

Dolor e indigenismo: Acerca de la noción de mestizaje en el pensamiento de José María Arguedas

Pain and indigenism around the notion of miscegenation in the thought of José María Arguedas

RONALD JESÚS TORRES BRINGAS¹
Especialista social en Consultora WALSH. Perú S.A.
ronsubalterno@gmail.com

Recibido: 21 de febrero de 2017
Aceptado: 12 de junio de 2017

Resumen

En las líneas que siguen se hace un recorrido histórico y genealógico de la identidad peruana en relación al indigenismo. Se presenta el supuesto de que siempre ha habido un divorcio estructural entre la cultura y el sistema institucional que ha provocado violencia, caos y desarraigo. Se presenta la preocupación de Arguedas acerca de la caotización de la cultura peruana y de cómo hallarnos en una cultura de todas las sangres que no se comprende y que no convive multiculturalmente.

Palabras clave: indigenismo, modernización, cultura, mestizaje, mito, oralidad, escribaldad, violencia, dolor.

Abstract

This article is a historical and genealogical overview of the formation of a Peruvian identity and its relation to indigeneity. It begins by treating the assumption that there is a categorical structural separation between culture and systemic violence, chaos and uprootedness. It presents Arguedas' preoccupation with the "chaotization" of Peruvian culture and suggests some ways of thinking about a culture of all the bloods (lit. "culture of all the bloods") that resist multicultural understandings.

Keywords: Indigenism, modernization, culture, miscegenation, myth, orality, writing, violence, pain.

Introducción. El trauma histórico. Oralidad y escribaldad.

En cierta medida considerable el divorcio entre la realidad desbordada que predomina en la cultura peruana, y su siempre trunca inscripción en las instalaciones tecnocientíficas de la vida moderna, a través del ejercicio escrital, supone un trauma histórico de profundas consecuencias. Sobre la base de esta dualidad atormentable se ha levantado un proyecto de dominación escritural, que hunde sus raíces en la palabra sagrada de las tradiciones clericales, y que desemboca en la elitización tecnocrática del conocimiento humanístico y profesional. Este programa de aculturación despiadado ha buscado barrer del tiempo histórico a toda la rica e insospechada heterogeneidad que heredó la colonia con el objetivo de imponer una cultura jerárquica y claramente conservadora que ha permitido la reproducción eterna de cuantas elites esclarecidas y estilísticas hubieron (Zapata y Biondi, 2006).

Si bien el problema del país para estos genios de la homogeneización residía en la desadaptación republicana que expresaban las múltiples identidades étnico-culturales del país, lo cual los empujó por misericordia escolástica a acriollarlos primero con la evangelización y luego con la torpe instrucción violentista de la pedagogía oligarca, la verdad es que todos los intentos

¹ Licenciado en Sociología por la UNMSM, miembro de Fundación Intercultural Sudamericana (FIS), y el Centro de estudios Interdisciplinarios (CEI), Premiado en CLACSO en el concurso de investigación "Las Venas abiertas de América Latina" 2007; especialista social de la Consultora WALSH Perú S.A.; y ex columnista del Periódico La Primera en el 2009. Colaborador de Varias revistas académicas de Ciencias Sociales en el país.

interpretativos y educativos de introducir reflexividad eurocéntrica en el mundo heterogéneo y regionalista del país han chocado con la matriz ritualizada y alegórica de la cultura andina, y de sus creativas reinvenções en medio urbanos. No es como se dice un problema netamente biológico o genético lo que descalifica a las culturas amerindias a adoptar con éxito patrones racionalistas y matemáticos, fundamentales para construir abstracciones y principios científicos acordes con las sociedades demoliberales, sino el arraigamiento de estructuras culturales soterradas y sincréticas lo que decide el no acondicionamiento de los registros sacrificiales a medios hostiles que los desfiguran y los incorporan agresivamente al caótico mundo globalizado.

Tampoco es la degeneración de la cultura amerindia (López, 1985) a lo largo del recorrido histórico de los proyectos de biopoder, lo que dificulta la no asimilación integral de las instituciones escritas, sino un más fino dispositivo de desprecio cultural, introducido en la vida cotidiana y en el sistema educativo de la variedad territorial, para cooptar los supuestos progresos racionales y emocionales de los laboratorios de la educación intercultural. Todo lo ajeno y hostil que se pueda asimilar en la soledad metódica y matematizable del mandato generacional educativo es bloqueado por la pervivencia escurridiza y desterritorializada de una gramática criolla, que infecta la formación educativa y profesionalizada de los adiestramientos cognoscitivos, cohibiendo de plano el desarrollo de talentos y sumergiendo en la mediocridad ontológica todos los buenos elementos que se han expectorado de la realización escrital por razones de discriminación racial o étnico-cultural.

Es el divorcio vertical con una gramática escrital que impone una red de aparatos y organizaciones complejas que son veneradas y deseadas aún cuando las trasgresiones clandestinas e informales de los registros culturales digan todo lo contrario, lo que predomina en el escenario de las instituciones enmohecidas y de entramados étnico-culturales distorsionados, lo que quiere decir, que se rinde culto hipócritamente a una estructura convencional que no llega a cuajar como cultura real, pero que es ambicionada como ideología de poder y de arribismo social. Y esta veneración piadosa y a la vez instrumental hacia la gramática psicológica de las culturas oficiales sólo puede ser explicada por el canal o camino central que suponen para lograr la tan ambicionada movilidad social, y la comunicación exitosa con los agentes capitalistas del mundo global. La mecánica de la dominación interna reproduce un imaginario de saberes sociales, unos hegemónicos otros residuales, que se articulan a un crisol creativo de las culturas legítimas y de lo socialmente aceptado, sobre lo que se levanta epidérmicamente el registro escrital que no logra penetrar en la constitución biosocial de las identidades variadas. Como su propósito es recubrir superficialmente el contenido cultural de las diversas identidades, y no moldearlas desde sí mismas realmente, pues ello es rechazado por el carácter arbitrariamente oral de la cultura peruana, lo que se observa es un paisaje donde: (1) se aprende artesanalmente un ideario pragmático del contexto social que facilita la recreación mestiza e híbrida de las culturas locales; y (2) no se consigue una reeducación estratégica de los actores cotidianos quienes no son impactados sino egocéntricamente por los contenidos esquemáticos y ahistóricos del sistema educativo (Heise, 2001).

Esta violenta desconexión entre nuestra sustancial oralidad telúrica, y un tejido escrital que sólo es un adorno defectuoso por donde sólo segmentos ilustrados piensan y repiensen una vida que se hunde en la completa inmanencia sensorial, es la prueba de una historia cultural donde la separación de ambos principios de la realidad se trasluce en un proyecto de colonización cultural que ha permitido la reproducción inmutable de los proyectos de dominación históricos de nuestra formación social, a expensas de la realización y expresión emancipada de nuestra rica pluralidad étnico-cultural.

Tal vez el episodio que demarca simbólicamente este trauma ontológico hacia la escritalidad monocultural sea el evento del encuentro entre el padre Valverde, socio de la conquista, y el inca Atahualpa en las inmediaciones de la Cajamarca incásica. En este evento se describe, como afirma

Antonio Cornejo Polar (1994) el desencuentro traumático con la letra sagrada al entregarse un breviario religioso al inca por parte de Valverde para que reconozca la autoridad omnipotente del Dios occidental, quien al examinarlo con desdén y llevárselo al oído, luego lo arroja en signo de disconformidad con el reclamo teológico y convenido del religioso. Lo que sigue es conocido por la historia, pero la masacre que se inició contra la comitiva incásica, se debió calculadamente ante el menosprecio natural del libro sagrado, símbolo de la escribaldad escolástica y unilateral, por parte del Inca que ante lo desconocido y que no comunica oralmente nada reacciona naturalmente desde su alegórica racionalidad andina.

Más allá de los prejuicios que se ha tejido alrededor de esta historia del encuentro fallido entre ambos mundos culturales, no deja de ser curioso denotar como el breviario religioso representa un signo de poder colonizador y evangélico, sobre el cual se levantaría la empresa saqueadora y genocida de la Colonia, que nunca buscó integrar realmente a la dignidad heterogénea, sino que le confirió un ropaje heterónimo infrahumano, que daría vida al histórico racismo que padece nuestra estructura social. Aún cuando la plasticidad cultural de las identidades amerindias desarrollarían una creativa resistencia en adaptación, como diría Glave (2005), durante todo el tiempo extractivo de excedentes de la Colonia dejando más o menos intacta las tradiciones étnicas del mundo andino, es el proyecto evangelizador y extirpador de idolatrías, y su matices de instrucción escolástica lo que impactaría negativamente en el mundo andino, buscando colonizar la estructura psicológica panteísta del indio, que ante el desprecio racial y cultural que recibió de los evangelizadores y castas virreynales se adaptaría audazmente al calidoscopio cultural de la colonia, a través del florecimiento productivo y comercial de las actividades de su economía colectivista.

Es la consiguiente tributación individual, y la presencia de una población informalizada de forasteros y economías subterráneas, lo que iría sofisticando la estructura de dominación virreynal, homogeneizando a la República de indios e ingresando en el control y organización de las poblaciones trabajadoras y de sus actividades productivas a través del surgimiento de la hacienda colonial y el sometimiento de los circuitos regionales a la actividad minera. En la búsqueda más ostentosa de los excedentes sociales de las economías amerindias se iría gestando más disciplinariamente a las culturas indígenas, tratando de romper la informalidad de sus economías, y por lo tanto, reestructurando la naturaleza social del mundo andino. Los cambios sociales en la estructura social colonial a través de la apropiación cultural de la legalidad colonial en la persecución de ser admitidos y reconocidos sus linajes incásicos y regionales, su control curacal sobre las multitudes indígenas, irían socavando las convivencias y canales de comunicación del calidoscopio colonial, generando una resistencia sospechosa hacia el creciente poder de administración de las capas indígenas. Es a raíz del creciente maltrato y explotación de las economías colectivistas y de los mercados regionales y locales, que se gestaría una mentalidad indigenista separatista en el centro de la nobleza curacal, en vista del reforzamiento de la esclavitud feudal y del desprecio cultural de sus tradiciones y expectativas de movilidad social. Este descontento hacia un Virreynato controlado por una aristocracia parasitaria y antiburguesa, que arruinaría con el proteccionismo ortodoxo de los monopolios comerciales el despliegue interactivo de las culturas indígenas lo que desataría el camino de las rebeliones indígenas como una forma utópica de restaurar el control arcaico y soberano del Incanato.

Y si bien el mestizaje cultural era desgarrador pero astutamente comunicativo entre las castas, este esquema de desconfianza hacia las identidades amerindias luego de la derrota de Túpac Amaru II ingresaría en las mentalidades del nacionalismo criollo, como argumenta Cecilia Méndez (1996), construyendo el proyecto republicano en creciente exclusión y oposición hacia los rezagos masificados y supuestamente bárbaros de las culturas amerindias. La refeudalización de la sociedad peruana a manos de la elite criolla, con el recrudecimiento del oscurantismo racial y cultural de la aristocracia, infectaron hasta la actualidad instituciones claves de la modernización

criolla, como el sector de la educación pública en particular. Es imposible, lo sostengo con todas sus letras, hacer reposar la revolución de las mentalidades y de los conocimientos sociales que se traza como meta el sector educativo si es que: (1) se confía en que el modelamiento exitoso del educando consiste en barrer violentamente las tradiciones interculturales, con el cedazo formalizado de la letra y destrezas generales, cuando lo que se debería provocar es una síntesis creativa que potencie la cultura real y la reforme. (2) Si es que se sigue entregando el resultado educativo a un multivariado arsenal de tecnicismos y pedagogías sofisticadas en forma desordenada y caótica que no toman en cuenta la historicidad emocional y heterogénea de la cultura real del niño, que sólo recibe violencia apátrida de la educación para ser incorporado tempranamente como individuo consumidor. Se sugiere que la educación debería ser mas heterodoxa, lo suficientemente programática para que no ocasione aún más la feudalización fragmentaria de nuestra ya accidentado multiculturalismo. (3) Si es que se sigue encargando la revolución de las mentalidades infantiles y juveniles a un ejército de formadores y educadores que reproducen con sus hábitos acomplejados e incapacidad cultural todos los eternos vicios centralistas del criollismo. Una historia cultural de la instrucción que conserva secretamente, a través del apañamiento politiquero, la naturaleza colonial y la poca voluntad para estimular conocimientos personales, ahí donde reina intacto el caos desmadrado de la cultura criolla. Y (4) si es que no se entiende que el proyecto educativo es causado por la voluntad política para reformar el sistema social con todos sus actores e instituciones, y de este modo no se pierdan en el recuerdo las destrezas y saberes diversos que enseña la escuela pública. Hay que acabar con el acriollamiento del sistema educativo para lograr una sintonía perfecta entre los saberes ritualizados e intuitivos de nuestro gran crisol cultural, que se impregnan a lo largo de nuestra experiencia vital, y el filtro educativo que no debe renunciar a la escribaldad sino conectándola interculturalmente con las míticas tradiciones de la cultura popular.

Indigenismo y proyecto nacional

La consiguiente liquidación de las elites curacales y el concentramiento de grandes latifundios, producto del intento republicano de liberalizar la propiedad agraria, tuvieron el efecto desmesurado de rearcaizar la estructura social del mundo andino. El proyecto pseudoliberal de fundar la nación sobre bases presuntamente igualitarias y de cancelamiento de una estructura jurídico-cultural claramente estamental y anticuada, reprodujo lo que pomposamente quería eliminar. Es el siglo XIX en base al retroceso político de las sociedades indígenas, al haberse descabezado a los Andes de dirigentes indígenas, el que recoge testimonios cínicos de una esclavitud escolástica y feudalizada que soportarían las multitudes rurales, agazapados en el engarrotamiento psicológico y en la desmoralización histórica y civilizatoria. Toda la flexible arquitectura de mestizajes y transculturizaciones creativas que había permitido convenientemente la colonia se evaporaron al ingresar la experiencia cotidiana del indígena en una estructura de castas infravalorada y discriminatoria, que supuso un atraso socioeconómico para los circuitos regionales, y las economías protoburguesas que se habían expandido por los Andes. Es lógico suponer que esta homogeneización indianista de la cultura subalterna, consiguió la supervivencia total de las tradiciones y costumbres vernaculares de la cultura andina, en un sincretismo telúrico y popular que reprodujo a través de décadas de olvido y marginalidad que sufrirían extensas zonas rurales y campesinas del país

La virtual irrelevancia que sopesaba sobre las expresiones mágico-religiosas del mítico mundo andino, por parte de los enclaves criollos, permitió la recuperación demográfica y cultural de la vida rural, lo que facilitó el éxito rentista y agrario de las economías de hacienda y comunidades campesinas, que recreaban sólo un sector de subsistencia y de autoconsumo desconectado del sector agro-exportador más dinámico de la costa. Al existir formaciones y mercados regionales desarticulados del vibrante desarrollo industrial sólido de los centros capitalistas avanzados, y una

elite dirigente que permitía tal desintegración territorial, económica y cultural, fue difícil para la promesa liberal constituir un Estado republicano, todo cuanto más no existía las disposiciones cívico-culturales, ni la estructura burocrático territorial necesarias para imprimir tales construcciones sistémicas. Como se intentaba en teoría y de forma idílica fundar un etéreo Estado criollo sin el resto de los estamentos campesinos e identidades rurales, no se quiso percibir con sensatez que era necesario construir un organismo social geográfico y cohesionado culturalmente para lograr tal sueño de un orden Estatal republicano. En vez de darse cuenta que su etnocentrismo de corte occidental era el eje de poder que impedía la desactivación de todo rezago colonial de poder, se continuo regresivamente con una arquitectura sociocultural barroca y esclerótica que echaba la culpa del atraso y de la anarquía política al carácter atrofiado y degenerado de las masas indígenas, incapaces por lo tanto de abrazar los ideales ilustrados de la República.

Si vemos el dato histórico concreto, fue el episodio pírrico de la Confederación peruano-bolivariana la que magnificó el racismo eurocéntrico y los profundos desencuentros culturales que subsistían en nuestra identidad territorial; rasgos objetivos que impedían un adecuado progreso de la idea cívica de ciudadanía debido sobre todo a que la idea separatista y mezquina de apartar al indio se traslucía en la censura a todo proyecto real de integración política. Al censurar el nacionalismo criollo, del que habla Cecilia Méndez, toda idea subalterna y democrática de país impedía que el confort rentista e improductivo de los negocios comerciales y economías exportadoras de la costa fueran fastidiadas por un proyecto a largo plazo inclusivo y realmente de corte igualitarista. Más allá de que el rediseño que propusieron los partidarios de Santa Cruz, liberales y regiones de la sierra, representaba la ambición de dar solidez geopolítica a viejos circuitos internos productivos y comerciales que hubieran desencadenado una mayor integración democrática, la verdadera razón de este abrupto aborto político era el odio acérrimo a las culturas amerindias que eran etiquetadas como el síntoma exclusivo del atraso social.

Este peso de la herencia colonial primero en los conservadores escolásticos de una economía rudimentaria y proteccionista, y luego a la evolución de una casta aristocrática con tintes liberales y de mayor apertura al mercado internacional, sería el motivo irracional que no permitió una mayor integración nacional. En los islotes de la modernidad económica y del glamour criollo subsistió arraigado una idea totalitaria de purismo y de lástima religiosa hacia los grandes océanos arcaicos de la tradición y de la religiosidad andina, un exotismo olvidado que era ninguneado y despreciado por las políticas de Estado hispanistas, que con el tiempo administraron en el papel un abanico de territorios y feudos señoriales entregados al rentismo de los hacendados y de la gramática gamonal. Se generó un sistema de dominación económico y cultural que garantizó la reproducción de una estructura productiva sinceramente elemental y dualista; una ética festiva y de la subsistencia que aseguró una cultura económica de enclave y primario-exportadora que no resultaba sino periférica y sin importancia para los centros industriales. Esta sistemática del poder reticular se iría erosionando por la aparición de nuevos actores y sobre todo por el accidente infausto de la guerra con Chile.

No obstante, haberse registrado una recuperación espectacular de la economía nacional a consecuencia de la tímida complejización burguesa de la estructura agrícola costeña y de la presencia de un rol dirigencial más activo y estatocéntrico de la oligarquía criolla, es el golpe estructural que supuso la contienda bélica la que iniciaría una visión más nacional-popular de los graves dilemas del edificio social. Es la voz altisonante y solitaria de Gonzáles Prada desde los escombros de la desmoralizada nación la que detectó que el problema del país era la pervivencia de una injusta estructura de poder que mantenía las energías sociales de los auténticos peruanos en el anonimato de la exclusión y el sometimiento señorial. Si bien su crítica era de cierta manera radical y moralista para su tiempo, es ese protonacionalismo reflexivo de sus convicciones ideológicas la que iría alimentando a veces con escepticismo a veces con utopía el redescubrimiento cultural del indigenismo intelectual y político a inicios del s XX. La aparición política de una conciencia

ideológica que se preocupaba por el estado social de las clases campesinas, atrapadas en el enmarañamiento feudal –si bien con tintes de asistencialismo teológico²– propició el surgimiento de una clase entrenada para liquidar los entramados feudales que obstaculizaban el progreso social (Hardt y Negri, 2002). A pesar que la comprensión literaria y ensayística del pensamiento mimético peruano desfiguró e idealizó la subjetividad andina de acuerdo a utilizar este discurso para dar validez al proyecto socialista de la izquierda, si existió un esfuerzo por sintetizar las tradiciones culturales de los Andes con proyectos de modernización providencialista y populista, lo cual implicaba comprender objetivamente la racionalidad de los espacios interculturales donde ingresó la secularidad.

Otra razón imprevista del surgimiento del indigenismo como conciencia regionalista y de movimientos campesino posteriores, es la introyección violenta del mandato generacional educativo. Como es bien sabido el porvenir de la sociedad peruana, su evolución económica y civilizada, implicaban articular las fuerzas productivas andinas a los islotes de la modernidad del centralismo aristocrático con el propósito de no sólo usar las capacidades productivas de los espacios rurales, sino poseer un control cada vez más soberano y burocrático de los recursos naturales para licitarlos al extractivismo de las compañías extranjeras. Este control administrativo que luego se le escaparía de la mano a la república aristocrática obligó a reformar la cada vez más extensiva inmadurez cognoscitiva del sistema de educación pública, justamente para introducir una secularidad necesaria que legitimara el aparato de poder, y de este modo integrar paulatinamente a crecientes zonas grises del sistema social al modelo de desarrollo agro-exportador y minero. La expansión formal de la educación preparó como resultado inesperado una cultura de empoderamiento de los regionalismos y localismos, y protagonismos colectivistas que revelaron la condición de su explotación y sometimiento étnico-cultural a medida que esta mentalidad moderna cobraba la suficiente organicidad política para desactivar el sistema de propiedad feudal, y reapropiarse así de los modos de producción largamente postergados del patrón excluyente de crecimiento. A través del mandato generacional del progreso educativo, los grupos sociales andinos abrazaron incipientemente actitudes individuales, que irían erosionando la vida telúrica y tradicional de las subjetividades andinas.

En este caso es preciso mencionar a la obra de José María Arguedas. Él en su intento monumental de retratar fielmente y sin ideologismos la realidad andina, subordinó el ejercicio de la ficción narrativa a no sólo denunciar los sufrimientos e injusticias de la sociedad rural, sino a conservar en un registro escritural el carácter telúrico y mitológico de la identidad andina. Su propósito era fusionar la lógica oral y mágico-religiosa con las modernizaciones alternativas del desarrollismo dejando intacto al sujeto andino, como logos cotidiano de una constituida identidad nacional. Como gran parte de su visión estaba dirigida por su propia experiencia vital de amor y solidaridad con la patria andina, esa emoción subalterna lo llevó a no ver que el mestizaje que él postulaba cobraba signos distintos a los que deseaba para la diversidad andina. Esa modernidad mestiza y pluricultural que erosionaría las visiones monoculturales de la cultura criolla, y expresara sin prejuicios y con amor comunitario nuestra rica diversidad, no se dio como él pensaba (Vargas Llosa, 1996). Es ese dramatismo panteísta por hacer hablar en sus novelas al mismo sujeto olvidado y postergado por nuestro insospechado eurocentrismo lo que lo llevo a describir una experiencia límite y doliente en sus personajes desde “los Ríos Profundos” hasta las novelas totales “Todas las Sangres” y el “Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo” ejercitando una arqueología de todos los residuos sincréticos y miméticos que la violenta y fáustica modernización sólida iría prácticamente desvaneciendo. Siendo, como argumenta el profesor Manuel Castillo (2010)³, el último pensador de un clásico ciclo de pensadores sociales, que luego el cientificismo

² Es lógico indicar aquí el humanitarismo evangélico de Bartolomé de la Casas, con su indigenismo colonial, que se propaga hoy en día como la misericordia criolla.

³ En varias de sus conferencias y artículos dispersos viene desarrollando una visión de recuperación de nuestro original pensamiento peruano. En varias conversaciones le he escuchado desarrollar esta tesis.

moderno interferiría políticamente, es lógico conjeturar que su pensamiento reflejó el inicio de un horizonte cultural secularizado y el eclipse de toda una estructura cultural cuya emigración hacia las ciudades y su relativa proletarización confundiría en los laboratorios de la supervivencia cultural.

La voz en el desierto del culturalismo arguediano era el esfuerzo biográfico de rescatar del olvido desarrollista todo un universo mítico que sencillamente las vanguardias políticas consideraban como rezagos de la nueva antropología racional que deberían adoptar las ciudadanías asalariadas. Al visualizar en carne propia que todo el indigenismo político era sólo el adorno social de un espíritu cada vez más esclavo del desarrollismo enajenante, que todo lo que se reivindicaba ardorosamente sólo servía de combustible de la maquinaria planificada de la sociedad masificada, se dio perfectamente cuenta que su crítica intuitiva debía rescatar a la experiencia andina de todo ese contrato social acriollado y mundializado que hasta la actualidad no permite, sino ideológicamente el encuentro histórico de nuestras múltiples identidades costeras, serranas y amazónicas. La transculturización que su mensaje vocífero a la generaciones siguientes se torno confuso y disonante (Rama, 1987).

Modernización, informalidad y cultura “chicha”

La construcción accidentada de una modernización industrial sin la necesaria conexión cultural con las sabidurías productivas interculturales del país, provocó la edificación de una economía nacional moderna, que rompió momentáneamente con el carácter dependiente de nuestra estructura periférica. Esta base económica que se tejió busco romper con el carácter dual y desarticulado de los enclaves feudales y primario-exportadores de la clase dominante, y además poseer el suficiente volumen económico para insertarse interactivamente en los mercados internacionales. En sus orígenes los síntomas de un cambio social generalizado y de crecientes niveles de organización política de las sociedades populares, otorgaron la legitimidad requerida al proyecto de un Estado social, que pudiera incorporar en la fáustica industrialización periférica a una sociedad movilizada. El cambio estructural que se postulaba en los recetarios del desarrollismo sólo conseguiría la sostenibilidad del programa industrial si rompía la persistencia de una estructura productiva acoplada a un sistema cultural intacto y heterogéneo.

En gran parte esperanzados sectores populares y ya desarraigados de sus captores feudales aprobaron y estuvieron a la vanguardia de estos cambios, en la medida que este funcionalismo populista: (1) otorgaba una organicidad popular directa y participativa que vigilara y tradujera las gestiones del poder político; (2) daba una secularidad ideológica que homogeneizara la identidad plural sobre la base de un mestizaje nacionalista que reconociera una creciente base proletaria; y (3) en la medida que se constituyera un patrón de acumulación sólido que diera sostén económico a los nuevos laboratorios culturales del individualismo y sociabilidad urbanista.

En primera instancia, la desestructuración política de la ciudad industrial, debido a un abrupto agotamiento del patrón de acumulación al no poder contener la internacionalización de los flujos económicos, tuvo razones estrictamente internas: (1) la democratización participativa que promovía el Estado desarrollista aún cuando era auspiciado por grandes demandas y reivindicaciones multisectoriales, en el fondo no recibió el apoyo de una cultura política anticívica y clientelar que se oponía a todo fervor vigilante y constructivo de nueva subjetividad comunitaria. (2) La secularización proletaria que intentó superar el Estado fragmentario de las culturas diversas de la formación social chocó contra el desacoplamiento cultural estimulado por el poder autoritario de una modernización tecnocultural. Este divorcio entre el multiculturalismo ya privatizado y el carácter desordenado de nuestra experiencia modernizadora urbana, aumentó la experimentación de un tejido sociocultural anómico, que explotaría en un entramado caótico de informalidades y de trasgresiones culturales por alcanzar el tanpreciado como doloroso

parto de una individualidad desbocada. (3) La agonía perentoria de la industrialización no pudo absorber la gigantesca demanda de trabajo porque los crecientes saltos cualitativos que necesitaba la estructura del sector público no pudieron corromper la ausencia de una disposición cognitiva y profesional para hacer explotar transformativamente al enclave centralista y industrializante, como dice Althaus (2008), por lo que nunca se pudo disponer de una estructura de profesionales para crear e idear innovadoras oportunidades de desarrollo profesional en una economía anémica y que se desmantelaría con el tiempo. Es el desdibujamiento del modelo de acumulación como decisión política de un Estado que se privatizaría lo que arrojaría a las masas trabajadoras al autodesarrollo creativo, a partir de la expresión de sus sabidurías interculturales, orquestando una formación económica en red e informatizada, crecientemente succionada por el mercado global, que por aferrarse a las devastaciones competitivas del capitalismo informacional tendría que sumergir a la fuerza de trabajo en una mercantilización cultural duramente delictiva en donde todo vale para sobrevivir.

Es la siguiente etapa de una evaporación de la economía nacional en donde la búsqueda híbrida de la modernización egocéntrica y culturalizada por parte de las categorías populares, que lo harían todo para sobrevivir, lo que lanzaría los proyectos culturales al abandono tecnoestructural en donde existiría una creciente estimulación consumista de los protagonismos culturales acompañado de una sistemática desarticulación del sistema educativo, que se depreciaría en las periferias debido al embate de la cibercultura pulsional. En este contexto el indigenismo que en la etapa anterior había cosechado una intencionalidad claramente politizada y colectivista cobraría un rostro marcadamente individualizado y reticular, recreándose a partir de la invención electrónica y diferenciadora una identidad tradicional y vernacular en escenarios claramente urbanos y posmodernos. La insospechada fugacidad de la cultura indianista, como la llamaría Favre (1999), se apropiaría de una sociedad biopolítica y descentradamente totalitaria, como un Estado de excepción a lo Agamben (2005) para esconderse como antídoto simulado en el universo de una fragmentación y diferenciación cultural, con lo cual se aplacaría la persecución de los sistémico. Es el creciente escape de las tecnologías sensoriales de los sometidos de las complejas arquitecturas de los sistemas funcionales capitalistas, tal como los postuló Luhmann (1994), lo que serviría de premisa emocional para soportar la obsolescencia y fugacidad de la vida social y crear en la nada una estructura disfuncional de populismos culturales e intimidades capaces de sortear y erosionar el disciplinamiento de una técnica empujada a ser esotérica cada vez.

Tal vez el problema de esta cultura Chicha, como la mencionaron en los 80s, es el duro contraste que supuso la desterritorialización caótica de la cultura andina, en la hostilidad de un mundo urbano jerarquizado y alienado. Al recrear agresivamente sus patrones culturales en los laboratorios de la supervivencia simbólica, fueron adoptando sus expectativas de modernización a un mundo que los rechazaba culturalmente, lo cual los empujó a tener que construir aisladamente de los consorcios de la elite cultural toda una compleja red de culturas clandestinas y de objetivaciones híbridas que les permitió vivir relativamente como identidad, pero al precio de entregar su sensibilidad y vida liminal a accidentadas contradicciones y estallidos de violencia. El hecho de que la vida andina se reproduzca en contextos dramáticos y de inexpugnables tácticas de supervivencia rinde homenaje a una capacidad de mutación insospechada que es la base de la acumulación informal, y contradictoriamente de una experiencia individual sumergida en el sinsentido y en la desazón cínica de la anomia y la delincuencia mercantil

Cuanto más la cultura real es transmutada violentamente por la despiadada economización de la existencia, tanto más la cultura chicha, que despreció en vida Arguedas⁴ y que hoy celebran nuestros antropólogos posmodernos, es empujada a una diferenciación asfixiante, donde el significado social se deshace en la atomización y en la depravación festiva de lo tecnoarcaico,

4 Esta crítica a la descomposición o cruel redefinición de la cultura andina en contextos urbanos se describe con singular maestría en su novela "El zorro de arriba y el zorro de abajo"

donde cada grupo emergente vive en la descomunicación y en la violencia primordialista del etnocentrismo, y donde la creatividad cultural se paga al precio de la segregación y la discriminación étnico-cultural. En ciernes se podría tejer un esquema tentativo de la naturaleza social de la cultura chicha, como ethos marginal en los siguientes postulados:

1. Esta cultura sería la prueba fidedigna de un programa caótico de supervivencia que desfigura fragmentariamente el ideal de una ciudad urbana y de su psicología interna, provocando un medio de vida en constante degradación y disfuncionalidad sistémica. El crecimiento desordenado de las metrópolis y las condiciones deplorables de los suburbios y barriadas urbano-marginales, en cuanto a una organización espacial que se despliegue en armonía con la pluralidad de las identidades y representaciones sociales, ocasiona una sociedad en constante colapso civilizatorio, en donde anidan el salvajismo y el estado de naturaleza permanente, la inseguridad naturalizada en un medio que debería prevenirla.

2. En segunda instancia, esta cultura de lo “pacharaco” sería el resultado de la carencia multifuncional de una institucionalidad referente que expanda valores cívicos y una normatividad flexible. En vez de ello lo que se percibe es una flagrante multiplicación de trasgresiones y cinismos de toda calaña, en donde la vida generacional crece naturalmente en la infamia y en la clandestinidad psicosocial. La profundización de esta gramática de lo inmoral, recrea una inventiva insospechada de archipiélagos del delito y del lenguaje subversivo donde todo vale, y cada personalidad es la hechura completa del abandono y del desarraigo masificado.

3. En tercera instancia, la cultura chicha sería el intento desesperado y creativo de ser incluida la expectativa de modernización como fenómeno propiamente estético, como el derecho a consumir auténticamente y sin reproches sociales. En vez que cedan los estereotipos jerárquicos de la cultura criolla lo que se ve en sustitución es la introyección democratizadora de lo criollo como blanqueamiento artificial de las conductas populares. El goce estético y el reconocimiento de etiqueta serían vivenciados como formas distorsionadas –“huachafas”- y extravagancias sufrientes, aún cuando paradójicamente el actor proteja su autoestima en lo cosmético y se niega a dejar de lado atavíos que le duelen y lo satisfacen a la vez. Ahí donde todo se evapora el simulacro estético oculta el gran vacío de la esclavitud y del empobrecimiento cultural. Todo es bello porque todo es horrible. Sólo se da la obra de arte absoluta y esnobista en el mercado absoluto e inmoral (Adorno, 1982).

4. Y por último la cultura chicha sería el producto abortado de un mestizaje “cholificador”, tal como lo postuló el profesor Quijano (s.f.), donde toda ambición de democracia étnica desemboca en la pervivencia de un mundo cultural cargado de hegemonías y sistemas de dominación biocultural sofisticados. Tal vez el germen de una realidad con diversos espacios/tiempos yuxtapuestos y entrelazados serían los grandes y espectaculares mestizajes culinarios y las hibridaciones tecnomusicales, como lo es la cumbia peruana. La comida es la pervivencia popular de un gusto doméstico y de químicas fluctuantes donde el salvajismo de los ingredientes resiste la homogeneización industrial de lo nutritivo. Ahí donde se ha silenciado el dolor y el desencuentro de los saberes ha sedimentado un gusto grotesco deliciosamente subversivo. En cuanto a la musicalidad chicha es la desordenada fusión de ritmos sin gran educación por parámetros exclusivistas lo que provoca el sonido no contemplativo que sólo desata la embriaguez desesperada y violenta. Más que un cortejo de calidad es una depreciación objetiva de lo musical tal como lo dicta la cultura discotequera de lo occidental, por buscar una danza rabiosa de desfuegos irracionales y de emociones en ebullición.

Residuo originario y dolor mítico

Tal vez el desconcierto que se experimenta en nuestro proceso civilizatorio, y que es el estímulo concreto para el despliegue de una transculturización espectacular que atraviesa todo el territorio, sea la imposibilidad psichistórica de superar ontológicamente el abismo entre la cultura y el sistema objetivo que lo hace posible. En vez que nuestras clases dirigentes hagan esfuerzos sobrehumanos para propiciar una armonía entre el torbellino de la modernización impuesta y la dinámica heterogénea y misteriosa de nuestra cultura, lo que vemos es el intento violento y autoritario de subordinar psíquicamente a las trayectorias de la vida cotidiana a un diseño tecnoburocrático en red que los incorpora como fuerza de trabajo empresarial, pero los excluye como identidad autónoma y realizada. No sólo este abismo ontológico, atizado como fundamento sistémico de nuestra sociedad, descoloca toda aspiración real de un encuentro democrático y patriótico entre las culturas, sino que históricamente este gran abismo ha ido acrecentándose a medida que nuestra formación ha ido siendo absorbida por la internacionalización de los flujos económicos, ahondando la sensación de extrañamiento en los paraísos de los exótico y digital, con un fuerte desgobierno sobre la estructura civilizatoria que nos determina.

Acaso el dolor mítico del que habla el acápite sea la imposibilidad real de todo actor consciente de esquivar el mecanismo competitivo y salvaje a la vez de la instrumentalización cínica, donde uno para existir como mundo de la vida se ve obligado a corromper el mundo social que lo circunda, y a lo largo va viciando su propio origen, que pretende curiosamente proteger. En la periferia del mundo administrado la relaciones de dominación y esclavitud psicosocial empujan al actor a adherirse a este esquematismo de lo técnico no por la expectativa publicitaria que genera en las conciencias, sino porque estar programado para ser útil significa asegurarse un rincón en el confort escaso. Siempre hay la esperanza consciente de corregir todas las felonías que se cometen, pero a medida que uno se sumerge en la selva de los lenguajes funcionales va perdiendo la brújula de su vida, aún cuando predomine como actor, porque su privatización seductora lo desvincula groseramente del control consciente de la estructura social privatizada que los desfigura. A pesar que la dureza de la vida desordenada representa toda una escuela de argucias, y de relacionistas cínicos y “pendejos” necesaria para preservarse de lo desconocido, es esta insistencia en el racionalismo antinatural lo que lleva al dolor de olvidar y silenciar el origen mimético de nuestros sueños y de nuestros planes iniciales. Saberse levitar desde que se nace en una realidad construida de organizaciones gigantescas y de actores cínicos, que nos secuestra toda posibilidad de vivir realmente, es lo mismo que envenenar la vida de generaciones que nacen y que vienen, sin hacer nada por realizarse en la totalidad de la vida asociativa y comunitaria.

Soy de la idea polémica que el trauma histórico que funda nuestro recorrido social es el inicio de la negación sistemática de todo lo que realmente es lo andino y lo peruano, y que este rechazo soberbio de nuestros orígenes ha sido alentado desde todas las formaciones sociales eurocéntricas que han gobernado de modo inclemente, condicionando la reacción creativa a veces resentida de la vida sometida, reproduciendo históricamente en cada etapa de la construcción de la personalidad una miserable vida inmadura. Actualmente esta desnaturalización de lo social que impacta mayormente en las capas migrantes se deja sentir en dos macroprocesos ontológicos que disuelven la vida originaria o simplemente invisibilizan para el actor popular, sobre todo si es perteneciente a los ghettos etnoculturales subalternos:

1. En primera instancia la ferocidad con que se ha introyectado el fetichismo de la mercancía en las últimas décadas ante el desmantelamiento objetivo de las últimas resistencias públicas de construir un Estado de bienestar a la peruana, ha significado la total adicción de la psique colectiva e individual al sostén monetario. Esta mercantilización de la vida peruana ha acelerado el proceso de desestructuración de la sociedad – lo social parece o se redefine

sobre bases utilitarias- y a la vez ha sembrado una mentalidad que es impulsada a tener que aquilatar y poseer poder desmesurado sólo por el deseo de lucrar y de cosificar a toda relación humana que se le abra paso. Este enigmático poder de la fetichización mercantil es la base que ha reforzado, no desactivado, la cultura de trasgresores que se ha extendido a lo largo de nuestra historia desde la colonia, y el cimiento innoble donde descansa soterradamente una vida asociativa delictiva y comunitaria, que resiste el impacto del mundo administrado. Tal vez el proceso sea irreversible, y sea necesario sofisticar un mercado profundizado pero socialmente constructivo, pero en sí mismo el proceso de mercantilización ha sintonizado con el cáncer criollo, deteriorando aún más la identidad, y removiendo aún más los nichos originarios a donde nunca se regresa y se niega descaradamente.

2. El otro macroproceso que consolida la ya desaparición y desterritorialización de la cultura peruana es el cambio cultural de la cibercultura. Este evento posmetafísico que fue acicateado en sus orígenes por la huida espontánea y subliminal de la vida, atrapada en la sociedad clásica planificada, ha despertado en los ambientes posmodernos, producto de la sociedad del hiperconsumo, una mentalidad social que vive en la completa pulsión del consumo y del goce desequilibrado. Este ya reino de los estímulos se ha intensificado exponencialmente debido al predominio de la Internet y de su cibercultura reticular implícita, que ha desecho en un santiamén todas las estructuras y herencias ilustradas del sistema educativo y profesional, sustraendo a todo agente personal del juicio racional puritano que promovió la burguesía eurocéntrica. En las sociedades periféricas y en específico las sociedades andinas, el impacto arborescente ha disuelto los sedimentos sólidos de la sociedad disciplinaria represiva, liberando a los contingentes rurales y populares de una sociedad que los había mantenido en la discriminación total. Ahora cada individuo elaborado, arrojado a las selvas digitales constituye sus propias raíces desmasificando y atomizando la cultura, de donde se huye hacia los continentes informáticos para sobre estimularse y reproducir una vida de mendicidad virtual, donde concurre el desprecio, el dolor y la gran irracionalidad del testimonio (Schiwy, 2003). No obstante, ser el centro nervioso de los flujos capitalistas, ahí todo el valor económico es plus goce, en la definición de Zizek (2010), pero a costa de un gran sufrimiento y vacío antropológico. Esclavos de la Internet por poder gozar, terminamos siendo cautivos de un mundo que niega nuestra propia realización en la gran soledad del pronunciamiento digital. En sociedades cargadas de etnicismos y de mestizajes incompletos la cibercultura parece desestabilizar las jerarquías y segregaciones territoriales, pero lo que hace es reforzar e inaugurar nuevos fundamentalismos o relaciones de fuerza, ahí donde el glamour muere en lo grotesco y perturbado. De tanto andar en la barbarie de los sentidos prolongados, se desemboca en el culto absurdo, en el residuo mítico de un corazón herido de muerte.

El desconsuelo por vivir en una complejidad organizada que niega violentamente lo que somos – una sociedad pluricultural ancestral- revestida en estos dos macroprocesos de un cautiverio objetivo que nos hace infelices como sociedad, ocasionando actualmente una desconexión traumática entre geografía, economía y cultura, asimetrías que impiden una cohesión histórica e inmanente de lo que podríamos ser:

1. Existe una escandalosa desconexión entre potencialidades geográficas ancestrales de los andes/amazonía y los formalistas sistemas de organización territorial y arquitectónico que ha impuesto el eurocentrismo. En gran parte el caótico sistema urbano de consumo y el desaprovechamiento intencional de la cultura territorial nativa de los pueblos originarios del país fomentan estúpidamente un desarticulamiento funcional del territorio peruano, el cual es visto como un organismo centralista y fragmentado en el cual se permite

por pura ineptitud la integración orgánica de las identidades regionales. Esta enfermedad del organismo facilitó la colonización transnacional de los intereses extractivos y la pérdida de toda una rica sabiduría territorial heredada de los pueblos originarios andinos y amazónicos.

2. Un segundo aspecto, que refuerza este entramado descoyuntado con desencuentros y conflictos, y que se vincula con una mala organización del territorio, es el centralismo económico y la supervivencia persistente de la formación de enclave; ambos aspectos que facilitan la reproducción económico-política de las clases dominantes, y su preferencial y anacrónico patrón de acumulación. Es la informatización de la economía y el sometimiento financiero de esta a los grupos económicos mineros y agro-exportadores, que dirigen la inserción accidentada de la formación social en la globalidad, la que bloquea por una parte la evolución natural y democrática de las estructuras productiva interculturales, y por otra parte, la que empuja a las fuerzas trabajadoras migrantes y rurales a tener que apropiarse del lenguaje psicoempresarial de la pastoral neoliberal y reinventar formas sugerentes de economías con poco valor agregado que abandonan, muchas veces, la forma mercantil o la subvierten en la clandestinidad de la explotación social.

3. Y un tercer aspecto que se ha caotizado aún más y que ha estimulado la recreación explosiva de la identidad es el asentamiento de la cultura peruana en medios completamente peligrosos para la vida social. La ideas que sostiene esta tesis es que el significado huido a veces inexistente de lo social ya no necesita, ni espera, una base económica ordenada para acontecer con éxito y seguridad, sino que parte de la cotidianidad más miserable y degradada, viviendo en el sinsentido esquizofrénico y desrealizador pero con ánimos de reír y vivir a pesar de todo. Las culturas populares subsisten presa de aquello que más nos desarraiga, como la cultura andina hoy trashumante y variopinta, pero aún así se superponen a la adversidad del poder, con lo cual la indignidad se mantiene secretamente fiel a su residuo originario, aunque rutinariamente lo desconozca. El indio sigue con vida, todo es cuestión de construir una nueva utopía transcultural que salve a la nación de la tragedia de lo global.

Arqueología de las ciencias sociales.

En la línea de estos comentarios se argumenta que es necesario remover los cimientos ontológicos sobre los cuales reposa el anarquizado sistema social peruano, para rescatar del menosprecio y del olvido metafísico a todo lo que realmente somos como ser sensorial politeísta y orgánico. Sin embargo, tal cuestionamiento radical ha venido siendo usurpado por una forma de razonamiento socialista, que al haber ocupado poco a poco posiciones de poder en el seno de las organizaciones e instituciones sociales ha terminado por capitular ante los mismos problemas que su intencionalidad radical creyó torpemente haber denunciado con nobleza. En primera instancia los orígenes de este protagonismo holístico-estructural no sirvieron para romper ontológicamente con el pensamiento criollo de las clases dominantes, sino que su celebrado cientificismo desarrollista otorgó los discursos reformistas necesarios para desestructurar la sociedad feudalizada, pero en sintonía con el restablecimiento de un poder elitizado más diversificado y oculto.

Es decir, los vientos revolucionarios de un real cambio estructural sirvieron para liberar a la mano de obra atada a las relaciones de trabajo del antiguo régimen, y para generar la base psicológica de una ciudadanía consumista. La lógica de un cambio real claudica ante la intención subyacente de dar forma a una planificación industrializante, que se rebeló, como argumentó pioneramente Pedro Morandé (1984), en un sólido programa de dominación sofisticado, incompatible con la naturaleza sacrificial de las culturas latinoamericanas. En vez que la verdadera crítica de las relaciones de fuerza criollas se depositara en una severa desactivación del centralismo cultural, que refortaleció el desarrollismo, esta se confió en que la agresividad para remover el conjunto de las estructuras sociales conseguiría los cambios ideológicos propicios para

emancipar a las culturas tradicionales del yugo de un régimen de poder que evitaba la adecuada homogeneización secular. El pensamiento funcionalista y estructural-marxista que abogó por tal lectura equivocada en realidad sólo atacó una parte del problema sin éxito, ya que depositó sus esperanzas en que el voluntarismo historicista y la jovialidad de un diseño o recetario socialista corregirían paulatinamente los graves problemas de adaptación psicosocial que la modernización unilateral trajo consigo.

En lugar de corregir técnicamente la capacidad culturalista del viejo ensayismo arielista, superándolo dialécticamente con la discusión y comprobación de las nuevas tesis metódicas del análisis cientificista, se prefirió interferir todo un horizonte intelectual y cultural – representado en ese entonces por Arguedas y el indigenismo- e imponer políticamente un saber nacionalista-metodológico como el único capaz de sintetizar históricamente en un programa estatocéntrico la naturaleza heterogénea-estructural de la cultura peruana. Toda la riqueza histórica, literaria y antropológica del pensar peruano fue obligada a retroceder políticamente por acercarse a visiones mixtificadas y pseudocientíficas sin ningún valor objetivo, y por lo tanto aplicativo, dentro del experimento totalitario de la modernización. El agotamiento del humanismo arielista no fue el resultado de una superación cualitativa, obra de un conocimiento científico-social supuestamente superior, a través de la discusión metódica y la argumentación racional, sino el ardid publicitario de nuevos intereses hegemónicos que vieron en la tradición hermenéutica arielista el escollo ideológico para posesionarse políticamente de los espacios y recursos académicos que sirvieron para su habitual pensamiento de consigna.

Al advertirse que la imposición del razonamiento marxista en los claustros de la formación profesional no significó una victoria académica, sino política, se entenderá que la irrupción ideologizada del saber dialéctico no representó ciertamente un enriquecimiento progresista del pensamiento intelectual, sino una regresión doctrinaria que obnubiló de dogmatismo y de posiciones epistemológicas vacías a varias generaciones de profesionales, incapaces de visualizar la nueva esclavitud estandarizada que se abrió paso. El empobrecimiento sistemático del pensar peruano debido a una mala visualización o desocultamiento del enigma nacional, ha significado: (1) el divorcio cada vez más crítico entre el pensar social y la vida supuestamente domesticada; (2) el subordinamiento interesado de la investigación teórico-aplicada a conveniencias políticas; y (3) la caída exorbitante del análisis social a una moda posmoderna, que idealmente conectó epistémicamente con la tradición ideográfica, pero que se ha debelado como el discurso ideológico de nuevos intereses de poder en la comunicación y en el proselitismo educativo de nuevas sensibilidades culturales.

Para culminar, es necesaria una severa crítica lúdica y radical a la vez de los nuevos poderes intelectuales que están surgiendo en la estructura profesional. Esto no se logrará con sentido diplomático y con la sutilidad barroca del hablar criollo, sino a martillazos y con violencia creativa. Sino se rompen las corazas institucionales y sindicalizadas de este poder mafioso lo único que se precipitará es el eclipse inevitable de las ciencias sociales en el Perú. Sigo sosteniendo que la decadencia cualitativa de las ciencias sociales no sólo se debe a su origen incompatible con el horizonte sacrificial del mundo plural andino, sino a razones estrictamente internas, como es la visión utilitaria y proselitista que han tenido las ideas fuerza de toda la tradición, o motivos pseudopopulares, que utilizaron el arielismo, el indigenismo, el desarrollismo, la democracia, y hoy la hermenéutica para tentar posiciones de poder social en la estratificación peruana.

A puertas de un evidente cambio político con el triunfo pírrico del camarada Ollanta Humala, es necesario abandonar las posiciones paradisiacas del Estado y demostrar la suficiente ecuanimidad y honradez política para aceptar que la idea de ser de izquierda esta severamente averiada en el proceso social. Sino se gestan las renovaciones ideológicas y políticas necesarias, para revitalizar a la organicidad del saber negativo, este terminará por reproducir la misma ideología criolla que publicitariamente dice cuestionar. Y esta renovación no puede ser orientada ni dirigida desde

las cúspides hambrientas de poder y de un estatus que desconoce sus convicciones, sino desde la misma intersubjetividad de las multitudes (Hardt y Negri, 2005) lo cual implica fusionar en un solo intento combativo la escritura de los sacerdotes con la oralidad de los desposeídos. Como poetizara Vallejo: “Escribir en el aire”.

Referencias

- Adorno, T. (1982). *Teoría estética*. Madrid: Editorial Taurus.
- Agamben, G. (2005). *El lenguaje y la muerte*. Madrid: PRE-TEXTOS.
- Althaus, J. (2008). *La revolución capitalista en el Perú*. Perú: FCE.
- Castillo, M. (2010). Convivencias provocativas: mito, ciencia y postestructuralismo en el debate teórico social peruano. *Revista Scientia*, 12(12), 59-69.
- Cornejo, A. (1994). *Escribir en el aire*. Lima, Perú: Editorial Horizonte.
- Favre, H. (1999). *El indigenismo*. México: FCE.
- Glave, L. M. (2005). Resistencia y adaptación en una sociedad colonial. El mundo andino peruano. *Revista de Historia*, (18), 51-64.
- Hardt y Negri. (2002). *Imperio*. Madrid: Alianza editorial.
- Hardt y Negri. (2005). *Multitud. Ensayo actualidad de bolsillo*. Barcelona: Alianza editorial.
- Heise, M. (2001). Interculturalidad e identidades indígenas. Testimonios. En M. Heise (Comp.), *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. Programa FORTE-PE.
- López, E. (1985). *Sobre la psicología del indio. La Polémica del indigenismo*. Perú: Mosca Azul Editores.
- Luhman, N. (1994). *El amor como pasión*. Madrid: Editorial Sudamericana.
- Méndez, C. (1996). *Incas si indios no*. Lima: IEP.
- Morandé, P. (1984). *Cultura y modernización en América Latina*. Chile: Facultad de CCSS de Universidad de Chile.
- Quijano, A. (s.f.). La nueva heterogeneidad estructural en América Latina. *Hueso Humero*, (26).
- Rama, Á. (1987). *Transculturización narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Schiwy, F. (2003). Descolonizar las tecnologías del conocimiento: video y epistemología indígena. En C. Walsh (Ed.), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina* (pp. 303-313). Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Vargas, M. (1996). *La Utopía Arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: FCE.
- Zapata y Biondi. (2006). *La palabra permanente*. Lima, Perú: Fondo editorial del Congreso.
- Zizek, S. (2010). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI Editores.