

HACIA UNA CULTURA TRANSCOLONIAL EN AMÉRICA LATINA EL NUEVO SENTIDO DE CONOCER LA INSUFICIENCIA Y AVENTURAR LA CON-FUSIÓN



Soc. José Antonio

Ninahuanca

Abregú¹

“No estoy en posesión de ninguna solución de enigma de la vida, pero lo que yo quise comunicarles siempre

fue el temple vital que en mi ha producido la meditación constante sobre las consecuencias de la conciencia histórica”.

Wilhelm Dilthey

“Siento el mayor de los desprecios por quienes se burlan del suicidio por amor, pues son incapaces de comprender que un amor irrealizable representa, para el amante, una imposibilidad de definirse, una pérdida integral de su ser. Un amor total insatisfecho conduce inevitablemente al hundimiento”.

“En las cimas de la desesperación”. E. M. Cioran

RESUMEN

El presente escrito es una propuesta de análisis que aporta algunas aproximaciones y términos que plantean una visión cultural transcolonial. La cual se explica a partir de un análisis de homenaje al escritor J.M. Arguedas², como desde J.C. Mariátegui,

¹ Maestrando en Gestión Cultural, Patrimonio y Turismo, USMP-U. Girona. Graduado en Sociología-UNFV. Posgrado en Gestión de la Cultura y la Comunicación-FLACSO. Diplomatura en RR.HH. con enfoque en talento-CCL. Investigador, ensayista, conferencista y gestor cultural. Correo electrónico: jninahuncaabregu@gmail.com.

² El presente escrito remite su redacción a octubre del 2011, a propósito del ya celebrado centenario natalicio del Antropólogo y Literato peruano José María Arguedas Altamirano, revisado a la fecha para su presente publicación.

reconociéndolos como pensadores que interpretaron los límites y posibilidades de lo humano cultural y su relación como naturaleza misma de la cual todos formamos parte. Aventurar los conocimientos es institucionalizar escenarios de fusión y encuentro, de “con-fusión” de ideas, conceptos y prácticas en una “lógica” de los sistemas abiertos interactivos que puedan observar y criticar la “insuficiencia”. Es una cuestión de transgresión paradigmática más que de una transición paradigmática. Aventurar los conocimientos con un sentido transcolonial, es también una emoción, una ocurrencia y una propuesta, que al confluir y desprenderse a sí misma busca su análisis y su propia posibilidad como marco conceptual para una política cultural transcolonial.

PALABRAS CLAVE

Cultura, Sociedad, América Latina, Sentido Transcolonial

INTRODUCCIÓN AL ESCENARIO SOCIAL: ¿CUANDO LOS DADOS ESTABAN CARGADOS?

La frase, la cual expresamos en forma de interrogación, se desprende de un comentario del panel en la celebración del natalicio de J. M. Arguedas: “Al parecer los datos estaban cargados”³. Esta frase nos ayudará para involucrar tanto ciencias sociales y argumentos. Como también nos permitirá contextualizar la época de Arguedas en tanto su creación como aventura intelectual de interpretación de las realidades socioculturales.

Ya desde inicios del siglo XX se vino dando en el Perú un glosario de ideas que buscaban interpretar y expresar la realidad nacional como diagnóstico y plataforma de lucha por reivindicaciones a favor de los grupos menos favorecidos o “invisibilizados”. En la década del 50, las ciencias sociales y sus científicos en América Latina exigían la demanda de reformas estructurales que dieran orientaciones a los países que venían transformándose dentro de la vida cotidiana a través de la ebullición de prácticas como expresiones de su plurinacionalidad. Por ello, la exigencia teórica tenía el papel de “fiscalizar” las creaciones. Demanda social, transformación política y exigencias teóricas

³ Mencionada por G. Rochabrún en el evento realizado el jueves 20 de enero del 2011 en las instalaciones de la Biblioteca Nacional del Perú, concluyó su participación con esta frase, al parecer involuntariamente.

se fundaban como pilares del motor socio-histórico peruano que tenía que lidiar con otro elemento sustancial propio de su interculturalidad: la “incorporación” de los “otros” en tanto individuos “colaboradores y cívicos” de la nación peruana; es decir, sumándose la tradición dual, se buscaba superar a esta con un arrastre a la “civilización”, hacia el progreso, a la reforma o a la revolución de la patria.

Quizás los intentos de reformas agrarias en América Latina sean el mejor ejemplo para la comprensión de la interculturalidad dado que acaso involucraba a los actores principales dentro del crisol de manifestaciones, luchas y reivindicaciones socioculturales: los campesinos. De lo que se trataba entonces, en ese tiempo, era de pensar al indígena, entendiendo por esta palabra toda una tradición cultural, como a un campesino/agricultor con plena convicción de “aperturar” las economías locales al mercado capitalista para algunos analistas, mientras que para otros tal proceso socioeconómico sería empezar a ceder al “libre mercado” las pretensiones revolucionarias estructurales, o acaso se entendería también, que el relativo avance de tal modelo sería un aliado propicio para crear las condiciones “objetivas de la revolución”. De esta manera el esquema marxista y el cultural funcionalista, eran los imperantes dentro de círculo académico que se comprometía, por algunos momentos, a asumir una especie de dictadura pedagógica dada las convulsiones del mundo en esa época, las cuales llegaron a su mayor estruendo mediático a nivel mundial en el famoso “mayo francés” de 1968.

A esto, podemos señalar. ¿En verdad los datos estaban cargados? ¿donde estaría la “carga”; en la “con-ciencia” del individuo analizante o en la realidad? Lo cierto es que la realidad agraria en toda la extensión de América Latina proporcionaba un tópico muy cercano y relacionable a nuestra realidad nacional. La carga era convulsión, que derivaba de aquella y se manifestaba términos de conciencia histórica en razón de análisis objetivantes. Realidad Latinoamericana y búsqueda incesante de conciencia histórica, trataban de marcar la manera de relacionarnos con el pasado, el presente y el futuro visto en concatenación con el “cambio social, estructural, dominación y dependencia”. La “carga de los datos” fluía de una “realidad científica” que tenía un “objetivante mapa mental” de analistas con elementos teleológicos propio de todas las utopías de

esos años. El individuo “analizante” trataba de condensar la realidad a través de lo totalizante mientras que el “analizado” iba orquestando las futuras estéticas, prácticas sociales y modelos culturales que marcaban las tendencias de la creciente interacción de la dicotomía campo-ciudad con un agresivo metabolismo social.

A LA CAZA DE LA “INSUFI-CIENCIA”: RECONOCIENDO EL NOMADISMO ACADÉMICO

Ahora bien, después de décadas y en el centenario del natalicio de José María Arguedas, se ha puesto énfasis no solo a la obra del mismo si no a los comentarios y análisis que de las ciencias sociales provinieron tanto en su época como en la actualidad. Un panel de diálogo conglomerado en la biblioteca nacional del Perú⁴ se reunió a través de la siguiente temática: Modernidad y Tradición en el pensamiento de J.M. Arguedas. El objetivo: confluir algunas perspectivas conforme a la vida y obra del apreciado “demonio feliz”.

Los cánones de la ciencia, la filosofía y las ciencias sociales occidentales como “ideales” del progreso y el cambio social no se hicieron estrictamente presentes para acaso hacer del diálogo una “nueva” oportunidad desperdiciada como lo señaló G. Rochabrún al referirse a la mesa redonda en torno a “Todas las Sangres” en 1965 realizada en el Instituto de Estudios Peruanos. Y es que diríamos que a Arguedas no se le debe pensar desde el paradigma vertical como dictadura pedagógica. Arguedas es sensibilidad junto a comprensión, alteridad con aprehensión y democracia con plurinacionalidad.

Se puede apreciar el nomadismo intelectual como la “in-solidez” de los paradigmas en los actuales comentarios sobre Arguedas. Y es que para tratar de entenderlo no solo se necesita leerlo y sentir su tiempo, sino elucidar con comprensión el vínculo de él y su vida con la realidad mundial de las subjetividades en el mundo contemporáneo. El

⁴ Estuvieron presentes: Julio Cotler, Hugo Neira, Guillermo Rochabrún, Gonzalo Portocarrero, Edmundo Murrugarra y Rodrigo Montoya, teniendo de moderadora a Carmen María Pinilla, acaso la mejor investigadora bio-bibliográfica de J.M. Arguedas.

“demonio feliz” era sensible en su hibridez de sentimientos occidentales y andinos. Era sensible a la plurinacionalidad.

La modernidad se puede oponer al nomadismo y sin embargo la tradición, en su sentido occidental, es un elemento primordial para justificar la modernidad. Tomemos de partida entonces el entender el nomadismo como búsqueda incesante y experiencial de los afectos, las emociones y la realidad para la construcción de un nuevo paradigma. Esto último, dentro de la vida sencilla, es lo que apreció después de tanto tiempo y públicamente por Arguedas y su obra.

Se expresó en la mesa, tanto masiva y públicamente, a diferencia del 1965, por nuestro entorno comunicacional, eso que acaso se vino dando de hace mucho: los usos, abusos y límites de la racionalidad occidental. Julio Cotler en su primera expresión da una introducción al debate, mientras que en su segundo comentario difiere con Murrugarra en torno a la continuidad de elementos comunitarios que pudieran ensimismar al sentido individualista. Por su parte Neira se desgasta en una composición forzada por involucrar el pensamiento mundial hacia Arguedas y no incorporar o erigir a Arguedas en lo primordial de su exposición y el pensamiento universal. G. Portocarrero, demasiado sobrio, encontrara su aporte en su última frase al señalar que Arguedas es el pensador que mejor expresa las estrategias de poder como fuentes de dominación. Lo elemental, sería en nuestro juicio, poder pensar a Arguedas como alguien que denuncia esta presencia dentro nuestro complejo peruano. Complejo que se re-integra en su devenir.

Por otro lado, Rochabrún abrirá paso al análisis polisémico de las categorías Arguedianas sobre el mestizo, los señores y el indio. El primero se transcultura en tanto su movilidad social. El segundo puede observarse como “misti” empobrecido y el gamonal autoritario. Mientras que el tercero pasaría de señalarse como perspectiva colonial o perspectiva autóctona. Así Murrugarra por su parte, pone en relieve la importancia de la continuidad comunitaria como de la asociatividad, acaso como móviles del nuevo progresismo. Pondría éste último en cuestión, la relación hombre-naturaleza e individuo-comunidad en el mundo social “moderno”. Por su parte Montoya llama la

atención a repensar la ficción y la realidad en la obra de Arguedas, apelando al célebre personaje arguediano Rendon Huillca nos recuerda -podríamos decir estirando su exposición- a la “descalificación” de las creaciones nómadas que involucraría disciplinas científicas, imaginarios y realidades. Los problemas serían entonces de una modernidad unilateral. Problemas que el mundo contemporáneo viene acusando en tanto sobrevivencia del mismo mundo como hábitat planetario. Este es el camino de la propuesta de este escrito en sus posteriores líneas.

Las personas de la mesa vieron que -a lo menos para ese momento- “objetividad y realidad” y “subjetividad-romanticismo” no bastan para condenar o descalificar nuevas aventuras teóricas. Las aventuras del pensamiento como el nomadismo no deben verse cual proposiciones delirantes como muchas veces se ha hecho. La obra de Arguedas por tanto esta llena de afectos, alegrías, tristezas, romanticismos, utopías y realidades. Elementos del Ser humano que se surcan como caminos que no truncan la posibilidad de expresar y analizar, a través de la razón, la condición del cuerpo estético en alusión al *sentir*, el saber y el *hacer* peruanos y latinoamericanos. Es la poiesis en tanto sentido de movimiento creativo fundido en presente como realidad inquietante del futuro.

Por otro lado, la polisemia y la ambigüedad son elementos propios del mundo contemporáneo conformado por diversos mundos simbólicos. De aquí la “in-solidez” de los paradigmas en tanto consenso de la comunidad “científica” (T. Kuhn) o como “programa” de investigación “científica” en sugerencia frente a los metarrelatos (I. Lakatos). Pero también en denuncia de los libres juegos del lenguaje como alegrías libertinas postmodernas y los diálogos como teorías del “mejor argumento” que se podrían erigir unilateralmente como consensos de “alta” racionalidad” (J.F. Lyotard y J. Habermas respectivamente)⁵.

A su vez, el paradigma ya no será el de la transición ni tampoco del indígena/campesino-occidental viendo en estos marcos una oposición bipolar de in-comunicación. El paradigma es más el de la transgresión y autorrealización de los colectivos en su diálogo.

⁵ Véase los libros básicos de estos autores respectivamente: “La Estructura de la Revoluciones científicas”; “La Metodología de los Programas de Investigación Científica”; “Teoría de la Acción Comunicativas (2 V)” y “La Condición postmoderna. Informe sobre el saber”.

Como bien lo recordada Arguedas en referencia nuestros saberes: “Si una sustancial relación con los fuertes caracteres del Perú, como país, y sin una llama verdaderamente inextinguible y profunda de inspiración, los espíritus débiles no se nutren con las extrañas corrientes en las que se ven envueltos, sino que se acaban y agotan girando tras inalcanzables modelos; porque carecen de vínculos reales con alguna región del mundo”⁶. Esa llama es como una calandria de fuego y de vida en América Latina, vida en que la apropiación y reconocimiento de unos con “otros” se orienta en favor de una riqueza diferencial, sustantiva y cósmica y en nombre de las alteridades plenamente demócratas más no subalternas. Habrá de esta manera observar también, que el nomadismo cotidiano -no viéndolo desde un “hermenéutica de balcón” o “bunker” académico- tampoco sea percibido con anteojos de antología cultural en su sentido de regresión o letargo ante la movilidad perversa del mundo. Sino más bien, como lo que denominaríamos una *sensibilidad colectiva mixtificada*; aquella que conjuga lo místico en tanto rompe la vieja dicotomía cartesiana de natural y sobrenatural y todo lo concerniente al mito y la mixtura cotidiana como praxis experienciales-vivenciales⁷, en tanto fuente de saberes y prácticas de la ecología de la mente y el cuerpo. *Un hombre mixtificado es el del sentido transcolonial*⁸ en tanto reduce los marcos de complicidad de dominación en favor de “ciertos” saberes y prácticas en la vida cotidiana y no solo en las “grandes estructuras”.

Esto sería una búsqueda de la verdad sin la escisión devaluada de los “sujetos” y “objetos” de la ciencia en condena de los afectos y las pasiones. A favor de la potencia y el élan vitalista, realista y utópico provenientes de aquellas y opuestas, claro esta, a los narcisismos o las culturas del “yo” contemporáneas.

⁶ Arguedas José María Arguedas. “La Formación de una cultura nacional indoamericana”. Siglo XXI Editores. México. 1975. p. 7.

⁷ A propósito de Krishnamurti Jiddu y su relación con referencia a la experiencia y la vivencia. “La experiencia debe cesar para que la vivencia sea”. Para el autor experiencia estaría muy relacionada al pensamiento en tanto solo seguimos siendo experimentadores, la vivencia es donde el *Ser es*, en una especie de sentido “atemporal”. “Comentarios sobre el vivir”. Del libro de notas de Krishnamurti. Compilado por D. Rajagopal. Editorial Kier. Buenos Aires. 1960.

⁸ Desarrollado en mi propuesta y ensayo: “Los Discursos en la Sociedad Peruana”. 2010.

UN DIÁLOGO DE “CON-FUSIÓN”: MARIÁTEGUI, ARGUEDAS Y EL TERCER ZORRO

El debate del mestizaje trajo consigo toda una generación dedicada al tema. Desde el S. XX tanto arielistas e indigenistas se aventuraron a tratarlo. Algunos desde una perspectiva más política o como entes abanderados de lo “civilizatorio” y otros, señalando las variantes históricas conforme al cambio e impacto de las estructuras económicas en los tejidos del mundo social. Los esquemas de análisis imperativos de la realidad social en esos años provenían de la propuesta de Morgan: salvajismo, barbarie y civilización como unidad lineal del progreso. Y el esquema hegeliano-marxista con sus fases de esclavismo, feudalismo capitalismo y comunismo como interpretación de los cambios socio-históricos.

Pero el Perú, como caso singular por su geografía y sus hervores culturales desbordaba cualquier enclaustramiento teórico. Las prácticas cotidianas reflejan la “insuficiencia” de aferrarse a análisis perentorios. Por ello, como en América Latina, el pensamiento mágico y la imaginación, en casos muy particulares, ha excedido a la “teoría” convencional acercándose a futuros escenarios y horizontes.

J.C. Mariátegui y J.M. Arguedas reflejan esta última aventura del pensamiento. Un manuscrito quechua sin título recogido a fines del S. XVI en la provincia de Huarochirí, perteneciente al archidiócesis de Lima, por el sacerdote cuzqueño y estirpador de idolatrías Francisco de Avila y conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, que Arguedas traduciría en 1966 narra un tipo de diálogo en el esquema cósmico del Tahuantinsuyo: El Hurin y el Hanan, espacios pertenecientes al Zorro de arriba (del Ande) y el Zorro de abajo (yunga) respectivamente. A este encuentro de los zorros, al que aludirá Arguedas en su póstuma novela como metáfora de significación de la realidad social del Perú sugerirá un diálogo continuo sumando el concepto de *apropiación* de prácticas que tanto el coloniaje y el capitalismo traerían consigo en latinoamérica. Sin embargo, Arguedas nunca deja de insistir en el respeto a la tradición. Castellanizar será simplemente mixtificar todo lo adherido para un sincretismo infinitamente más rico y poderoso que pudiera acaso romper con cualquier dominio absoluto de los “señores” del capitalismo.

Pero ya Mariátegui había planteado la presencia de un elemento consustancial en nuestra nación. La relación entre el hombre y la naturaleza que rompía los modelos cartesianos clásicos de la filosofía occidental; la tierra y el indio se fundían en una sola vida sin escisión alguna. Lo sagrado y lo profano dentro de una misma cosmología. Quitarle al indio su tierra es como quitarle la vida misma afirmaba el amauta⁹. Mariátegui no solo propone peruanizar la patria a través de prácticas heterodoxias de la tradición¹⁰, siendo aquellas vivas y móviles como lo señala, sino refresca y utopiza su marxismo mismo de manera más imaginativa y a la vez más realista comprendiendo la naturaleza de nuestra tierra. Nuestra tierra que alberga todas las nacionalidades¹¹ como diría Arguedas.

Ambos tienen en claro la importancia del análisis de la dimensión histórica y cultural como propuesta de un proyecto de identidad latinoamericana. En el caso del primero a través del mito como utopía movilizadora, la política, la agonía y la creación heroica. En el segundo como una militancia independiente de las ideas social-comunitarias con la sensibilidad de pensar, sentir y comprender los dualismos tradicionales y la vida de los “otros” en su propia vida.

Mariátegui señalaba, como antes lo hizo Manuel González Prada, que el problema del indio se trataría más de un problema sociológico. Arguedas complementando esta idea indicaría que el mestizaje no obedece a una cuestión meramente biológica sino por el contrario compromete todas las dimensiones culturales; el complejo peruano re-integra un nuevo tipo social con sus diferentes expresiones.

⁹ Mariátegui señalaba que la relación de del indio y la tierra con su posterior despojo de parte del gamonalismo constituyó una disolución material y moral. Ya que bajo la cosmovisión andina la vida “viene de la tierra y vuelve a la tierra”. Ver. “7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana”. Editora Amauta (1928). Lima. 1984, pp.35–49.

¹⁰ “La tradición es creada por los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado y un presente sin fuerzas, para incorporar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre”. Así mismo señala el amauta que la tradición tendría un marco triple de aspectos: “el aspecto ideal como fermento, impulso, el aspecto empírico que la refleja sin contenerla y el aspecto en que al tradición esta siempre en crecimiento a pesar de que algunos se empeñan en quererla inmóvil e inacabada”. Véase las citas referidas en “Peruanicemos al Perú”, en los artículos “Heterodoxia de la Tradición” y “La tradición nacional”. Editora Amauta (1970). Lima. 1980, pp.117–123.

¹¹ Ver J.M. Arguedas: “¿Ultimo Diario?”, publicado en “El Zorro de arriba y el Zorro de Abajo”. Editorial Horizonte. Lima. 2011. pp. 218-221.

Por lo anterior señalamos que tanto Mariátegui como Arguedas muestran no solo el interés sobre el runa-indio-indígena-mestizo, al que más adelante se le catalogará como campesino y luego de la “conquista” de las ciudades por éste, como el nuevo progresista. Sino que preveen que cualquier proceso de cambio se trataría más de las relaciones del Perú con sus diferentes nacionalidades que ebullicionan en su propio territorio. La plurinacionalidad, como caso latinoamericano, es intrínseca al análisis de ambos y en ello se avizora la propuesta de una gran empresa socio-histórica. La dimensión del *sentido* en tanto sujeto relacionado con su geografía, siendo esta misma conformante de un todo movable y dinámicamente transitorio, se va articulando a las respuestas individuales y comunitarias en la lucha diaria frente a diferentes crisis que intentan apañar lo mejor de su tradición y su galopante creatividad.

El tercer zorro, no siendo un tipo biológico, ejemplifica mejor lo anterior. Cuando Arguedas señala a Alberto Escobar, Edmundo Murrugarra y Gustavo Gutiérrez entre otros en su denominado Último diario. Nos muestra como la síntesis del zorro yunga de tierras bajas con el zorro de los andes, se puede intuir sobre todo ha que estos se han apropiado de lo mejor del conocimiento planetario en tanto perspectiva cósmica, ya que esta proporciona saberes que liberan al Sujeto de la opresión, la injusticia, la desigualdad como del abuso del espacio ecológico. El tercer zorro puede hablar desde su patria, en este caso desde el Perú y América latina; país, pueblo y comunidad que, como lo señala Arguedas, están hechos para vivir todas las patrias.

El diálogo no es exclusivo del habla sino se hace presente en lo visual y el cuerpo; el tercer zorro no es otro que aquel que ha con-vivido con varios universos simbólicos, encontrando en ellos las mejores posibilidades para vivir feliz cual demonio que traspasa el mero castellanizarse como un aculturado en el Perú plurinacional.

Quizás para Mariátegui el tercer tipo de zorro, sería una síntesis del proletario conocedor de su realidad o un indio de su tiempo capaz de emprender una gran transformación hacia el socialismo, es decir ambos como sujetos representantes de la sociedad peruana se enarbolarían como expertos conocedores de la realidad cotidiana. Cuando Mariátegui señala que el mito moviliza al hombre y que junto a este el

socialismo sería una realidad, es como cuando Arguedas señala que el socialismo no mató en él lo mágico a través de atavismos teóricos imperantes. Mito y magia entonces se combinan como elementos místicos con dimensión social, cultural e histórica en continua re-integración¹², en un país donde naturaleza, dioses y hombres formaban parte del mundo.

El tercer zorro, es un zorro dialogante, sensible y lleno de comprensión, teniendo en estas características una mirada vitalista. El tercer zorro lo entiendo y denomino como un *hombre "mixtificado"*¹³, aquel que conjuga lo místico, el mito y la mixtura cotidiana, en tanto que lo primero no separa lo natural con lo sobrenatural, no trastocando de esta manera su conexión con la naturaleza. Lo segundo es emprender el camino de la mixtura como una autopoiesis organizada del cuerpo, de los saberes y las prácticas. Por lo anterior, el tercer zorro es aquel con *sentido transcolonial* que entiende la ecología de la mente y del cuerpo como prácticas apropiativas sin caer en la pedantería, la perversión y el achoramiento. El sentido transcolonial es el que transgrede el sentido colonial de dominio sobre "otros" a través de un afecto de empoderamiento que lo hace denunciante de las fuentes del maniqueísmo de los saberes y las prácticas cotidianas. El tercer zorro es un homo-eco-organizado de su vida sin ajustarse a esquematismos hieráticos de dominación. Es un aventurero del Ser y del hacer. Del habitar y comprender el sentir del "otro" como el sentir de la naturaleza de la que el mismo forma parte.

La utopía Mariateguista tanto como la Arguediana, quizás no en su totalidad, se viene cumpliendo. Pero lo cierto es que gran parte de ella va marcando sus pasos en las últimas décadas, sean para "cumplir feliz su jornada" como señalaba el Amauta o

¹² Al respecto véase el concepto que Basadre Jorge rescataba de la Arqueología para explicar la recíproca influencia de varias culturas en la formación del Perú; señalaba este que el "Área de Co-tradición Prehispánica" asumía la presencia de varias culturas no solo a través de experiencias sucesivas y simultáneas en determinadas regiones sino a la efectividad de estas interrelaciones para el surgimiento de toda una organización social que comprendía desde la agricultura, las artes y la arquitectura a toda una dimensión de presencia constante para el desarrollo. Ver "La Promesa de la Vida Peruana". Editorial Juan Mejía Baca. Lima. 1958, pp. 60-63. El concepto es también rastreable en F. Boas, Otis T. Mason, J. Steward y A. Kroeber, desde unidades geográficas hasta áreas culturales.

¹³ Sensibilidad colectiva mixta y hombre mixtificado vendrían a ser las "vivenciales esencias" vivas, experienciales, apropiativas, móviles, dinámicas y democráticas del sentido transcolonial como aventurero de la heterodoxia.

sonriendo en quecha y castellano como lo pudiera decir nuestro apreciado “demonio feliz”. Por ello mi concepto y posibilidades del tercer tipo de zorro es la del sentido que trasciende a la tenencia puramente material, refrescándose con la espiritualidad de la tradición misma aún con sus limitaciones y fricciones ante el encuentro con el “vivir bien” de lo postmoderno. A su vez, el tercer zorro “académico” sería aquel que es insolente ante la “insuficiencia” teórica y aquel que no le temería a percibir, superando la “observación de balcón”, la “con-fusión” de las realidades.

El horizonte se sigue abriendo para el tercer zorro, y este debe ser visto como proyecto ciudadano, que la intuición como la poesía, entendida estas como el saber sencillo de las cosas y como el habitar y crear el mundo, siga transformado los espacios. Si bien Cesar Vallejo es el principio más que el fin. Como diría este mismo: “hay, hermanos, muchísimo que hacer”, que habitar y que crear ante las limitaciones que se le busca imponer al tercer zorro, limitaciones que el mismo Mariátegui y Arguedas vivieron, las cuales llegaron tanto de la vida misma como sentir estético, como de la “ética” política, económica, y académica. Pero aquel que no es heterodoxo a su tiempo es aquel que forma parte de la cultura del reciclaje en alusión a su acomodamiento maniqueista dentro de las realidades socio-históricas.

Pero aún podemos decir vitalista y afectivamente que nuestro vivir es ñan phanchasqa, un camino abierto que florece. Seamos por ello: hombres de filiación y de fé por que aún seguimos, y no en vano, viviendo. Por ello abordemos entonces el VIVIR Arguediano

LA VIDA, LOS CONOCIMIENTOS Y LA CALANDRIA DE FUEGO: *CORPUS*, *CONATUS* Y *POTENCIA*

El *conatus* es la energía de los afectos, se contempla como vitalista e intensiva propia del *corpus*, se complementa con la *potencia* en la medida que produce en el cuerpo sensaciones satisfactorias provenientes del deseo y las emociones. En Arguedas esto se percibe, y de manera testimonial, cuando se refiere a la *calandria de fuego* en la medida en que esta abriría para el Perú una etapa vital, enardecente y florida, producto de su

plurinacionalidad, lo cual sostendrá como tema de propuesta para la formación de una cultura propia, mestiza y original en América Latina.

La vida de Arguedas esta llena de sensaciones comprensibles al estilo de las ciencias del espíritu y la comprensión. Su pensamiento es una concepción del mundo, que como señala Dilthey, guarda un motivo liberador. Y es que las concepciones del mundo se fundan en la naturaleza del universo y en relación con él del espíritu¹⁴. Por ello: Naturaleza-Dioses, Pluralidad-Comprensión, Historia-Sujeto, Razón-Poética formarían parte de un espíritu comprensivo de un conocimiento y cultura transcolonial.

Por lo anterior y en el universo del conocimiento arguediano, la otredad, la subalternidad y la alteridad, términos ahora en boga en ciencias sociales, serán vividas por él asumiendo el complejo cultural como experiencia propia. La vida como proceso peruano “se abre a la fuerza liberadora invencible”; Arguedas encontraría en una primera impresión una oposición que a la vez complementa aquello que denominó calandrias. Como lo indicaría Gustavo Gutiérrez entre las calandrias: la calandria consoladora, propia de un proceso a punto de cerrarse, pero en el que se percibe un sentimiento de consuelo. Y la calandria de fuego, vista como un ciclo de liberación. Existe por esto mismo, un proceso de complementación del cuál Arguedas mismo intento peregrinar en su propia vida, la cuestión como lo señala Gutiérrez sería no quedarse atrapado entre los dos ciclos¹⁵. Así Arguedas a través de su *conatus* experiencial de actitudes, representaría un verdadero reflejo de la historia y el complejo peruano.

Así mismo, también se puede decir que Arguedas representaría una propiedad general de la VIDA en su sentido biológico. Ya que como tal adhiere, en cuanto a la variedad y grados, a todas las formas realizadas sucesivamente por la materia organizada¹⁶. Reúne como todos, las tres capas del HUMANO entero: la somática, la psíquica y la espiritual,

¹⁴ Véase el “Sueño del Filósofo”, leído por Wilhlem Dilthey en ocasión de un reconocimiento por sus 70 años e incluido en: “Introducción a las Ciencias del Espíritu”. FCE. México. 1944.

¹⁵ Con referencia a la mención de Arguedas sobre las calandrias véase su ya citado “¿Ultimo Diario?”. En “El Zorro de arriba y el Zorro de Abajo”. Editorial Horizonte. Lima. 2011, p. 20. Así mismo, sobre la opinión de G. Gutiérrez ver: “Arguedas, Las Casas y el Dios Liberador”. En “Acordarse de los Pobres, Gustavo Gutiérrez. Textos Esenciales”, Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima. 2003. pp. 469-477.

¹⁶ Teilhard de Chardin. “El Fenómeno Humano”. Taurus Ediciones. Madrid. 1965. p. 317.

respondiendo así, a fatalidades psíquicas, fisiológicas y sociales¹⁷. Y como los espíritus comprensibles porta un sentido de la existencia en la medida en que experimenta y vive la existencia de “otros” hombres. Como bien lo sugería Tagore, “Sea como fuere, ha comprendido el hombre que ese espíritu abarcador de unidad tiene un carácter divino que podría reclamar el sacrificio de cuanto en él es individual, que en ese espíritu reside su significación más alta, la que rebasa su yo limitado, representando su libertad mejor”¹⁸.

Espinosa señala a los afectos como deseos intrínsecos en el hombre que repotencian al cuerpo a medida que estos son satisfactorios y crean armonía en el mismo cuerpo y la mente. Para Espinosa cada afecto se relaciona con la fortaleza o el decaimiento del cuerpo y su energía, favorece o perjudica, la **potencia** de obrar de ese mismo cuerpo. El afecto es una acción y en su mayoría de veces una pasión. Por lo anterior, el cuerpo mismo padece muchas mutaciones, sin dejar de retener las impresiones o huellas de los objetos y las imágenes mismas de las cosas¹⁹. Por lo anterior debe quedar expuesta que las búsquedas de las “verdades” no tiene por que eximir a las emociones ya que la presencia de estas y los afectos no obstruye su búsqueda, por el contrario, en su estado, que le podemos decir melatoninico, se encuentra la posición del aventurero –de su apología como lo imagino Mariátegui²⁰- y del creador que escapa a la rigidez metodológica, teórica y epistémica.

¹⁷ Viktor E. Frankl. “Psicoanálisis y Existencialismo”. FCE. México. 1957. p. 8.

¹⁸ Ver: Rabindranath Tagore. “La Naturaleza del Hombre”. En “La Religión del Hombre”. RBA Coleccionables. Barcelona. 2002. pp. 97-104.

¹⁹ Ver: Espinosa, Baruch de. “Ética demostrada según el orden geométrico”. Hyspamerica Ediciones. Madrid. 1980. p 169 y p. 125.

²⁰ Nos referimos al anunciado Texto de Mariátegui en el “Alma Matinal” que llevaría por Título “Apología del Aventurero”. Escrito que ha causado polémica por su “des-aparición”. Es por demás interesante poder abordar el término (que en algunos casos se ha presentado como “Bohemio”, se advierte algunos de estos cambios en el pie de página de la editora amauta en su escrito titulado: “Esquema de una explicación de Chaplin”. Queda pendiente un desarrollo de esto y de todo el apartado titulado “La Emoción de nuestro tiempo” y aquello que guarda relación con lo que el Amauta desarrolló en el “Alma Matinal”. A mi parecer, su obra más inquietante, de la que Guillermo Nugent ha brindado un gran aporte.

Aquí un ejemplo, conforme a la aventura, al referirse al “Charlot” de Chaplin. “Está siempre listo para la aventura, para el cambio, para la partida. Nadie lo concibe en posesión de una libreta de ahorros. Es un pequeño Don Quijote, un juglar de Dios, humorista y andariego”. Véase: “El Alma Matinal y otras Estaciones del Hombre de Hoy”. Editora Amauta. Lima. 1985. p. 69.

La aventura interacciona con la creatividad. Y la creación de un autor muchas veces se alimenta de una especie de Pacto Faustiano. Un pacto así, es un medio de asegurar la preservación de sus inusitadas dotes. Implica el sacrificio de la existencia personal plena –o diríamos quizás de promover un nuevo tipo de existencia-, un aislamiento, una terrible explotación de los otros o de una constante relación combativa con los demás. Un rompimiento con dicho pacto puede producir consecuencias negativas en la productividad del autor. Existe así, un lazo de vivencias afectivas que experimenta, encontrando en lo circundante de la comunidad, unas intensas fuerzas sociales y afectivas que realzan el papel y el rol del creador individual²¹. La producción de Arguedas, por ser constante y combativa, se encontraba dentro de un pacto de VIDA, esto último por sus experiencias afectivas vividas en su comunidad desde niño y su visión y comprensión del sentir de la comunidad peruana - Latinoamericana. La vitalidad cultural de su conocimiento se encuentra en esa potencia afectiva a la que se refiere Espinosa, pero en una continua relación estrecha entre individuo y comunidad que escapa de cualquier exacerbado narcisismo.

La Vitalidad puesta en sus interpretaciones y comprensiones del mundo andino, guarda un sentir biofílico. Sencillamente por que en la biofilia se observa “una tendencia a vivir en toda la materia viva que nos rodea; en la hierba que crece; en el animal que luchara hasta el último por escapara la muerte; en el hombre que dará casi cualquier cosa por conservar la vida...luchar contra la muerte es la forma más elemental de la orientación biófila...el aspecto más positivo es que la materia viva tiene la tendencia a integrar y unir; tiende a fundirse con entidades diferentes y opuestas, y crecer de un modo estructural. Unificación y crecimiento integrado son dos características de de todos los procesos vitales”. Arguedas como tal, era portador de una “Ética Biófila”, ya que esta “se orienta hacia la vida y procura hacer el bien...el fin del hombre es ser atraído por todo lo vivo y apartarse de todo lo que es muerto y mecánico”. Ahora bien, es cierto que “no hay formas puras...la mayoría de la gente es una mezcla particular de orientación

²¹ Estas ideas, tomadas dispersamente, sobre la creatividad, las remito a la lectura de Howard Gardner en su libro: “Mentes Creativas. Una Anatomía sobre la creatividad”. Paidós. Barcelona. 1998. pp. 37-62.

necrófilas y biófilas, y lo importante es cuál de ellas predomina”²². Arguedas veía en sí, una civilización, que por ser “monocultural” sería mecánica y condenada a su crisis y extinción, tal como lo podemos apreciar ahora en las actuales crisis mundiales. Pero, además, augura que existe, contra el mecanicismo, una mezcla vía la apropiación y el sincretismo con la revalorización de la tradición. Relacionándolo a su vida podríamos indicar que su posterior decaimiento -o podrían decir quizás, su acción de libertad- obedece a esos otros modos extremos de existencia personal que trastocó sus emociones, Arguedas en su rol de creador y portavoz, llevó consigo, y sin temor, el “peso” de un Alma milenaria que lidiaba con saberes y conocimientos tutelares, causales, apriorísticos, por no decir colonialmente impositivos. Eso es una cuestión actual del sentido latinoamericano en todas sus esferas y cotidianidad Debates de ideas que se rechazaron antes y retoman ahora, desde su óptica, algunos anti-eurocentristas extremos y/o teóricos de la “subalternidad”. Pero que, desde la vivencia y la perspectiva de la creatividad, y un sentido mixtico, empezamos bien a abordar, desde nuestros saberes latinoamericanos.

BREVE INTERLUDIO: DEL CONOCIMIENTO Y LA “INSUFICIENCIA”

Por lo anterior es justificado hablar propiamente de un conocimiento Aguediano. Si los autores se relacionan con su obra en la medida de crear en algunos casos un pacto fáustico o de *sentir* el devenir y el hacer del mundo social en su propia vida. Pasemos a mencionar algunas percepciones de “insuficiencias” epistémicas que se complementaron simultánea o posteriormente.

En principio quisiera recordar, teniendo claro el no compartir enteramente la posición del autor, de lo que Althusser definió como filosofía espontánea para científicos (FEC)²³, entendiendo por ella lo que se remite a la práctica científica que contiene dos elementos, uno de corte intracientífico y materialista y el otro extracientífico, el mismo que sería más idealista, típico en la concepción del autor. Althusser apunta y señala (tan

²² Las ideas expuestas, y reforzadas, pertenecen a Erich Fromm en “El Corazón del Hombre. Su Potencia para el bien y para el mal”, exactamente en el capítulo “Amor a la muerte y Amor a la Vida”. FCE. México. 1979. pp. 36 - 67.

²³ Veásé. Althusser Louis. “Curso de Filosofía para científicos”. Origen/Planeta. México. 1986.

“radicalmente” a su estilo) a la práctica científica de lo inmediato y lo cotidiano, de lo “espontáneo” en su necesidad de aliarse en contra de los peligros de los que veía en los “idealismos”. Pero cierto también es que pone en relieve las “convicciones” y “creencias” de los riesgos y peligros que para él provienen y se justifican y en la “contradicción” en términos de “lucha” ligados a las concepciones del mundo (CDM); ese es en su estilo, el espíritu Althusseriano que insurge contra de las “insuficiencia” que rescataríamos. Ya que al igual que T. Adorno refiriéndose a la fenomenología señala que la “epojé, ‘asume’, presenta títulos de posesión, sin comprometerse, como si presagiase que ya no le pertenece lo que le pertenece al sujeto. Pero en esta precaución la alcanza la fatalidad. La abstención del juicio en beneficio de la certeza absoluta abre la puerta al dogma, que es incompatible con esa certeza”²⁴. Esto nos recuerda que la crítica al igual que los autores que proceden y acompañan nuestra argumentación, no debe tener el límite propio que se le remite desde las “disciplinas o métodos” de hoy, en aquello que C.W. Mills llamara “inhibición metodológica” opuesta a la “imaginación sociológica” que proviene del “empirismo abstracto” de la suma de datos y excesivas “especializaciones” tanto como que del “fetichismo del concepto” proviene de la “gran teoría”²⁵. Ya que todo esto podría tener, como indicaba Bachelard, la misma edad del prejuicio de la ciencia como obstáculo científico.

Y es a su vez, G. Bachelard y su pronunciamiento contra la episteme cartesiana, siendo el epistemólogo y poético de moda del siglo XX para muchos analistas heterodoxos; el que hablará a su vez del papel de la intuición en la comprensión del mundo y señalará los crasos errores de reproducir la dicotomía antagónica de Descartes en torno al cuerpo y la mente. Bachelard sostiene, sobre todo en lo referido a los fenómenos físicos que “el método cartesiano es *reductivo*, no es nada *inductivo*. Tal reducción falsea el análisis y entraba el desenvolvimiento extensivo del pensamiento objetivo. Ahora bien, no hay pensamiento objetivo, objetivación sin extensión”²⁶. Insiste en que esta extensión, para una verdadera función de la investigación científica, tendría que sustituir y romper con

²⁴ Adorno Theodor W. “Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento”. Origen/Planeta. México. 1986.

²⁵ Mills C.W. “La Imaginación sociológica”. FCE. México. 1974.

²⁶ Ver. Bachelard Gaston: “El Nuevo Espíritu Científico”. UNMSM. Lima. 1972. pp. 139-144. Nos ceñimos acá a la traducción de A. Salazar Bondy en la cita la líneas posteriores son síntesis explicativa de lo referido.

el concepto de reposo referido a la materia y su dinámica. De esta manera la intuición tiene que ya no ser primitiva sino realizar una suerte de dualidad fundamental en su estudio discursivo. Es decir, desbordarse y bordearse con nociones complementarias que trastocan sus bases teniendo presente una ambigüedad esencial que nutra el ideal de la complejidad de la ciencia contemporánea y las múltiples reacciones para el espíritu científico. Complementa P. Feyerabend recordándonos que “la ciencia no está fuera del alcance de las luces naturales de la raza humana”. Lo que propongo es que se apliquen estas luces a cuantas importantes cuestiones sociales están ahora en manos de los expertos²⁷. Y es que los expertos, tal como siempre ha señalado Habermas sobre el discurso del experto -recordamos en Feyerabend- son humanos y cometen errores en su propia especialidad, los mismos que tratan de disimular. Todo esto nos refiere a los límites de la ciencia o la su “insuficiencia” democrática de la especialización “científica” que termina muchas veces siendo un “culto” de “capilla”. El conocimiento es poder para muchos, tanto como cuando Huatyacuri “usa” su “otra visión” frente a Tamtañanca en desmedro de los considerados “sabios”, pero sobre todo debería ser fuente de “nuevas visiones del mundo”. Vivenciar su energía en tanto *conatus* propio relacionado a un nosotros.

El *conatus*, no cartesiano, es también una práctica de la razón y el des-interés, del conocimiento y de la ciencia. Ya que como indica Bordieu, si el interés existe sociológicamente, solo puede deberse a la coincidencia entre unos *habitus* predispuestos al desinterés y unos universos en los que el desinterés esta recompensado...en los que la ley del interés económico está en suspenso. Lo que no significa que no conozcan otras formas de interés: la sociología del arte y la literatura revela (o desenmascara) y analiza los intereses específicos por el funcionamiento del campo...y por los cuales se está dispuesto a morir²⁸. Es entonces que los conocimientos y su “insuficiencia” se entrelazan también con el interés y el desinterés (bien

²⁷ Feyerabend Paul. “La Ciencia en una Sociedad Libre”. Siglo XXI Editores. México. 1988. p. 113.

²⁸ Bourdieu Pierre. “Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción”. Anagrama. Barcelona. 1997. pp. 152-155.

recordaríamos a Habermas también), en cómo o en qué estado llegamos a estos sabiendo que muchas veces son campos predispuestos y reforzados.

Por su parte en los registros científicos contemporáneos B. Latour nos relata el papel de la invención y la legitimación de la ciencia o los conocimientos a manera de pacto litúrgico literario que construye Platón en el *Giorgias*, el cual invoca el conocimiento fuera de este mundo y la solución de los problemas reales del pueblo, el que deviene en el amparo o un silencio cómplice de una radical denuncia hacia derecho y el poder, y la política, en detrimento o aversión al demo. Para el autor las “insuficiencias” de explicación sería, que antes de ser manifiestas el peligro de la democracia, en un interesante, curioso e inquietante dialogo entre Sócrates y Calicles, puede haber una aversión y adhesión “voluntaria y sutil” hacia el imaginario “sobrenatural” de la época. Ya que los que debaten en el ágora, “los dos protagonistas compiten a la hora de intentar evitar convertirse en víctimas de la fatal acusación: *parecerse* al pueblo, a pueblo llano, al servil pueblo manual de Atenas”. Pero también saben que “El conocimiento de la totalidad, precisa de la totalidad, no de unos cuantos”²⁹. Ellos acusan esto y el autor ignora las posibilidades que puedan resaltarse del Calicles que pasa de ser el de *paja, el histórico* y el acaso si quiera más cercano, que pudiera refutar un debate aplicable para la razón democrática, en y para el pueblo: el Calicles antropológico. Tres fuerzas se distinguen en tres razones que inventarían el enfrentamiento: la fuerza de Sócrates, la de Calicles y la del Pueblo. Se prefiere por ello terminar en un típico monologo del Sócrates que simula la razón dialéctica del discurso del experto de su tiempo que ignora el poder de la forma social del pueblo Aun cuando el experto en su condena “estética literaria o argumentativa”³⁰, como en todos los campos culturales del conocimiento y de la vida supiera, diríamos nosotros demuestra: su “insuficiencia ilustrada”. Esto nos afirma el pleno sentido de la invención y el interés por el dominio. Un opuesto ámbito que con el *connatus* no cartesiano, se trastoca para hacer posible en el vivir, escribir y comunicar la vida y la naturaleza, en incluirnos nosotros todos en su diversidad compleja y en la razón de sentirnos pueblo latinoamericano. Como recuerda a su vez Arguedas al

²⁹ Véase. “La Invención de las guerras de la ciencia”. En Latour Bruno. “La esperanza de pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia”. GEDISA. Barcelona. 2001. pp. 258-281.

³⁰ A propósito de recordar el “debate” de J. Cortázar y J.M. Arguedas.

referirse a la novela peruana: “la novela en el Perú ha sido el relato de la aventura de pueblo y no individuos. Y ha sido predominantemente andina”. Sus dramas y sus luchas, tiene un fundamento cultural y no solo provienen de un interés económico, sino que “fuerzas espirituales profundas y violentas enardecen a los bandos”³¹. Ese *conatus* y esa aventura colectiva del pueblo que rebasa las “anquilosadas racionalidades” siguen redescubriendo la interversidad cultural del conocimiento de los saberes ancestrales, tradicionales y contemporáneos en un nuevo sentido cultural de América Latina: el sentido transcolonial.

Pero un pueblo como integración diversificada, a su vez, puede dejarnos sentir nuestras intuiciones como elementos propiamente naturales y lógicos sin que ello implique la condena de un “irracionalismo novelesco” o delirante, sino un plano en el que los que los mismos juegos del lenguaje tengan un compromiso. Arguedas ejemplifica este compromiso con el Perú y la identidad cultural indoamericana. ¿Qué tan es difícil entonces es hablar de compromisos en la era del postdeber que mencionaba Lipovestky tener un compromiso así? Creo que se trata más de compromisos próximos, que junto a una *sensibilidad mixtificada* cobra una importancia imperiosa en el mundo social, pero en la medida en que episteme y cotidianidad sean un encuentro de la comunión de saberes y practicas sin el sobrepeso del prefijo “anti”, “post” y “hiper” como patrones disciplinarios de “UN” saber. Habitar a su vez, el compromiso cotidiano sin un sobrepeso histórico sería como el habitar en que se construye, se produce, se reside, se abriga se cultiva, se cuida y se piensa³²; pero sin que el habitar, y en ello el *habitar transcolonial* se piense con el simplismo de acomodarse a un producto ipso facto y definido cuando no determinante y determinista. Por ello el habitar activamente el compromiso, es una construcción en la medida que es también des-re-organización, pero dentro de ello *habitar transcolonial* es un compromiso de vivencia de hacedores de la alegría en detrimento del dolor como reverencia litúrgica. “Ser hombre y tener humanidad”, es un

³¹ Arguedas José María. Ver. “La Novela y la Expresión Literaria en el Perú”. En “Sigo Siendo. Textos esenciales”. Investigación y Recopilación de Carmen María Pinilla. Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima. 2004.

³² Heidegger Martin mencionaba, “Solo si somos capaces de habitar podemos construir”. Véase. “Construir, habitar, pensar”. Relacionado con la influencia de F. Hölderlin de un “habitar poético”. Recopilado en el libro bajo el título de: “Conferencias y Artículos”. Ediciones del Serbal. Barcelona. 2001. pp. 107-119.

postulado básico que implica, más allá del lente cartesiano absoluto, comprender el dolor como humanos, pero sobre todo compartir la alegría ya que ella es locuaz. Así como entender nuestra “potenciación de participar”, y lo extranjero no solo presente en el otro sino como presente en mí mismo siendo tal... “yo soy extranjero incluso para mí, como él ha de serlo para sí mismo. En tal distanciamiento respecto a la propia identidad se reconcilian y hace compatibles, incluso dentro del mayor conflicto, las identidades”³³. Esa es también, diríamos, el vínculo del *conatus* de la identidad humana. Al que se ha sumado Morin en su diversidad y el complejo como ciudadano planetario del nosotros diverso. Esa diversidad es a su vez, la diversidad también del gesto cultural que se precede y se supera, que supera al pensar (determinado), como creación cultural que “no es receptiva, sino que es, desde un comienzo, su otra cara”³⁴. La aventura del gesto cultural que supera la “insuficiencia”, siguiendo esto es así también la aventura de la alteridad, la heterodoxia y el habitar.

Es en esta medida en que nos asumimos actores y aventureros del cambio sociocultural, pero en un habitar de obras o jornadas cotidianas que vayan más allá de la convencional “frialdad académica” de las meras interpretaciones sin compromiso social-democrático sin tener como Mariátegui y Arguedas, alguna filiación o una fe como vitalidad o *conatus*. Rebasar la “insuficiencia” es habitar, construir, pensar, filiarse, profesar una fe, un gesto cultural como un vivir del *conatus* del compartir la alegría como humanidad en contra del dolor como consecuencia del dogma y las ideologías de dominación. Esto es la acción cultural transcolonial. Vertida de nosotros mismos como naturaleza. Será vivirla y hacerla tomando en cuenta el continuum y las discontinuidades que movilizan marcos de des-re-organización en cada organismo viviente. Por ello mismo vivir el mundo es armonizar con lo viviente no el sentido de lo idílico metafísico sino el sentido de hacer de la vida una praxis ecológica transcolonial del individuo en su relación con las cosas vivientes y cósmicas. Aquellas que pueblan el “colofón” de la naturaleza. Habitarlo es vivirlo en tanto uno se asume con parte de la vida misma y cada acción contemple la

³³ Savater Fernando nos recuerda esta tradición de una ética de dolor, de lo humano, de lo moral, de lo anímico, la alegría y la amistad, hasta lo político, que encuentra en -Espinoza, Nietzsche y la propia Arendt que se ocupó del tema- a sus mejores propulsores. Véase. “La humanidad en cuestión”. En Vattimo Gianni “La secularización de la filosofía”. GEDISA. Barcelona. 1998. pp. 259-273.

³⁴ Levinas Emmanuel. “Humanismo del otro hombre”. Siglo XXI Editores. México. 2006. pp. 30-31.

posibles consecuencias y probabilidades de des-re-hacer el mundo, tanto como los hábitos y los campos. Es una aventura heterodoxa y cósmica que debe desechar ya, la viaje polaridad alma – naturaleza. Somos aura y natura en una sola expresión viviente, la insuficiencia busca redimirnos a una ortopedia de la “pax perpetua” emocional en el “juicio racional” pero con el conocimiento de nuestras emociones para el “consumo”. Una paradoja que se mueve libremente en el tiempo y el espacio de organizaciones y cuerpos, debiendo hacer una nueva di-gestión apropiativa y apropiada.

DE HOMBRES DE CON-FUSION: POR UNA POLITICA CULTURAL TRANSCOLONIAL

La Con-Fusión acá expuesta nos lleva a considerar la Fusión y la Fisión. Por lo que tenemos que decir, que más allá del mundo de la Física de principios del siglo XX y la perspectiva socioantropológica que encuentra en E. E. Evans-Pritchard un representate destacado al que se suma en cierta homogeneidad el modelo “mecánico” de V. Turner. Cuesta apreciar el liberarse, aun en ellos, casi como síntoma de la época, de cierto aire de “funcionalismo” y “evolucionismo”. Luego se ha tratado “echar mano” de la categoría de continuum, la misma que relacionamos a criterio de complejo cultural. En nuestro caso consideramos la Con-Fusión como continuum cultural, transgresión y complejidad (Con-Fusión), sabiendo que esta es lo más alejado a una Fisión como ruptura radical imaginada; y proponiendo su énfasis en: la capacidad de absorción, resistencia, apropiación, ebullición, condensación, dosificación, cooperatividad activa e innovación creativa.

Así, los hamatuq, amautas maestros de la vida cotidiana vienen haciendo su impronta desde ya más de medio siglo en nuestro escenario cultural. Las oleadas migratorias de lo años 20, y con más fuerza a partir de los 50 pasaron luego a ser más “estables” desde la década de los 80 del siglo pasado. Las actividades económicas, sociales, los códigos “morales”, los códigos grupales expresados en grupos regionales, pasando desde la música, el teatro, la cinematografía ha expresado el cambio de imagen de las ciudades. Las prácticas de los hamatuq de la vida cotidiana han forzado a la “insuficiencia” de los políticos y proyectistas de la ciudad, ha remodelar la organización de esta. Aquellos han

venido forzando propias biopolíticas y proyectos que han llevado a institucionalizar organizaciones y espacios. Por su parte, aún la “formalidad” de las autoridades, se piensa en términos de “suturaciones” dentro de la política de la revolución del cemento.

La cultura y sus prácticas son fusión al ser fluidas en los procesos sociales. Los hamatucos o actores sociales de la vida cotidiana, que siguen conjugando re-organizativamente la fisonomía cultural de las ciudades y las comunidades, rescatan la asociatividad, el comunitarismo, la comprensión, la solidaridad, la empatía. Todo lo anterior como un sentido de cooperatividad activa, que como in-consiente colectivo o arquetipo, dinamiza y organiza su creatividad. Mas el tercer zorro mal encauzado por la vorágine ganancial, ha caído en prácticas de perversión competitiva, de antisolidaridad, avaricia, indiferencia, pedantería y achoramiento. La propuesta sería entonces, la de una política y un proyecto cultural de ciudadanía con esa acción de búsqueda del tercer zorro como lo hemos mencionado líneas arriba. Con aquella de *individualidad infinita*, pero conociendo a su vez *los sistemas des-re-organizativos complejos*. Temática de *acción transcolonial* con su sentido de mixtura cotidiana y su riqueza vivencial. Propuesta para alguien y muchos que la “vivan de a pie”, revalorando sus buenas prácticas en la sociedad del cambio social contemporáneo. Alguien que escuche, lo que dizque no oía en su estancia de gobierno “el zar de Lima, el presidente... -pero si el Palalo- como si un río subterráneo empezara su creciente”. Así como Kurku, don Bruno, don Adalberto, Fermín y Matilde y los amaestrados por Rendón, (si) escuchaban con temeroso entusiasmo³⁵. El temor así, como en todos los rincones de América Latina, se va formando en su vitalidad como un conatus reivindicativo como marco de nuestra política cultural.

La política cultural de vida con un nuevo horizonte de *sentido transcolonial*, podría así, con la vitalidad de su conatus, “oír el ruido, el río y su crecida”. Debe lanzarse a la ciudad, lugar donde se lucha y entreteje las grandes “batallas” de sensibilidades inter-subjetivas, algo que quizás Arguedas ya auguraba y el mismo vivió. Queda entonces potencializar esa batalla en la cotidianidad, cual agonía y creación heroica en

³⁵ Arguedas José María. “Todas las sangres”. Ediciones PEISA. Lima. 1973.

palabras y acción como lo hacía Mariátegui en su contexto. De ahí que la óptica y el tópico de estudio de la transcolonialidad como paso al sentido y al conjunto de la cuestión Transcolonial sea la relación colonialidad-alteridad-cotidianidad³⁶.

Los jóvenes sigilosos, críticos y exacerbados guardianes contra los índices de perversión contemporánea, deben entender los humanismos dentro de las posibilidades de la sociedad tecnológica. Un humanismo que rebase el clásico, pero enérgico llamado de lo que Martí reducía al hombre “natural”, en la venida de su prédica de justicia: “Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se la administra de acuerdo a las necesidades patentes del país. Conocer es resolver. Conocer el país y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías”³⁷. Conocer en comprensión y empatía social, es la amalgama de un *conocimiento, sentido y cultura transcolonial*. Con su propia *sensibilidad mixtica* y su sensibilidad de *cooperatividad activa* y asociatividad que se opone a la competencia del escarnio puramente ganancial. Esto en nuestra tradición latinoamericana es una impericia de la aventura del conocimiento heterodoxo. Así como entender que una política cultural de redes informacionales, de la llamada “sociedad de la información”, vaya más allá de los ego-web, la agorafilia de lo virtual. El sentido cooperativo de una *política cultural transcolonial*, no por hacerse y crearse en comunidad merma el desarrollo de la individualidad, sino por el contrario, su afán de desarrollo humano integral y su sentido de grupo, deben ir acompañados con el talento personal y el de las instituciones, ya que son las personas como partes de la naturaleza, las que deben hacer y crear las organizaciones e instituciones con nuevos giros civilizatorios. Debe así surgir más la impronta de la interculturalidad en su sentido de democracia cotidiana, sin caer en los usos y abusos sociopolíticos de una extrema lógica-mercantil tanto como en los maniqueísmos y en los “exotismos de la buena costumbre”. Esto es una exigencia de actitudes ante la opuesta impronta de desastres epistemológicos y socioculturales, en

³⁶ Véase la mención de cuatro puntos de propuesta que han sido esbozados en mi artículo: “¿Nacidos para in-comunicarnos?. Del discurso intransigente al discurso de la Transcolonialidad”. Revista “Santo Tabú 2”. Lima. 2011. p. 74. Revisado como “Los Discursos en la Sociedad Peruana”.

³⁷ Ver. Martí José. “Nuestra América”. Ariel. Barcelona. 1975. p. 17.

la sociedad y el mundo, y América Latina, hoy por hoy, tiene a su bien lograr su propia voz, voto e incidencia.

De esta manera, el agente de las telecomunicaciones también se une a la mixtura cotidiana en su dimensión de vivencia, en tanto creación y difusión de las riquezas de producción y difusión del hombre para el hombre, de la naturaleza por la naturaleza, de saberes por la pluralidad de saberes. Es decir, de la VIDA por la VIDA. Las biotecnologías nos abordan cada vez más a la vuelta de la esquina, aunque dejen ver sus contradicciones y peligros tímidamente. Un *sentido transcolonial* por ello, en su *individualidad infinita*, tiene que seguir apropiándose de lo que es benéfico para el mundo, previa sensibilidad y “digestión” de posibles trágicas consecuencias socio-psicobiológicas. Nuestros modos de vida y consumo físico, emocional, alimentario y virtual, en tanto somos seres simbólicos, tienen que complementar ese sentido de “inteligencia” de lo concreto en la óptica no solo de lo material segmentario, las topografías epocales, las focalizaciones glocales y las visiones macros estructurales en las que muchos teóricos y tecnócratas se han “des-estancado”, dando clara expresión de su propia des-construcción truncada. Concluyendo, una cultural transcolonial es un proyecto/vía, que, si bien no debe tener un pronunciado sentido de Totalización y/o Unicidad en desmedro de la Multiplicidad y la Intersubjetividad, sí sea por ejemplo el de una transdisciplinariedad y metamorfosis³⁸. Es decir, tal como las identidades del Ser humano, se “alimentan y metamorfosean”, lo mismo es interpretado para nuevas prácticas y percepciones para nuevos metabolismos sociales y capitales simbólicos que nos inmergen al encuentro con las manifestaciones del mundo.

Por lo anterior y sintetizando. El *sentido transcolonial es la del aventurero de la heterodoxia, del conatus, del habitar, del gesto y de la creación cultural* como un sentido de lo humano, pero en clara relación a nuestra heterogeneidad sociocultural de un

³⁸ Traslado acá la idea de Morin sobre el entender la indispensable complementariedad del Homo Sapiens, del Ludens, del Demens, del faber, del economicus -podríamos decir hasta del egonomicus por referirnos a la propuesta de Jon Elster o del Sociológicus de Karl Mannheim y ahí mismo con el de J. Huizinga, sumando también del Videns que refiere Sartori como del digitalis. Estos conjugan al *Homo Complexus*. El papel de éste está viabilizado para su auto-eco-organización en un movimiento de orden-desorden-organización (una relación des-re-organizativa). Véase de Morin que sobre el *Homo Complexus* y la *Metamorfosis*: “El Método V. La humanidad de la humanidad. La Identidad Humana”. Ediciones Cátedra, Madrid. 2003.

nosotros diverso e interverso. Sin contemplar -como agentes éticos sociales- planes y marcos de complicidad del cinismo, de las satanizaciones en nuestras acciones de aproximarnos, dialogar, discutir y entendernos. Pronunciarse a su vez ante la dicotomía hombre–naturaleza, olvidarnos del “sablazo” cartesiano, del “globalismo y el fenomenismo” kantiano y de la condena “racional” de las emociones como discursos paradigmáticos, entre otros. Discursos que “desarmonizaron e ubicaron” a los humanos propios de nuestras cosmovisiones y terminaron por hacer de nuestra Naturaleza, una esclava de las más perversas “pasiones” mercantiles. Ya que estas últimas, en el aquí y en el ahora, orientan en gran manera el tiempo, el espacio y el movimiento. Pero en la que la misma obsesiva cantidad simbólica y la compulsión numérica de la información, nos conmuta y trastoca a reorientarnos para nuevas transformaciones sociales.

El papel de los gestores culturales de la sociedad, como los hamatuq, amautas, maestros, educadores sociales, entre otros. Pueden bien impulsar pedagógicamente el sentido de la cultura transcolonial como cultura de la Vida -en lo cotidiano y como recreación- que encuentra y vive sus saberes. Esto es como forma de rebasar discursos y brindar institucionalización de marcos e intersticios para agentes, multisectores y actores sociales. *La política cultural transcolonial es una política de la humanidad* para una reforma del pensamiento y de la educación, de la sociedad, de la vida misma. Estas reformas, como nos ha recordado Morin³⁹, son solidarias, pero no solamente institucionales, económicas, sociales, ellas son también mentales, y necesitan una aptitud para concebir y abrazar los problemas fundamentales, una aptitud que requiere una reforma del espíritu.

La cultura transcolonial es acción y promoción intersubjetiva de un escenario de tolerancia, convivencia e inter-conocimiento de una praxis ecológica compartida y de una ciudadanía cultural que propone dar un horizonte de comunicación e interpretación de las ecologías de la mente, de los saberes y las prácticas, del tiempo y del espacio experimentado, del movimiento y el ritmo sociológico variable vivido, de las emociones, del cuerpo y su memoria, de la tradiciones, del juego y la pedagogía, de la acción

³⁹ Morin Edgar. “La Vía para el Futuro de la Humanidad”. Paidós Ibérica. Barcelona. 2011.

creativa, las apariciones históricas, los instantes colectivos, etc. Siendo libres de cinismos o cómplices de “inmunidades e impunidades civiles selectivas”. Con una actitud cultural en clara defensa por las luchas de la ciudadanía, la soberanía, por nuestra naturaleza viva en nosotros todos y en favor de la democracia cotidiana para la VIDA.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno Theodor W. “Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento”. Origen/Planeta. México. 1986.
- Althusser Louis. “Curso de Filosofía para científicos”. Origen/Planeta. México. 1986.
- Arguedas José María. “El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo”. Editorial Horizonte. Lima. 2011
- Arguedas José María Arguedas. “La Formación de una cultura nacional indoamericana”. Siglo XXI Editores. México. 1975.
- Arguedas José María. “Sigo Siendo. Textos esenciales”. Investigación y Recopilación de Carmen María Pinilla. Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima. 2004.
- Arguedas José María. “Todas las sangres”. Ediciones PEISA. Lima. 1973.
- Bachelard Gaston. “El Nuevo Espíritu Científico”. UNMSM. Lima. 1972. Traducción de A. Salazar Bondy.
- Basadre Jorge. “La Promesa de la Vida Peruana”. Editorial Juan Mejía Baca. Lima. 1958.
- Bourdieu Pierre. “Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción”. Anagrama. Barcelona. 1997.
- Chardin Teilhard de. “El Fenómeno Humano”. Taurus Ediciones. Madrid. 1965.
- Dilthey Wilhem. “Introducción a las Ciencias del Espíritu”. FCE. México. 1944.

- Espinosa Baruch de. "Ética demostrada según el orden geométrico". Hyspamerica Ediciones. Madrid. 1980.
- Feyerabend Paul. "La Ciencia en una Sociedad Libre". Siglo XXI Editores. México. 1988.
- Frankl Viktor E. "Psicoanálisis y Existencialismo". FCE. México. 1957.
- Fromm Erich. "El Corazón del Hombre. Su Potencia para el bien y para el mal". FCE. México. 1979.
- Gardner Howard. "Mentes Creativas. Una Anatomía sobre la Creatividad". Paidós. Barcelona. 1998.
- Gutiérrez Gustavo. "Acordarse de los Pobres. Textos Esenciales", Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima. 2003.
- Heidegger Martin. "Conferencias y Artículos". Ediciones del Serbal. Barcelona. 2001.
- Krishnamurti Jiddu. "Comentarios sobre el vivir". Del libro de notas de Krishnamurti. Compilado por D. Rajagopal. Editorial Kier. Buenos Aires. 1960.
- Latour Bruno. "La Invención de las guerras de la ciencia". En "La esperanza de pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia". GEDISA. Barcelona. 2001.
- Levinas Emmanuel. "Humanismo del otro hombre". Siglo XXI Editores. México. 2006
- Morin Edgar. "El Método V. La humanidad de la humanidad. La Identidad Humana". Ediciones Cátedra, Madrid. 2003.
- Morin Edgar. "La Vía para el Futuro de la Humanidad". Paidós. Barcelona. 2011
- Mariategui José Carlos. "7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana". Editora Amauta (1928). Lima. 1984.
- Mariategui José Carlos. "Peruanicemos el Perú". Editora Amauta (1970). Lima. 1980,

- Mariategui José Carlos. "El Alma Matinal y otras Estaciones del Hombre de Hoy". Editora Amauta (1950). Lima. 1985.
- Martí José. "Nuestra América". Ariel. Barcelona. 1975.
- Mills C.W. "La Imaginación sociológica". FCE. México. 1974.
- Ninahuanca Abregú José A. "¿Nacidos para In-comunicarnos?. Del Discurso Intransigente al Discurso de la Transcolonialidad". Libro-Revista "Santo Tabú 2". Lima. 2011. Revisado como "Los Discursos en la Sociedad Peruana". En prensa. Libro Razones Culturales de la Sociedad Peruana II. Emoción, Ocurrencia y Propuesta. Pronunciamentos en lo Teórico.
- Ninahuanca Abregú José A. "Mariátegui y Arguedas: Buscar al Tercer Zorro". Boletín del Ministerio de Cultura-Casa Museo José Carlos Mariátegui. Lima. Octubre 2011.
- Savater Fernando. "La humanidad en cuestión". En Vattimo Gianni "La secularización de la filosofía". GEDISA. Barcelona. 1998.
- Tagore Rabindranath. "La Religión del Hombre". RBA Coleccionables. Barcelona. 2002.