propiedad. Era la libertad del individuo de obtener propiedad según su capacidad para hacerlo. Tal ideario era el de la emergente burguesía. Era el individuo frente a la sociedad, o, mejor, era el individuo enfrentando a la sociedad por el asunto de la propiedad. Era la libertad de la naciente burguesía.

Esta mentalidad basada en la posesión de propiedad privada de medios de producción engendró la mercantilización de las relaciones sociales. Las relaciones sociales se entendían como la capacidad de tener. Y quien no tenía, simplemente, no era nadie. Está aquí la raíz de suponer el dinero la máxima aspiración del ser humano. Es la moral y valoración descarnadamente mercantil. No hay más valor y moral correctas que tener dinero, es una forma de pensar, de actuar y sentir. Es una forma de pensar, un patrón de valoración y una moral. Así como Dios podía ser en la sociedad medieval el eje de todo lo cotidiano, en la sociedad liberal el eje de lo cotidiano es la propiedad privada e individual. Su expresión más elevada e ideal es el culto al dinero.

Cuando se ingresa a la era de los monopolios esta mercantilización de las relaciones sociales cobra todo su esplendor. Ya no hay pretexto para endiosar la propiedad privada y poner el lucro como un ideal justo, correcto, bueno y humano cuando no lo es. Ni siquiera puede ser considerado como un ideal moral positivo, (ni menos como una matriz valorativa).

Y esta loca y desesperada carrera por tener, por lucrar como sea, donde sea y a costa de quien sea, hunde al ser humano en una loca carrera individualista. El individualismo de la fase monopolista es una ideologización negativa del individuo; es el egoísmo del orden demoliberal que se cubre las espaldas. La consecuencia práctica es que en esa loca carrera vive volcado al mundo como cosa. No es solamente que el ser humano en el extrañamiento, que deja muy claramente estipulado K. Marx, cobre vida, este extrañamiento adquiere autonomía relativa. Tiene una dinámica propia, involutiva, sobre el mismo individuo. Perdido en ello se pierde a sí mismo cuando deja de vivenciar su mundo interior, cuando su mundo interior se deja dominar por la lógica del lucro. Es más o menos como el sujeto que queriendo alimentarse bien, desde su infancia, se alimentase sólo de lo rico en proteínas. Consecuencia práctica, enfermedad. El organismo para alimentarse requiere no sólo proteínas. También requiere otros alimentos, un alimento balanceado. El individuo enloquecido por lucrar sufre un desbalance lógico - espiritual. Enloquecido por lucrar mutila los otros ámbitos de su mundo valorativo. Le cambia el diseño valorativo, que potencia y actualiza en una actitud negativa ante lo social y el prójimo. Así se desarrolla, así vive, así muere. Es otra forma de patología de lo normal: adicción al yo, narcisoísmo. Es individualismo enfermizo.

De esta manera sedimenta el otro lado de la cara exitosa, junto al exitismo va la enfermedad que aplasta a la sociedad monopolista: el temor, la soledad, la angustia, el

aislamiento. Es la neurosis de nuestra época. Es su calvario, su cadena, su tortura, su condena, es, en suma, su infierno.

Y este problema espiritual y psicológico no es un problema filosófico, ni moral, ni religioso. Es un problema centralmente político. Es el orden político demoliberal quien desde el Estado potencia todos estos ámbitos, que subyacen tras la relación social política. El orden político demoliberal engendra sus propias relaciones sociales, edifica su propia superestructura espiritual, y políticamente las defiende. Y es esto lo que proyecta a la sociedad. Relaciones sociales y moral pútrida; consecuencia práctica, hombres putrefactos. Somos el producto, como esencia humana, de nuestras relaciones sociales, sostenidas políticamente por el Estado, estando mal éstas, el hombre también lo estará.

De allí que la posición de las iglesias confesionales sea declarativa. Según esta teoría cuando el corazón del hombre cambie, cambiará todo (efecto multiplicador de la bondad). Lo que significa que cuando el hombre deje de ser egoísta cambiará todo. Pero el egoísmo está potenciado por el Estado, protegido por el sistema político. Es un egoísmo político liberal. Ellos edifican el orden social, han modelado el estado a su imagen y semejanza y según necesidad. Es un egoísmo impuesto. De nada servirá el cambio del corazón del hombre si se olvida este hecho real. Coactivo. No es el individuo el que modela al Estado, es el Estado el que modela al individuo.

Otro elemento a tomar en cuenta es que ha existido la experiencia del socialismo (URSS: 1917-1955; China: 1949-1976). Es decir, Estados que proyectaban a todas las clases sociales el ateísmo. Globalmente este trabajo no ha sido vano, en estas sociedades hay, en general, escepticismo en todo lo relativo a Dios. Pero no olvidemos tampoco que hay fuertes bolsones de creyentes. Lo que significa que la experiencia de ateísmo en ellos ha supuesto, en la práctica, una anemización de la religión. No su desaparición.

En síntesis, el embate atea primero anticlerical por parte de la burguesía; ahora atea política y filosóficamente socialista, está en mejores condiciones de anemizar esta idea de la existencia de Dios.

### **El ateísmo práctico.-**

Definiremos provisionalmente el ateísmo práctico como aquello consistente en vivir la vida cotidiana sin tener a la divinidad como eje de ésta. Es vivir cotidianamente sin ningún tipo de exigencia valorativa cristiana, o, con una exigencia valorativa cristiana mediatizada.

El ateísmo práctico viene a ser la manera como concilian el cristianismo y el liberalismo en lo cotidiano. Las relaciones sociales de tipo liberal llenan todos los poros de la sociedad. Mientras que los valores cristianos se cultivan en el seno familiar. El problema es que llega un momento de choque entre uno y otro. Chocan las exigencias reales de las relaciones sociales liberales con las exigencias valorativas cristianas provenientes del hogar. El conflicto antagónico entre lo objetivo y subjetivo se resuelve mediatizando valorativa desigualmente, ritualizando y privatizando lo subjetivo.

Mediatización valorativa desigual, significa que se exige lo cristiano para ciertos ámbitos de lo personal y que adopta el ambiente, es decir, se exige más cristianidad en ciertos temas que socialmente se consideran muy sensibles, moral, familia, sexo, erotismo, hijos, etc; ritualización, cumplimiento de las formas; privatización, es decir,

horizonte reducido a lo privado - individual, lo privado-familiar, lo privado-amical, lo privado-grupo social, privado-clasista. Así, en el cristianismo del Perú si bien hay estas grandes corrientes: protestante - evangélico y católica, los problemas que menciono sugieren que hay tendencias y matices.

El cristianismo, en síntesis, está inficionado de liberalismo, fragmentado clasistamente y sin poder controlar ni remontar el liberalismo. La iglesia misma, con su permanente afán de "situarse" en el mundo, pierde su esencia pero al no hacerlo la perdería también, la razón es simple: no es la iglesia feudal la que subordina al mundo liberal, es el mundo liberal el que subordina a la iglesia feudal.

Finalmente se hace necesario investigar el nexo entre las relaciones sociales objetivas y el mundo subjetivo entendido como patrones y modelos de valoración. En otros términos, las relaciones sociales, en particular la política en relación con las matrices valorativas, costumbres, hábitos, etc, actuantes en lo cotidiano.

### **¿Debemos entronizar al hombre como un nuevo Dios?.-**

La respuesta es simple, de ninguna manera. El hombre que pertenece a la especie más arrogante de la naturaleza pretende ocupar el lugar de Dios. No es correcto. La idea que propongo es que no necesitamos de ningún Dios llámese hombre, Dios, economía, ciencia, etc. Basta que sepamos realizar nuestra individualidad en lo social, no al margen de él o contra él. No necesitamos el individualismo sea cual fuera su naturaleza, necesitamos un nuevo individuo. Así como es posible realizar el egoísmo desde el Estado, es posible realizar el antiegoísmo también desde el Estado. Después de todo el egoísmo es un producto cultural, no consustancial al ser humano.

En esta larga lucha contra el teísmo es claro que se le vence de a pocos. Históricamente se va enfrentando el problema según la dinámica de la lucha política. Es una batalla estratégica. Y la estrategia utilizada parece ser la de socavarla de a pocos, anemizarla, poco a poco ir arrancándole las garras.

Esta larga lucha contra el teísmo parece mostrar que se irá ampliando la base del ateísmo, sino bajo forma doctrinal, si, vivencial. Un neto y claro ateísmo práctico. Y esta es la segunda cuestión que se nota, el cada vez más amplio ateísmo práctico. Una cada vez más mayor indeferencia hacía lo religioso de tipo clerical.

Y, parece claro también, que, mientras mayor sea la capacidad de entrenamiento conceptual de los sectores productivos, será mayor la potencia para que el ateísmo se encuentre en sólidas posiciones.

Finalmente, el asunto del teísmo y cómo resolver este problema indica a todas luces que más que ser un problema estrictamente religioso, es más un problema centralmente político. En última instancia es el problema de qué tipo de orden político es el que lo potencia o no. Después de todo la politización de lo subjetivo, que está bajo control de determinadas relaciones sociales y de ella nutre su subjetividad el individuo, normativiza su existencia y se autorregula, no es abstracción.

### **Ensayo 2:**

## Josef Estermann

Esta sección es una apropiación de la estructura de problemas que propuesta por el autor Josef Estermann: en su texto *Filosofía andina* y que nosotros hemos procurado sintetizar en *Ocaso de una impostura*. Y que aquí usamos contrastada y matizada. Las secciones que apuntan a la constitución de una perspectiva netamente panteísta se justifican en varis niveles:

- 1) la sección ontológica,
- 2) la sección antropológica,
- 3) la sección ética,
- 4) La sección de teoría del conocimiento
- 5) secularización e historicidad de la ontología andina y su disolución en las formas ónticas contemporáneas de sello andino.

### Conclusiones

.....

#### 1) La sección ontológica

##### El es en tanto que es

1. Lo que es, el ser y el ente, es una concentración relacional de energías y fuerzas vitales existentes en general como contrarios complementarios. Nada existe fuera de esta condición. Lo ontológico es la racionalidad de la relacionalidad. Lo óntico es lo relacional aunque no tiene naturaleza necesaria

2. Lo particular es parte necesaria y complementaria que se integra junto con su otra parte a una entidad completa o complementada

3. El principio de complementariedad enfatiza la inclusión de los “opuestos” complementarios en un “ente” completo e integral.

4. Más allá de la relación contradictoria existe, precisamente, la relación complementaria

##### Lógica andina

1. El principio de relacionalidad significa que lo “concreto” es la “concreción” de la realidad a través de la relacionalidad integral, totalizadora. El ente es tal en tanto en cuanto interrelacionado. El ente aislado es no-ente.

2. Las relaciones lógicas, en sentido técnico, son más bien derivadas

3. La relacionalidad no es un aspecto exterior, posterior o casual o accidental.

4. El principio de la relacionalidad se puede formular de manera positiva o negativa:
5. No puede haber ente carente de relaciones, es decir entes absolutos
6. Pero tampoco existe ente particular existente en y por sí mismo
7. La proposición cartesiana del *cogito ergo sum* es absurda; ningún “ente” es principio de su propio ser.
8. La relacionalidad del todo tiene una serie de sub-principios o derivados
9. La correspondencia es el primer principio derivado de relaciones de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual afectivo
10. El principio de correspondencia se manifiesta en la filosofía andina a todo nivel y en todas las categorías es de validez universal
11. El principio de complementariedad es la <<especificación>> de los principios de relacionalidad y correspondencia . Significa coexistencia con su complemento específico.
12. La racionalidad andina es dialéctica, tanto por la estructura sub-terránea de concebir la realidad como por las indicaciones fenomenológicas
13. La dialéctica occidental y la andina son diferentes, primero no es lógica oculta de un principio universal que se realiza a través de los momentos dialécticos.
14. Segundo, los opuestos son momentos, son entes deficientes e incompletos en un proceso que tiene que llegar a la “complementación sintética
15. Esta síntesis no es *Aufhebung* sino experiencias parciales de la realidad, y tampoco resultan antagónicas en el sentido de irreconciliables: se requieren mutuamente no para elevarse a otro nivel sino para completarse en el mismo nivel
16. No es progresiva. La complementariedad no es el resultado de un proceso dialéctico, sino la expresión dialéctica de la relacionalidad

### **Cosmología**

1. La base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones
2. Pachasofía significa filosóficamente el “universo ordenado en categorías espacio-temporales
3. La pachasofía tiene ejes cardinales que se extienden espacialmente en oposiciones que lo son como polaridades complementarias. El otro eje es los masculino y femenino que se da arriba y abajo.

4. El principio de la reciprocidad impide que las relaciones entre los distintos estratos y elementos sean jerárquicos, existen correspondencias recíprocas entre entidades del mismo valor y peso

5. Desde un punto de vista general existirían las chakanas (puentes) en dirección horizontal (complementariedad) y en dirección vertical (correspondencia).

6. Estos últimos conectan o relacionan a Hanak pacha con Kay pacha,

7. Los horizontales tiende una relación entre izquierdo o femenino y derecha o masculino.

8. El punto central de cruce entre los puentes en un ámbito especial, primordial de relacionar

9. La cosmología defiende la ciclicidad epocal

10. La ecosofía andina hace manifiestos los principios “lógicos” de reciprocidad, complementariedad y correspondencia a nivel de *kay pacha*.

11. Estos principios y su observación son la garantía para la continuidad de la vida, en especial, y del orden cósmico, en general. No hay “re-presenta” a la naturaleza, sino hace las veces de co-creador para mantener y llegar a la concreción plena del orden cósmico

### **El tiempo.**

1. El tiempo es otra manifestación del pacha, es co-presente como el espacio, donde sus categorías temporales más importantes son el antes y el después tiempo

2. Tiene un orden cualitativo en la medida que se mide por la densidad del evento es decir el peso se determina por la importancia, y donde cada tiempo (época, momento, lapso) tiene su propósito específico.

3. Las ceremonias y ritos precisan de su tiempo para que surtan efecto, así el tiempo no puede ser presionado puesto que a largo plazo será pérdida

4. El tiempo es dis-continuo y cualitativamente heterogéneo. Los múltiples ciclos obedecen normalmente a los principios fundamentales de correspondencia y complementariedad

5. Y, por fin, la misma historia es una secuencia de ciclos o épocas que terminan y comienzan por una *pachakuti* (“vuelta de *pacha*”), un cataclismo cósmico en el que un cierto orden (*pacha*) vuelve o “regresa” (*kutiy*: “volver”, “regresar”) a un desorden cósmico, para originar un orden (*pacha*) distinto>>

6. La racionalidad cíclica, el futuro realmente está atrás, y el pasado adelante; pero también hay *viceversa*.

7. La historia es una repetición cíclica de un proceso orgánico correspondiente al orden cósmico y su direccionalidad
8. Los ciclos no son simples repeticiones o retornos (*kutiy*) de lo mismo, , en general es una nueva manera de ordenar el universo
9. No existe continuidad entre los ciclos o épocas, el tiempo es radicalmente discontinuo y procede a manera de “saltos” o “revoluciones” cósmicas (*pachakuti*).
10. La diferencia con el pensamiento dialéctico occidental radica en el rechazo de la progresividad inherente al proceso temporal-histórico

## 2) La sección antropológica

### Cosmos

1. Existe toda una topografía relacionada con pachasofía y el acceso a él es ritual y celebrativo: La correspondencia cósmica entre *hanak pacha* y *kay pacha* (realidad actual o regional) se “celebra” en forma simbólica de muy distintas maneras entre polos opuestos y complementarios que compiten en el presente .
2. El ritual bajo sus diversas formas y fines de pagar a la naturaleza es la celebración de a relacionalidad
3. No es representación conceptual o icónica de pacha, es “presentación” colectiva celebrativa dirigida por un chamán profesional, un sacerdote andino inferior, un sacerdote andino superior o un observador de la coca según la importancia del rito (p. 162), y tiene una coreografía de acuerdo a la correspondencia (p. 1639)

### Presencia simbólica.

1. La realidad se revela en la celebración de la misma que es más una reproducción que una representación, recrear mas que repensar
2. El ser humano no capta o concibe la realidad como algo ajeno lo hace co-presente como un momento mismo de su “ser junto”
3. El mundo y su conocimiento están originariamente co-presentes>>).
4. La realidad se sirve del hombre para su presencia intensificada.
5. La realidad está presente como complejo de signos concretos y materiales que se refieren mutuamente, unos a otros

### La sensibilidad

1. En el acercamiento a la realidad. se enfatiza lo no-visual, el tacto que es un sentido importante lo es también el olfato y el oído.
2. La sensibilidad y sensibilidad andinas no dan preferencia al ver, y por lo tanto, la racionalidad cognoscitiva no es en primer lugar teórica, sino más bien emocio-afectiva
3. El ser humano es parte integral e integrada del cosmos.
4. El hombre ejercita la mediación con el cosmos pero no por medio de la abstracción y razón

### **El sujeto.**

1. El hombre no es sujeto en sentido estricto, el centro de la actividad, el punto de partida para el conocimiento del mundo. El punto de vigilancia y observación es ante todo la relacionalidad.

2. el hombre es en sí mismo un puente o nudo de múltiples conexiones y relaciones, un ente sin relación es una nada.

4. El hombre es co-colaborador cósmico o pachasófico, con una determinada función o tarea en el conjunto de relaciones, se trata entonces de una "identidad funcional" en un sentido relacional, y no una identidad monádica absoluta

5. El lugar específico asignado a un elemento pachasófico (no solamente al hombre), es la "función" que éste debe de cumplir para que el orden cósmico se mantenga en equilibrio

### **Polaridad sexual**

1. Todo es sexuado en cierto sentido, desde los entes inorgánicos hasta los fenómenos meteorológicos, cósmicos y religiosos.

2. Forma parte del orden cósmico y expresa en forma sintética y expresiva el principio de complementariedad.

3. La unidad no es dada por uno de los extremos, sino por la tensión entre dos polos

### **Psicología andina.**

1. El cuerpo siempre está animado y un alma siempre está encarnada, la animación no es solamente del ser humano o de los entes orgánicos, en cierta medida todo está animado o vivo.

2. En cierta medida todo el cosmos vive, es un panzoísmo" que refleja únicamente su vivacidad, animación cósmica universal.

3. El hombre es, ante todo un yo, un nosotros. La relacionalidad social y cósmica es de integridad física y psíquica del hombre.

4. El yo se fortalece en la medida en que se fortalecen los lazos interpersonales, naturales y cósmicos. Fuera de la red de relaciones el individuo es una nada, tiene que ser parte de la relación cósmica de la correspondencia, complementariedad y reciprocidad.

### **La muerte**

1. El alma es el difunto que padece hambre, que retorna a su lugar de origen e interfiere en las actividades de su familia y como viviente puede tomar posesión de lugares estratégicos.

2. La reciprocidad es algo que trasciende lo terreno, el alma retribuye de una u otra manera a los vivos y a la inversa.

### **Salud y enfermedad.**

1. En relación a la salud-enfermedad cada enfermedad es un síntoma (signo visible) de un trastorno en el equilibrio personal, social y cósmico. Curarse es restablecer el equilibrio que solamente es posible ritual y simbólicamente

### **3) La sección ética**

#### **Cosmos**

1. El principio de correspondencia se expresa en el orden ético como principio de reciprocidad:
2. A cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente de tal manera que el esfuerzo o la “inversión” es la inversión por un actor será “recompensado” por un esfuerzo o una “inversión” de la misma magnitud por el receptor.

#### **Ética andina**

1. El ser relacional es a la vez deber-ser, es normativo, y no sólo constataivo o fáctico. La realidad es (positiva o negativamente) forma que implica cierta forma de actuar y relacionarse.
2. No reflexiona sobre la normatividad del comportamiento humano, sino sobre su estar dentro del todo holístico del cosmos.
3. Actúa para que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales.
4. La finalidad cósmica y relacional prevalece sobre la autenticidad personal. Aunque la infracción sea la misma el juzgamiento a la persona será diferente.
5. La eticidad de los actos se mide por su peso simbólico-ceremonial dentro de la red de relaciones cósmicas y sociales Moral social y moral individual
6. Toda moral es esencialmente social porque el mismo él es en sí mismo relacional. El principio de reciprocidad es el marco de todo obrar humano. Actúa de tal manera que tu obrar sea una restitución correspondiente de un bien o favor recibido, o que apunte a que los benefactores puedan restituir en forma proporcional el bien o favor hecho

#### **Las relaciones familiares**

1. Relativiza la universalidad formal e igualitaria de ciertos derechos y deberes. Siempre privilegiará a los miembros de la familia (extensa) y de la comunidad cuando se trata de asuntos vitales de sobrevivencia. En las zonas rurales, la familia extensa frecuentemente coincide con el *ayllu*

#### **Otras formas de relación.-**

1. El matrimonial es otra forma de relación recíproca entre cónyuges, servirse mutuamente, se percibe si la pareja cumple con las exigencias de complementariedad y reciprocidad, el matrimonio andino es comunidad de intereses mutuos, y no tanto expresión de amor.

2. La reciprocidad inter-generacional asegura y garantiza la seguridad en caso de vejez

3. La reciprocidad extrafamiliar, se forma del código siguiente: No seas ladrón significa que el robo afecta a la justicia distributiva. No seas mentiroso se impone el equilibrio como intercambio de información a nivel de la verdad. No ser flojo, es falta de reciprocidad en el trabajo.

4 La mentira es una falta a la reciprocidad en la medida que trastorna el sistema universal de verdades. La inautenticidad (<doble cara>) es más bien es un mecanismo social de sobrevivencia y de resistencia a la penetración violenta por otra cultura. La “autenticidad” andina entonces no tiene que ver con la coherencia entre lo exterior (lo que uno hace y dice) y lo interior (lo que uno piensa y siente), sino con la adecuación del actuar con este orden cósmico

#### **4) Teoría del conocimiento**

1. Conocer algo significa sobre todo: realizarlo celebrativo y simbólicamente en y a través del ritual
2. Se presenta el conocimiento como relación intrínseca del plan cósmico
3. La relación gnoseológica no es unidireccional,
4. Todo puede ser “sujeto” gnoseológico,
5. el conocimiento es una praxis integral y holística antes de ser teoría,
6. el ritual y la celebración son “lugares” predilectos del conocimiento,
7. el conocimiento tiene dimensiones cósmicas,
8. la verdad está ligada intrínsecamente con la eticidad y religiosidad.

#### **Ensayo 3:**

**Federico García / Pilar Roca.**

Ambos autores han editado un importante material que servirá para continuar con nuestra reflexión relacionada con el ateísmo, el panteísmo y la descristianización, el texto se llama: *Pachakuteq (Una aproximación a la cosmovisión andina)*, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima, mayo del 2004. El conjunto de ideas constituidas por estos autores dice lo siguiente.

En general para los andinos tanto el espacio y el tiempo resultan el anverso y reverso de la misma moneda, de la realidad, y designan estas categorías con la palabra “pacha”. Pacha es el cosmos que sería “síntesis de materia y energías en perpetuo movimiento que da origen a los cuatro mundos. La Pacha se transforma a partir de la

oposición constante de dos principios activos de signo contrario: el Kausay y el Supay, que significan “Vida” y “No vida” en el orden natural” (p. 31). Para el andino “el Universo siempre existió, no tiene principio ni fin y está en constante transformación, debido a la existencia de estas fuerzas generatrices en permanente / oposición. La evolución de la Pacha va de lo más simple a lo más complejo, sin pausa ni retroceso. El continuo movimiento conduce a tejidos cada vez más evolucionados y perfectos que González Holguín califica como *Pacha Kumpi*” (pp. 31-32). La oposición rige las grandes leyes del universo, la naturaleza y la sociedad (p. 73). “Todo el Universo obedece a una constante oposición entre fuerzas de signo contrario: *Kausay* y *Supay* cuando se trata de la dinámica de la naturaleza, y *Hanan* y *Urin* cuando se refiere a la ocupación del espacio y el tiempo” (p. 113). Pero otro principio fundamental resulta de la unidad del tiempo y el espacio en esta totalidad llamada Pacha (Idem).

El tiempo es consustancial a la materia e increado como el mundo. Pero este tiempo se asume circular, es percepción de su transcurso, goce místico de su vibración. “La materialidad del tiempo (parte consustancial de / la cosmogonía andina), permite asomar la percepción a sucesos no realizados pero que asoman a la conciencia como las aguas de un río que llegan al punto de encuentro en el momento justo (*Kashanmi* –se dice en quechua--, *manaraq chayamushaqtin* (Existe, aunque no llegue todavía)” (p. 33). Se une el concepto de Kamaquen, simiente que es la energía ilimitada de vida, organiza las infinitas formas de los seres inanimados para darles movimiento y constante transformación, dotarlos de conciencia (p.34).

Los hombres son una forma más de la evolución de las especies presentes en el Kay pacha. El hombre no es mejor ni superior, resulta uno más en la infinita variedad de formas que adopta la vida en este Kay Pacha. No puede por ello cambiar el orden natural en su provecho, hacerlo es tornarse huérfano, nada existencial. Siguiendo a Huamán Poma señala tres tipos de humanidades, los Wari Wiraqocha, los Wari runas y los Auqa runas (pp. 36-38). Nosotros somos la cuarta raza humana, los Purun runas, o runas, que viola el código que enlaza la Pacha con los seres vivos en un único y gran tejido. Cuando venga Inkarrí el ser humano volverá a vivir en paz con la naturaleza (p. 38-39).

En materia de religión (cap 2) Pachakamaq es “el proceso de ordenamiento de la materia a través del tiempo, piedra angular de su pensamiento y su filosofía. Resultaba así que el pretendido ídolo pagano, supuesta representación / del creador, era más bien la expresión sincrética de una visión del mundo, una conjunción idiomática y simbólica de las ideas-fuerza que imperaban en el Tawantinsuyo al momento de la invasión. Una categoría filosófica en realidad, una abstracción cosmogónica del mundo objetivo que los españoles no estaban en disposición ni capacidad de comprender” (pp. 41-42). Así la religión andina es la “voluntad histórica de interconectar (religare) las distintas *pachas* o mundos entre sí, y particularmente, a los seres vivos con la *Pacha*, fuente generatriz de toda manifestación de vida” (p. 42). La religión andina se propone canalizar las fuerzas contenidas en la vida para organizar el estado, la sociedad y el individuos en cada circunstancia concreta (p. 42). “El hombre andino es, por esencia, religioso y contemplativo. La religión le sirve como instrumento práctico para ubicarse en el Cosmos y nutrirse de su energía vital o *Kamaqen*” (Idem).

Percíbese aquí otra vez la variable del carácter religioso del ser humano quechua, religioso y contemplativo, su ontología centralmente religiosa es panteísta en su modo

de relacionarse con lo vivo y no vivo. Pero su panteísmo, su idea de lo religioso tiene poco o nada que ver con ese lastre asqueroso y repulsivo llamado cristianismo.

El capítulo III se ocupa del tema de Filosofía y ética. El Kamaquen es una forma de energía universal, es energía vital que anima a los seres vivos y que cuando adviene la muerte en el individuo, el Kamaquen se reintegra al océano de la vida que impregna el universo en la totalidad de los mundos (p. 57). No tiene principio y tampoco fin solamente se transforma en formas y modos, igualmente infinitos en los mundos (Idem). En este contexto la muerte es el tránsito para que el Kamaquen individual se reintegre a Pacha y “vuelva a surgir en otra dimensión de la realidad” (p. 58). La muerte es necesaria para el equilibrio del cosmos.

El ser humano en su relación con la naturaleza es solamente “Hijo del Cosmos” y por tanto deudor y tributario de su fuerza. Su obligación es la armonía con este cosmos, de sus infinitas formas de la realidad y que ha de usar lo solamente necesario para su subsistencia. Su relación con el mundo es mirando la vida, no hacia sí mismo (p. 60). Se relaciona con el cosmos a través del trabajo, fecunda la naturaleza sin alterar las manifestaciones de ésta. Y este acto del trabajo es sagrado, y hay relación del estado con el individuo y de éste con el estado en la mutua satisfacción de necesidades.

La ética andina se funda en la reciprocidad (Tinkunakuy) “consistente en la obligación de concertar una acción cualquiera sobre la base de recibir algo a cambio, de valor o medida equivalente” (p. 69). Siendo el universo un todo armónico se regula conforme a un orden que responde a sus propias leyes, sin embargo “El orden natural de la Pacha obligaba a las autoridades a ejercer el mando sin tramontar jamás su propio y limitado campo de acción” (p. 72)

### III Parte

#### Ensayo 1:

#### **Secularización e historicidad de la ontología andina y su disolución en las formas ónticas contemporáneas de sello andino.**

1. Nosotros partiremos de que la ontología andina no es algo dado abstractamente en el tiempo, por el contrario tiene temporalidad, es decir esta ontología andina se tiene que observar en el proceso de la migración contemporánea.

Así, una de las tesis centrales relacionadas con el <es> establece que lo óntico es lo relacional mientras que lo ontológico es lo relacional de lo relacional. Por tanto, lo ontológico se disuelve en lo óntico y adquiere caracteres específicos.

Y este es el aspecto de lo secular, lo secular estriba en que el ser ha plasmado y sedimentado formas ónticas, al hacerlo ha generado diversas sedimentaciones y correspondientes estrategias para el establecimiento de relaciones sociales y humanas, ciertamente mezcladas con las liberales.

Pero lo central radica en que todo el carácter religioso que pudo haber animado a esta ontología andina en su versión original ha dejado de tener peso específico como tal, es decir ha sufrido lo que todos los procesos religiosos al tornarse históricos e

historicidad implícita, se ha entificado concretamente, se ha concretizado en nuevas relaciones perdiendo su fundamento original.

Un segundo aspecto del problema es que sobre todo en los últimos cincuenta años, y con energía en los últimos 20, el proceso de la migración no solamente significa que las provincias y principalmente los andes han tomado Lima, pero acontece también que la corriente migratoria no es solamente del campo a la ciudad, la hay también de la ciudad al campo, aunque ciertamente en proporciones bajas.

Este proceso significa algo bastante simple, que así como el migrante retornado a su lugar de origen asimiló la cultura urbana, lleva con ello su mundo de ideas y costumbres que modifican el modo de entender la ontología andina en su forma original y pura.

La ontología andina disuelta en su versión óptica, retorna en su versión mediada y afecta a lo ontológico y modo de plasmarse lo óptico. No existe, por consiguiente, un estacionamiento ontológico y óptico. Más que ser el mundo andino, el mundo quechua, una entidad abstracta e ideal, por el contrario resulta un sistema de relaciones fuertemente mediado.

Nosotros no somos partidarios de esa mentalidad de ghetto con respecto al mundo quechua que significa más o menos que recuperarlo en el mundo contemporáneo significa hacerlo bajo la forma abstracta idealizada, o en su forma concreta, es decir como una reducción de indios a los cuales hay que mantenerlos en su estado original, o algo por el estilo. Una especie de zoológico antropológico

¿Es posible extender como un manto el conjunto de consideraciones reflejadas como concreto-pensado en las secciones antes vista que nos permita ver ahora, en nuestra época histórica que va de 1950 al 2000 un conjunto de relieves, un mapeamiento de relieves que nos eche luces sobre las relaciones sociales y humanas (y dentro de ellas las políticas que se ven afectadas por estas formas implícitas)?.

Para decirlo de otra manera: ¿Es posible utilizar el sistema de ideas establecidos como secciones (1-4), y estructuradas como concretos pensados, de tal manera que arrojados como red sobre *lo real dado entre 1950-2000*, nos permita establecer una inducción, un mapa de relieves (y por consiguiente de estrategias afectivas, valorativas y conductuales), de las relaciones sociales y humanas establecidas o estructuradas en estos últimos 50 años, y su correspondiente alteración en la relación social política?

Otro aspecto del problema consiste en lo siguiente: ¿Es posible una reformulación de esta ontología dentro del contexto de la ontología del materialismo dialéctico y la dialéctica materialista para impulsar y fortalecer el aspecto materialista del sentido común de las clases subalternas, y que se manifiesta en sus formas de diversas categorías de masas migrantes y de masas minoritarias que retornan a sus lugares de origen?

Un tercer aspecto lo constituye lo siguiente: ¿El colapso de la legitimación cultural y filosófica de la cultura criolla en las clases medias, y el inevitable ascenso

de las masas subalternas, permite la reformulación de la cultura occidental desde la perspectiva de los nuevos problemas que se configuran con esta masa migrante y clases subalternas, para que unificada con la visión materialista del mundo y de la vida, se pueda estructurar el marco de fundamentación de un nuevo modo de entender la cultura occidental?

Finalmente: ¿Es posible constituir en este proceso un nuevo referente para la intelectualidad popular, y sus diversas categorías, para esta masa subalterna en ascenso que implique no solamente la constitución de un nuevo paradigma cultural, un nuevo paradigma practicado y actuado por el sentido común, sino también una reformulación o reforma de las costumbres como proceso histórico necesario y complementario o simultáneo a otras formas radicales de modificación de nuestra sociedad?

## **Ensayo 2:**

### **Repensando desde JCMLCh el lugar del panteísmo andino migrante y no migrante de hoy y su revaloración frente a la secta cristiana en sus diversas modalidades.**

Desde la época de JCMLCh hasta ahora han acontecido eventos de diverso grado que nos lleva a reformularnos su planteamiento en varios aspectos.

Respecto a la *parte 1* de su ensayo acerca de la cuestión religiosa es claro que las antiguas creencias continúan existiendo detrás de las creencias religiosas católicas, parecería ser más un caso de mimetización y no de sincretismo. Coincidiendo con Rodrigo Montoya diremos que nunca se dio un sincretismo entre la religión prehispánica y la hispánica (la teoría del sincretismo es trabajada por la línea Kubler-Marzal). Se dio más bien un adecuamiento del cristianismo al horizonte indígena prehispánico.

Se da lo que D. Bonhoffer estima para la iglesia occidental: no es la sociedad moderna, el mundo secular, el que está dentro del horizonte de la iglesia, es la iglesia quien está dentro del horizonte de la sociedad moderna, del mundo secular. No es el ateísmo que está dentro del dominante horizonte cristiano, a la inversa, es la creencia la que está dentro de un horizonte dominante ateo. Y sin embargo esta estrategia elemental de envolver la cultura dominante fue desenvuelta ya por la cultura prehispánica para asimilar a su horizonte a la cultura occidental hispánica. Ciertamente la iglesia cristiana sigue pensando lo inverso. Y es bueno que piense así, peor para ella.

Se suma a esto un elemento adicional que son las oleadas migratorias (1940-1960, 1970/1980-2000) del campo a la ciudad y de ambas a la capital. Es sabido que un poco más de la población de Lima es de origen migrante y, que un porcentaje de esos migrantes, procede de las comunidades del campo. Es claro que en esta enorme cantidad de personas, así como la religión incaica rebajó todo el contenido metafísico de la religión y teologías católicas para tornarla una simple guía moral, de igual manera la masa migrante que radica en Lima hace dos o tres generaciones han rebajado igualmente todo contenido metafísico de la religión católica cristiana y sin embargo no

se puede decir lo mismo de la reproducción de su herencia cultural al lugar de migración, cada vez más poderosa desde Velasco Alvarado.

Y tornado esa creencia cristiana ya aguachenta metafísica e históricamente, que ya no es católica ni netamente prehispánica, mostrando un abandono de su original contenido o secularización del contenido religioso de los aspectos antes mencionados, y que generación tras generación parecería tornarse moral práctica, han terminado por quedar fijadas en ciertas formas de costumbres, estimaciones y valores de la autoconciencia espontánea bajo otra modalidad u otras modalidades.

De esta religión agraria, de este panteísmo agrario asentado en la moral del trabajo y la propiedad de la tierra, le ha sido expropiada la tierra pero no la moral del trabajo ni tampoco ni su sentimiento panteísta solamente que enriquecido por varios aspectos. El primero es que la migración del campo a la ciudad ha implicado el camino inverso, el camino de la ciudad al campo, por tanto la percepción de esta religión se ve correctamente alimentada por el elemento ciudadano.

Y no se ha investigado con precisión el fenómeno de la subversión y el proceso por el cual es posible se haya pasado de un sentimiento panteísta a un sentimiento y concepción materialista. Investigar ese aspecto sería enormemente interesante para desterrar todo vestigio mental cristiano

### **La autoconciencia espontánea.-**

En este punto se trata de entender parcialmente la historicidad que condiciona esta autoconciencia espontánea. Así que plantearé parcialmente el problema de la cogitativa y la razón particular como elemento central que condiciona la autoconciencia espontánea moderna-contemporánea en el país.

La autoconciencia del sentido común no es otra cosa que la conciencia espontáneas, no sistemática ni histórica, que tiene las clases y estratos sociales de sí mismos, no de su estrato intelectual, sino de sus que intelectualmente no elaboran su reflexión desde una determinada concepción intelectual, en este caso nuestro, el estrato intelectual tiene fuerte ascendencia de la comprensión del pensamiento crítico y no crítico propio de la ilustración francesa copiada según nuestras necesidades

### **Ensayo 3: Del panteísmo al materialismo.**

Cuando nos planteamos el problema del tránsito del panteísmo al materialismo hemos de pensar en términos históricos, es decir se tiene que quebrar el “velo” con el cual se recubre la mentalidad indígena y que le ha servido de máscara para encubrirse, o para decirlo en otros términos, la *Aufhebung negativa* en la cual se vio inmersa nuestra cultura quechua y que los llevó a desenvolver su máscara de cultura en desestructuración para asumir la máscara de lo que el conquistador quería escuchar. Incluso hablar las palabras, asumir sus gestos, sus modos, los referenciales del conquistador. Es una aculturación mimética.

Y en la aculturación mimética, cuando la cultura colonizada no consigue ser destruida, tiende a incorporar la cultura colonizadora en sus referencias y no a la inversa. Ya José Carlos Mariátegui La Chira lo ha dicho sintéticamente, la cultura quechua consiguió vaciar al catolicismo, al aristotelismo-cristiano, de todo soporte metafísico para tornarla una simple ética, no cristiana sino centralmente comprendida en el horizonte quechua.

En este contexto se ha incorporado, se ha mimetizado, todo el horizonte quechua tras el castellano y el mundo de representaciones cristianas. Su horizonte de comprensión básicamente panteísta sigue funcionando al estructurar lo nuevo en ella. No importa ya si es cristiano o no lo es. Han aprendido a guardarse tras las viejas formas, han aprendido a resguardarse tras las formas establecidas dominantes.

El pensamiento anatópico no es solamente el pensamiento liberal que quiere ser una fotocopia del pensamiento anglosajón, es, también, la herencia del mundo quechua asumido por este pensamiento liberal. La primera forma anatópica de subjetividad la tuvimos en el país durante la colonización salvaje, embadurnada de sangre, cristos y basura humana. La segunda subjetividad es la liberal que se extiende hasta ahora con diversidad de matices, la tercera es la que se repitió durante las décadas del 60 y el 70 cuando se repitió como loros la subjetividad marxista soviética. Es sustancialmente un pensamiento anatópico de la filosofía y cultura peruana.

El tránsito del panteísmo al materialismo comienza en un segundo momento histórico, la base material que permite el posterior desarrollo, cuando se ejecutan las migraciones del campo a la ciudad, que realmente no es de ahora, tiene larga data en la historia social nuestra. Pero nos interesa la que se desarrolló en el siglo XX, centralmente las que vienen desde el 40 al 60, 60 al 80 y el 80 en adelante. Las formas de este panteísmo se traducen a formas sociales, prácticas sociales, donde los migrantes se ven empujados a utilizar su recurso otra vez a la mimetización. Y a vivir con vergüenza, nuevamente y urbana, la vergüenza de su pasado. Pero su vergüenza no puede sin embargo aplastar su origen, así que reviven lo que es su origen cultural. Al hacerlo, expresarlo clandestinamente durante un buen tiempo, fueron dando vida y soporte a lo que es la cultura andina en la ciudad.

Velasco Alvarado dio energía, dio legitimidad, dio cara, aceptó y potenció lo que antes había existido clandestinamente. Proceso social que ha venido fortaleciéndose en los últimos cuarenta años. Y que comienza su proyección política bajo la modalidad de los outsiders que ahora en la forma que tienen, son los primeros zarpazos de su larga caminata. Es diferente decir que tomaran el poder. Decirlo sería bastante mecánico, pero es obvio que están con fuerza para cambiar el panorama social en el país. Y aspiran a cambiar el político.

Pero su camino político está lleno de vicisitudes, podrá ser dentro del sistema, esto es plegándose a las formas políticas tradicionales, contra el sistema bajo modalidad subversiva, o dentro del sistema pero mejorado, es decir guardando la esperanza que los que actualmente tienen la sartén por el mango acepten nuevas reglas de juego. Por de pronto ha quedado del 80 en adelante deslegitimizado el sistema de partidos vigente hasta este entonces, es decir el sistema de partidos tradicional.

Las nuevas formas de pensar se modifican también en este largo proceso. Por de pronto la subjetividad de esa masa migrante que trató de ser captada por el velasquismo no tuvo éxito, su filósofo, A. Salazar Bondy, no consiguió materilizar su objetivo, dotar de un nuevo instrumento teórico, subjetivo, a la masa que se configuraba tras el poder político velasquista. Pero lo hemos dicho varias veces, consiguió lo central, quebrarle el espinazo al paradigma racionalista, intelectualista, que llegó también durante la colonización.

Pero nosotros somos marxistas, nos orientamos por el pensamiento de Mariátegui y Antonio Gramsci, por tanto el retorno a la subjetividad de nuestros antepasados que sigue viviendo en su forma natural y urbana, nos obliga a reformular varios aspectos, y el primero es asomarse a ese “velo” que impide que nos acerquemos a ellos, o mejor, es dejar fluir y hablen con su propio lenguaje el mundo que en su momento no pudieron expresar para integrarlo en una *Aufhebung positiva*. Y tal tarea pasa por hacer una crítica poderosa a la estructura del tomismo que esta cultura de nuestros antepasados decodificó como suya durante la evangelización (véase la estructura inductiva en *Ocaso de una impostura*). Y cómo ese código ha pasado a todas las clases populares y se sigue extendiendo incluso hasta el siglo XX bajo la modalidad de la migración del campo a la ciudad.

*Esta estructura negativa de sí mismos es lo que ha de ser quebrado y la reconfiguración de un nuevo paradigma, el aplicado, el de la correcta relación teoría-práctica, cuya tarea de demolición radical efectuó ASB, que se ha de constituir, tiene varias aristas que trabajar. En el orden teórico una nueva subjetividad, ontológico, gnoseológico, lógico, antropológico y ético-religioso, el práctico sin discusión el problema de la tierra..*

*La restauración de la cultura andina pasa por la restauración del individuo andino. La tarea de reconfiguración de la subjetividad andina pasa necesariamente por radicalizar la forma de pensamiento que ensayará en su momento Mariátegui La Chira cuando transito del idealismo histórico al materialismo histórico. . Cuyo tema central es sin discusión el problema de la tierra. Su tarea de inversión teórica no fue sin embargo plena. Nos dejó en el horizonte de una metafísica de las determinaciones próxima a una metafísica de lo universal, 7 Ensayos es bastante próximo a esta unidad de lo concreto pensado pero concebido como implícito.*

La tarea sin embargo ahora es hacerlo drásticamente en todos los ámbitos del pensamiento, es elevarse colectivamente a esta tarea de elevarse a lo universal-concreto de manera sistemática y colectiva. Esta labor ha de generar las poderosas herramientas para hacer mucho más definida la tarea de constitución de nuestro concreto-pensado y de pensar nuestro pensar. F. Engels decía que cuando la vida necesitaba titanes, era ella misma quien los engendraba. Es tiempo de sembrado para cosechar titanes.

### **Referencias bibliográficas.**

- Tercer Concilio Límense (1582-1583), Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, Lima, 1982.
- MARZAL, M:** La transformación religiosa en el Perú, Fondo Editorial de la PUC, Lima, 1983.

