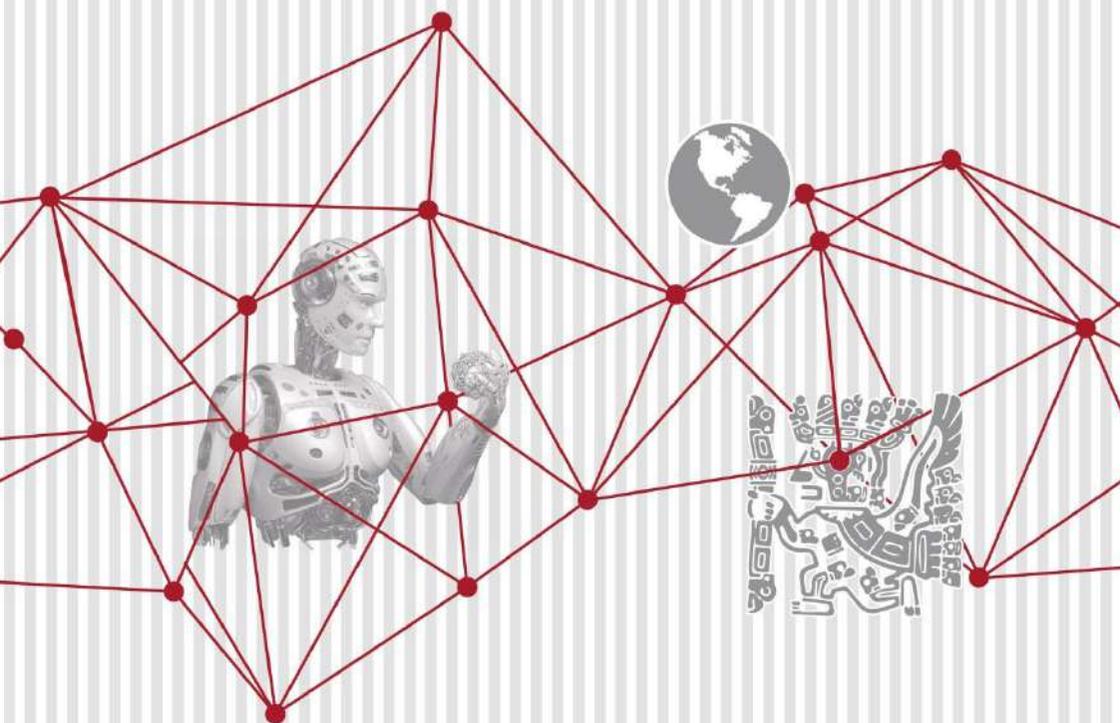


Jose Antonio Ninahuanca Abregú

LA CULTURA COMO VALOR ESTRATÉGICO

POR UNA NUEVA TEORÍA Y POLÍTICA DE LA
GESTIÓN CULTURAL INTEGRAL EN LA SOCIEDAD XXI

NUEVA EDICIÓN AUMENTADA, CORREGIDA Y ACTUALIZADA



COLEGIO DE
SOCIOLOGOS DEL PERÚ

LA CULTURA COMO VALOR ESTRATÉGICO

Jose Antonio Ninahuanca Abregú

La Cultura como Valor Estratégico

Por una Nueva Teoría y Política de la
Gestión Cultural Integral en la Sociedad XXI

Nueva edición aumentada, corregida y actualizada



Jose Antonio Ninahuanca Abregú

LA CULTURA COMO VALOR ESTRATÉGICO

Por una Nueva Teoría y Política de la Gestión Cultural Integral en la Sociedad XXI
Cultura / Sociedad / Política y Gestión Cultural / Teoría Social / Comunicación /
Interculturalidad / Educación / Turismo

© 2024 Derechos Reservados

Título: La Cultura como Valor Estratégico. Por una Nueva Teoría y Política de la Gestión Cultural Integral en la Sociedad XXI.

Editor/Autor: Jose Antonio Ninahuanca Abregú

Av. Copacabana 140 – Lima - Perú.

jninahuancaabregu1@gmail.com

2a. edición – Diciembre 2024 (edición aumentada, corregida y actualizada).

Depósito Legal N° 2024-12216

1a. edición – Diciembre 2021.

Auspicio académico:

Colegio de Sociólogos del Perú

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales -

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, como su comercialización por cualquier medio, sin los permisos correspondientes a ley.

ÍNDICE

Prólogo	13
Dr. Eduardo Arroyo Laguna	
Presentación y Agradecimientos	21
Prefacio a la presente edición	25
La Cultura como Valor Estratégico. Política, forma y lineamientos para una Gestión Cultural Integral	
Introducción a la Cultura como Valor Estratégico (CVE)	45
1. Geopolítica Cultural	53
Áreas Culturales Liberadas desde el Bicentenario	
2. Hacia una Sociedad Transcolonial en América Latina	95
El Sentido de conocer la insuficiencia y aventurar la con-fusión.	
3. La Cultura como Valor Estratégico	131
Repensar la Industria Cultural, las Formas Comunitarias y la Ciudadanía en la Sociedad Contemporánea	
4. Educación Social e Intercultural para el Siglo XXI	211
Nueva perspectiva desde la Cultura como Valor Estratégico para un Desarrollo Humano Integral	
5. Sentir el Vivir Cotidiano de la Memoria	247
Sociedad, Patrimonio y Visualidad en Estilos Museológicos y Espacios Públicos	

6. Comunicación Cultural e Hiperturismo	275
Aproximación para una vinculación en la Gestión Cultural Contemporánea	
7. Reinventar el Ritmo de la Vida	289
Por una Política de Reinención Social	
8. Visión de la Gestión Cultural	305
J.C. Mariátegui y J.M. Arguedas como gestores	
9. Gestión Cultural y Cooperatividad Activa	311
Apuntes para plantear su dimensión participativa en la sociedad contemporánea	
10. Antropotécnia Liberada	327
Notas para una Bioética desde la Cultura como Valor Estratégico para su formación y aplicación	
Bibliografía	337
COMENTARIOS	353
Dr. Victor Vich	355
Dr. Jaime Rios Burga	361
Dr. Augusto Ruiz Zevallos	379
Dra. Ana María Aleman	385
Dr. Guillermo Nugent	391
Sobre el autor	401

NOTAS DE VÍCTOR VICH

“La gestión cultural es un campo emergente en las políticas públicas en el Perú. Su importancia es decisiva en un contexto donde los peruanos necesitamos reinventarnos más allá de los discursos autoritarios, del individualismo antisocial y de una inclinación hacia prácticas corruptas que se ha naturalizado hasta el extremo. La cultura emerge como un valor estratégico para construir ciudadanos más informados, más conscientes del bien común y más responsables ante la comunidad. Este libro muestra cómo una buena gestión cultural puede democratizar el acceso a los objetos culturales y activar el desarrollo de nuevas capacidades en la población. Resulta claro que no hay verdadero desarrollo social sin políticas culturales que reinventen los vínculos en la comunidad”.

“Siempre ha habido gestión cultural, siempre habido una sociedad civil preocupada por hacer y generar actividades, siempre habido intentos desde el Estado por democratizar la Cultura, pero lo que habido poco es una reflexión, una especie de metareflexión; no solamente se trata de hacer gestión, sino de reflexionar como haces gestión, o en todo caso de poner las bases para que a partir de esos lineamientos, a partir de ciertas orientaciones teóricas, construir una gestión cultural más sólida e integral. Y es con ese espíritu, con esa voluntad, pero es sobre todo con ese compromiso, que este sólido e innovador autor, ha escrito este libro: La cultura como valor estratégico”.

Víctor Vich

Doctor en Literatura Hispanoamericana por Georgetown University.

Docente de la PUCP. Investigador del IEP.

NOTAS DEL DR. EDUARDO ARROYO LAGUNA

"Recomiendo leer este libro de alta reflexión teórica y proyección práctica. La "CULTURA COMO VALOR ESTRATÉGICO" de Jose Antonio Ninahuanca, innova y desarrolla sus propias categorías como "Áreas culturales liberadas", "Hiperturismo", "Transcolonial" o "Antropotécnia liberada", entre otras, lo que le da un merecido lugar en el debate sociológico y la gestión cultural contemporánea. Puedo decir, que todo lo expuesto en este libro, propone desde nuestras propias realidades regionales, posibilidades vivas para las políticas culturales en América Latina".

"Destaca el libro por su análisis, alta reflexión y la cita de numerosos autores, no sólo de cultura, artes y patrimonio, sino de variados tópicos. Eso mismo lo hace condensar y crear un aparato teórico propio. Esto es más que evidenciado en un nuevo prefacio del autor titulado: La Cultura como Valor Estratégico. Política, forma y lineamientos para una Gestión Cultural Integral. Donde ha saldado y asentado su contribución y propuesta teórica y práctica: una nueva praxis para políticas y gestiones culturales desde nuestra América Latina".

Dr. Eduardo Arroyo Laguna
Past Decano Nacional del Colegio de Sociólogos del Perú
Miembro directivo de la Asociación Latinoamericana de Sociología

PRÓLOGO

Dr. Eduardo Arroyo Laguna¹

Es revelador el libro de Jose Antonio Ninahuanca Abregú titulado “La Cultura como Valor Estratégico. Por una Nueva Teoría y Política de Gestión Cultural Integral en la Sociedad XXI”.

En un país con tanta diversidad cultural y tanta diversidad ambiental, con una poderosa presencia de mil y un recursos naturales y multitud de naciones y nacionalidades conviviendo todas en un mismo territorio que llamamos país, es necesario revalorar la cultura y empoderarla, ponerla en valor desde una perspectiva acorde con las mayorías nacionales y regionales.

A través de este texto, el autor nos convence sobre la importancia de la cultura, de la forma social de sus políticas y de su gestión en el cambio de la vida planetaria, de la cotidianidad y de todo.

ACEPCIONES DEL TÉRMINO CULTURA

En las ciencias sociales no seguimos la tradición que opone culto a inculto. Esta es una visión aristocrática de cultura que la diferencia de inculto. A partir de ahí es que se ha hablado de barbarie, salvajismo y civilización. La visión aristocratizante no forma parte de nuestro bagaje

¹ Doctor en Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales; Magister y Licenciado en Sociología. (URP-PUCP-UNMSM). Past Decano Nacional del Colegio de Sociólogos del Perú (CSP) y miembro directivo de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). Catedrático de la Universidad Ricardo Palma (URP); Universidad Nacional Federico Villareal (UNFV); Universidad Mayor de San Marcos (UNMSM).

en cuanto todo ser humano y población es portadora de una cultura, la necesita para sobrevivir, la forja y construye día a día. En su tarea de sobrevivencia, los animales humanos respetando en primer lugar su animalidad, generan modos y artefactos para sobrevivir. Es lo que lo diferencia del resto de animales, de tal modo que desde esta versión podemos definir al ser humano como un animal con cultura.

En la visión clásica se entiende por cultura a toda producción material e inmaterial de la especie humana. Tylor en 1871 planteó un concepto de cultura asociado a todo aquel conocimiento, tradición, costumbre y hábito inherente a la persona dentro de una sociedad, al ser perteneciente de esta. La cultura se hereda, se transmite de generación en generación y es, por tanto, un producto social. Poniendo en relieve en que hay diferentes y múltiples culturas, la humanidad es un ente cultural.

Es lo artificial frente a la naturaleza, lo humano frente a la naturaleza. Culturaleza frente a la naturaleza.

Nos dice Andrea Imaginario en su artículo “Significados de cultura” que la Cultura se refiere al conjunto de bienes materiales y espirituales de un grupo social transmitido de generación en generación a fin de orientar las prácticas individuales y colectivas. Incluye lengua, procesos, modos de vida, costumbres, tradiciones, hábitos, valores, patrones, herramientas y conocimientos.

La función de la cultura es garantizar la supervivencia y facilitar la adaptación de los sujetos en el entorno. En los grupos humanos, se transmite por herencia social.

A su vez, cada cultura encarna una visión del mundo como respuesta a la realidad que vive el grupo social. No existe, por lo tanto,

ningún grupo social carente de cultura o "inculto". Lo que sí existe son diferentes culturas y, dentro de estas, diferentes grupos culturales, aun con respecto a la cultura dominante.

El término cultura también se emplea en sentidos restringidos, bien para referir los valores y hábitos que rigen a grupos específicos, o bien para referir ámbitos especializados de conocimiento o actividad, vg. Cultura política, cultura organizacional, cultura física.

También cultura es modo de vida, estilo de vida habiendo estilo juvenil, adulto, femenino, infantil, senil.

Dice Ninahuanca que de acuerdo a la tradición germánica insiste en el "culto al espíritu" mientras que la tradición anglosajona se empareja y mezcla, en su materialización, a través del término "civilización". A la tradición germánica corresponde la visión de las artes tradicionales como culto al espíritu mientras la tradición anglosajona insiste en la técnica como práctica social.

Mientras una tradición abrirá el campo para una cultura de alta jerarquía, de élite, de las "bellas artes", la otra abrirá juego al potencial creativo cotidiano de los pueblos.

EL VALOR ESTRATÉGICO DE LA CULTURA

Ahora bien, todo el bagaje o intención de este libro está en insistir en que la cultura tiene un valor estratégico en la existencia personal y colectiva pudiendo trastocar horizontes y destinos. Supone y propone una participación equitativa en la vida política, económica y social de las regiones, naciones, pueblos y comunidades.

El caso del Perú y de los pueblos de América Latina y el Caribe es muy anterior a los aportes europeos como dice Boaventura de Sousa Santos. Nuestra cultura es de diversidad cultural y de diversidad de lengua y costumbres y ancho folclore e historia, narrativa mitológica y comunicación simbólica que preceden a toda la historia de la cultura europea y a todo eurocentrismo.

En gran medida esta concepción de Cultura como Valor Estratégico (CVE), recupera la cultura de los pueblos y los lanza en su tarea de vida cotidiana a recuperar los espacios perdidos ante el eurocentrismo reinante. La cultura como valor estratégico reafirma el valor cotidiano de resistencia, vitalidad, apropiación, fusión y empoderamiento empático, según Ninahuanca.

La cultura es parte de la potencialidad creativa cotidiana de las sociedades en diferentes contextos. La gestión de la cultura termina siendo un factor importante y esencial, integral, en las palabras del autor.

Para Ninahuanca, la cultura como valor estratégico expresa y brota de la estrategia cultural cotidiana que surge de los mismos procesos excluidos social y políticamente. Es decir, el autor se identifica con la cultura del pueblo, aquella que es de verdad, estratégica y no la que hace ostentaciones y distinciones sociales reproduciendo toda suerte de distinciones, brechas de género, etnia, raza, región, lingüísticas, etc. Se reproduce socialmente la desigualdad, la discriminación y la exclusión.

Lo estratégico sería tener políticas de gestión cultural a la que se añadan las industrias culturales, (hoy son profesión), es decir, la CVE se alimenta de políticas instituyentes, las culturas vivas, las economías sociales y las sociedades interaccionistas

Nos dice Ninahuanca que en el institucionalizar, el devenir, la interacción y la cotidianidad se dimensiona la cultura como valor estratégico.

TÉRMINOS NUEVOS

Destaca el libro por su análisis y la cita de numerosos autores no sólo de cultura artes y patrimonio, sino de geopolítica, vg. Wallerstein y de variados tópicos. Eso mismo lo hace condensar y crear un aparato teórico propio. Esto es más que evidenciado en un nuevo prefacio del autor titulado: La Cultura como Valor Estratégico. Política, forma y lineamientos para una Gestión Cultural Integral. Donde ha saldado y asentado su contribución y propuesta teórica y práctica: una nueva praxis para políticas y gestiones culturales desde nuestra América Latina”. Donde propone e innova nuevas categorías como “Áreas Culturales Liberadas”, “Hiperturismo”, “Transcolonial”, “Antropotecnia Liberada” y otras presentes a lo largo del libro.

Nos dice que **GEOCULTURA**, término que he encontrado en Wallerstein, intersecciona lo geográfico, lo cultural y lo internacional.

Para Wallerstein sería la superestructura de la geopolítica internacional, siendo en este caso, dice Ninahuanca, el marco cultural dentro del que opera el moderno sistema mundial.

Geopolítica del conocimiento reparte según región o continente los contenidos culturales y el conocimiento de la especie humana. Se va más bien a conocimientos localizados.

Teoría del actor red, como se decía hace algunos años, el ser humano es la red que ha creado en torno a él mismo y sus interacciones

sociales, lo que rompe y va más allá de las relaciones entre naturaleza y sociedad, naturaleza y cultura.

Las ACL (Áreas Culturales liberadas) son un movimiento de articulación instituyente entre la geocultura, la geopolítica del conocimiento, la teoría del actor red y la cultura como valor estratégico.

Las ACL permiten y potencian la Convivencia entre el buen vivir y la vida sencilla, antagónicas a la compulsividad competitiva.

Lleva a la **COINMUNIDAD**, estructura inmunitaria de elevada escala. Si la inmunidad se ha transformado en un gran tema filosófico y político tras la pandemia, la coinmunidad implica aspectos de solidaridad biológica y de coherencia social y jurídica.

La **Tecnología** termina siendo parte de nosotros mismos en extensión.

Las ACL incluyen la Participación ciudadana. Tras la pandemia o en medio de ella, por la auge del Big data, nos dirigimos a un régimen de vigilancia biopolítica, como dice Byung Chul Han. No podrá el virus derrotar al capitalismo sino masas organizadas con lo que contraría a Slavoj Zizek que plantea un futuro comunismo y prevalencia futura del Estado, mientras Badiou preconiza un futuro Capitalismo de Estado.

Es probable que se imponga la biopolítica digital que convierte al individuo y a su cuerpo en objetos de vigilancia, por lo que se concluye que los virus adquirirán una dimensión mayor, mayor fuerza.

Se constituirá una democracia de la vida cotidiana, un empoderamiento de la civilidad, liderazgos compartidos y autonomías vinculantes para una democracia cotidiana.

Lo **TRANSCOLONIAL**, quiere decir, en cuanto trasciende, traspasa y transgrede el sentido capitalista competencial contemporáneo, el colonialismo, lo patriarcal, el gamonalismo, el poder y el autoritarismo.

Todo lo dicho, debe llevar a reforzar la idea de **COMUNIDAD**, a reforzar los lazos sociales y participativos, la democracia participativa.

Lo que llevaría como dice Víctor Vich a reinventar sobre discursos autoritarios, individualismo antisocial y prácticas corruptas.

En general, la cultura permite construir ciudadanos más informados, conscientes del bien común y responsables ante la comunidad.

RASGOS DE UNA BUENA GESTIÓN CULTURAL

Una buena gestión cultural democratiza el acceso a los objetos culturales y activa el desarrollo de nuevas capacidades.

No hay un verdadero desarrollo social sin políticas culturales que reinventen los vínculos en la comunidad. La cultura permite el desarrollo integral.

La CVE = cultura como valor estratégico, como forma social y política, expresa la estrategia cotidiana que surge de los mismos procesos excluidos social y políticamente lo que es diferente de la concepción elitista de lo culto vs. lo inculto que reproduce socialmente la desigualdad, discriminación y exclusión.

Lipovetsky: En medio siglo hemos pasado de la pantalla espectáculo a la pantalla comunicación, de la unipantalla a la omnipantalla. El nuevo siglo es el siglo de la pantalla omnipresente y multiforme, planetaria y multimediática (véase en el presente libro el

artículo sobre Comunicación cultural). Esta gestión cultural de la pantalla es la de un hiperturismo.

En estos tiempos de “vigilancias digitales”, mediáticos y feudos informacionales, la diversidad de la comunicación cultural es un derecho público intercultural para la sostenibilidad y la participación social.

Propone finalmente, este libro un reinvento del ritmo de la vida, entendiéndolo como un giro que implica movilidad, convivencia, energía y participación sin horizontes temporales deterministas y determinados por sus estructuras. Por tanto es un hecho dinámico que encuentra sus coordenadas en las olas socioculturales, la convivencia en tanto interacción de encuentros, alteridades y vínculos colectivos. Significa incluir la movilidad de la vida, la energía como cooperancia y la convivencia como participación compartida.

Con ello superamos la eterna oposición naturaleza-culturaliza, naturaleza-sociedad, cultura-sociedad. Son interpretaciones binarias que contrastan con la política de nuevos ritmos de la vida.

Tratará al final de Mariátegui como de Arguedas como referentes. Ambos fueron no cerrados sino aperturistas, flexibles en medio de sus principios y grandes investigadores que han reinventado lo social. Peruanizar el Perú, para Mariátegui era ir más allá de los gurús letrados, la intelectualidad como del vulgo. Para él, el problema de la cultura no es el de una clase sino el de una nación y región que implica a toda América Latina. Es en esos esfuerzos donde el autor de la CVE = cultura como valor estratégico, da entrega de su mejor y potencial contribución, tanto para las ciencias sociales, las humanidades, las aplicaciones de la gestión, y la misma vida cotidiana.

PRESENTACIÓN Y AGRADECIMIENTOS

El presente libro ha transitado diversos caminos que han hecho del mismo una constante actualización. Por lo mismo queda agradecer de manera desprendida, la voluntad y apoyo de quienes han facilitado esta publicación. Todo lo escrito, aparte de lo que como autor me responsabilizo, ha resultado ser pertinentes complementos y no merecen más que la mayor estima de mi parte. Es importante señalar que la mayoría de los comentarios fueron paulatinamente recibidos en el tiempo y ayudaron mucho a dar un mejor orden a la forma de un argumento transversal propio del libro y presente en cada escrito que lo compone, como se podrá apreciar. De ahí que definiciones más concretas al contenido actualizado de este volumen, puedan resultar también de interés e incitación para una nueva lectura de los -y- nuevos comentaristas. Pero debe decirse, por sobre todo, que el libro conserva su esencia y propuesta vital. Los comentarios así, como recalco, han resultado ser un excelente complemento para la presente edición. De ahí mi entera gratitud.

La publicación de esta nueva edición tiene un tanto y mucho de “todas las sangres y todas las voces”. De esta manera expreso un agradecimiento al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) por el espíritu compartido de posicionar las Ciencias Sociales en nuestra región de manera sostenida en el tiempo, haciendo posible la difusión abierta del presente libro. Así mismo, al Colegio de Sociólogos del Perú dirigido por el Dr. Pablo Raúl Fernández Llerena, Decano Nacional, catedrático y autoridad reconocida en la Universidad Nacional de San Agustín, por compartir la apuesta de este proyecto con su disponibilidad, compromiso y respaldo institucional. Debo decir

hasta acá que una institucionalidad que se renueva y se apertura hacia diversas voces es más que saludable como agente central e institucional de cambio en nuestra actual sociedad. Así mismo agradezco al Dr. Eduardo Arroyo Laguna, Past Decano del Colegio de Sociólogos del Perú y miembro directivo de la Asociación Latinoamericana de Sociología, catedrático de la Universidad Ricardo Palma, y en su momento, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Universidad Nacional Federico Villareal, por contribuir con su esclarecedora prosa con el prólogo de este volumen. Considero al mismo como un maestro directo para mi persona, a su vez que amigo y un académico comprometido, desde las causas justas, con el desarrollo de las ciencias sociales, políticas y la promoción de las literaturas y las artes. Así también, debo agradecer al Dr. Augusto Ruiz Zevallos, Director de la Escuela Profesional de Historia a la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional Federico Villareal, por siempre argumentar, con excelencia y autonomía, la propuesta de esta edición. Este agradecimiento, paralelo a su sincera amistad, se extiende además por su alta atención comprobada a la historia del desarrollo del pensamiento social, político y cultural, razón que le facilita donde poder ubicar el aporte de esta publicación. Su comentario además, identifica en perspectiva lo que hay que seguir fortaleciendo, y eso, es ya un compromiso asumido por quien suscribe. Al Dr. Jaime Ríos Burga, Past Presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) y catedrático de la UNMSM, le agradezco el consejo, la confianza y el reconocimiento, ya que es alguien que siempre ha estado al tanto de compartir esa emoción por lo que él llama: los aportes creativos a la imaginación sociológica en favor de una civilización para la vida. Sus comentarios acá presentes, constituyen casi un propio ensayo, y por eso mismo, es tan contribuyente a esta edición. Al Dr. Víctor Vich, un amigo por sobre todo, catedrático de la Pontificia Universidad Católica

del Perú, que se muestra siempre dispuesto a intercambiar aportes desde esa humildad y conocimiento que lo caracteriza. La estructura de sus comentarios captan de manera transparente, integral y concretamente, el objetivo del libro. A la Dra. Ana María Alemán, catedrática de la PUCP y en su momento de la USMP, por darle esa mirada turística al libro; su comentario también me conmina a la promesa de seguir atendiendo esa misma de una manera más constante. Y al Dr. Guillermo Nugent, que desde la vida sencilla y su reflexión ensayística, es un verdadero motivador y maestro de generaciones. El mismo que ha sabido mantener una cátedra constantemente renovadora en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en algún momento en la UNFV. Esa actitud nos ha enseñado que no debe haber temor -y con más razón nos debemos exigir- en proponer nuevas categorías en las ciencias sociales y humanidades sin dejar nunca de lado nuestras “ocurrencias creativas”; sus ejemplos contenidos en su comentario, son la mejor forma complementaria y figurativa de lo que compartimos en entender a la cultura como un movimiento no lineal, sobre todo en América Latina. A su vez, ensaya, porque una gestión cultural debe apostar por una institucionalidad pública, paralelo a las ciencias sociales y al desarrollo de nuestra región latinoamericana. Por todo aquello a su vez, la nueva sección de comentarios, al igual que los diversos artículos y ensayos revisados y actualizados, contándose además con un nuevo prefacio, que acá se presentan, son entradas libres y/o cíclicas para abordar la lectura del presente libro.

Este libro, debo decir como los que me conocen, ha sido escrito por alguien que ha habitado mucho pueblo y mucha calle, demasiado campo y suficiente “academia”; escenarios “apartados” y vistos algunas veces como contrapuestos pero que forjan una diferente actitud para quien vive libremente varios ámbitos de la vida. En esos trances, ha tocado

ensayarlos y traspasarlos a la teoría y la práctica, conminada la primera, muchas veces, solo a ciertas “elites” -como muchas personas de ruta lo han comprobado en varias ocasiones- que lamentablemente contribuyen varias veces a la reproducción social estamental que termina preservando un carácter estratificante y jerárquico del conocimiento y la práctica social, contrario a fusiones integrales.

Pero debemos prestar atención, también, que lo anterior, se ha vuelto paradójicamente interseccional. Es decir, va más allá de clases, grupos y roles sociales, y se tiende a compartir una compulsión a la repetición, que al acelerarse se revuelca en sus mismas “licencias” de “inclusión”. Escenario aquel, y mecanismo, que opera más en el ritmo de la ausencia, la falta, la apetencia y la saciedad, sensaciones que se orientan por verse “completado” con un goce y un éxito más personal que colectivo. Por eso, las presentaciones son cuestiones que asaltan la sencillez de la vida. Desde esa manera es que exponemos acá nuestras ideas, pero siempre con la argumentación y la narrativa viva para quien la requiera, sabiendo que el valor de la *estrategia cultural* nunca esta confinada a “altos mandos” y teniendo muy en claro también, cualquier discurso de “los vencedores y vencidos, de los sentidos oligopólicos y autoritarismos duros y blandos, de la dominación estructural y coyuntural”. Desde la CVE, fomentamos por el contrario un “nosotros que habita, anda, participa y acompaña”, lo que es parte de lo vincular, lo relacional y lo empático para “otra y necesaria” sociedad. Por todo lo anterior, mi agradecimiento finalmente tanto a amistades, experiencias, vivencias, colegas y espacios, que con el silencio, la letra, la palabra, el cuerpo, el gesto y el sonido, han sabido darle ritmo e impulso vital a una propuesta que entre muchas, sigue ensayándose a sí misma con humildad, pero templando cada vez más su compromiso social. Seguimos.

PREFACIO A LA PRESENTE EDICIÓN

La Cultura como Valor Estratégico Política, forma y lineamientos para una Gestión Cultural Integral

En el mundo contemporáneo siempre será un compromiso constante y una saludable labor individual, tanto como colectiva, el contribuir desde varios frentes, a la construcción tanto teórica y práctica, para el desarrollo de una Política Integral y de políticas públicas culturales. La propuesta de la “Cultura como Valor Estratégico” (CVE) como forma de teorización interpretativa, analítica y comprensiva, para una nueva Política reformulada conceptualmente nace desde una actitud interpelatoria, analítica y constructiva. Es importante por lo mismo indicar que, aquella promueve lo “Integral”. Por lo mismo debe ser percibida y complementada con lo que llamaremos una “Gestión Cultural Integral” (GCI), como contenido técnico y aplicativo que debemos conjuntamente atender por medio de la reflexión de cinco lineamientos que presentamos más adelante.

La forma teórica de la CVE ya es en sí propositiva: la cultura es un valor estratégico al comprenderla prospectivamente como una visión que va dimensionando su propio alcance a través de una fusión integral de procesos de interacción e integración social, política y económica. Formada y teorizada esta misma desde la integralidad de la vida cotidiana. Esa fusión social entonces, no puede ser jerárquica ni totalizadora, su tejido trabaja y se instituye en la simetría de la relacionalidad vital intermedia, debiendo darse en un escenario de la igualdad, equidad y aceptabilidad de encuentros, alteridades y vínculos

en un marco relacional. La forma de este marco relacional integral deviene de sensibilidades, empatías y fortalezas que se van instituyendo en una sociedad que apuesta por la autocreación compartida.

La interpretación y el análisis social y cultural han tenido una ambigua tendencia entre la “totalización” de la teoría o la “particularización descriptiva”, presentándose en desnivelación y disgregación. Los diseños macros y micros son asaltados por la propuesta de “agencia” y “habitus”, por distinción. La metateoría “integrada” y la fenomenología “analítica” se muestran “implosionadas” por los saberes interculturales y las prácticas cotidianas, paradójicamente por su desconectividad. Se presentan por lo mismo “giros”, “rizomas”, “pliegues”, “resonancias”, “enigmas” y nuevos “ritmos” en la política, los saberes y las acciones sociales que desarman el afán de la homogeneidad. Los cambios socioculturales son más de la interacción cotidiana instituyente que de cualquier institucionalización sitiada, lo que remueve, conflictiva e impulsa el caos creativo. Siendo este último aún “resguardado” por los agentes del “pensamiento único, totalizador y autoritario”, pero absorbido fluidamente por el “metarrelato” economicista que relaciona pero desvincula. El desafío político transformativo o de metamorfosis social es entonces, el de una nueva integralidad cultural, en un Siglo XXI que se multipolariza, pero que además se radicaliza en opuestos, tanto en las dimensiones geopolíticas hasta interpersonales. La Cultura como Valor Estratégico tiene presente todo lo anterior y propone una nueva perspectiva de integralidad desde la interacción, que debe ser heterogénea, fusional y cooperativa.

Con lo expuesto, hay dimensiones en lo teórico-político que conviene aclarar. Esto da paso a la mención del aporte de los últimos

estudios descriptivos de políticas, proyectos y actividades culturales, valiosos pero con un alcance de “baja intensidad” en lo teórico-analítico-conceptual. Lo importante, y satisfactorio de aquellos, es que comparten con la propuesta de la CVE -y con este libro- la crítica y parte del grado de interpretación hacia el “orden” actual. De este modo debemos de decir que el tratamiento analítico de la *Política* en su acepción conceptual, implica una reformulación teórica y nuevas propuestas de categorías de análisis, no solo de interpretación o adopción descriptiva. El término *política*, en la CVE y en el presente libro, no es estricto o limitante, por lo que puede ser leído algunas veces sin restricción, pero si acaso asalta la razón del encuadre del lector, es justo también hacer la salvedad e indicar que nos referimos muchas veces a la *Política* como referencia a lo conceptual o integral, entiéndase como *Política Integral* y, a *Políticas* como ámbitos de aplicación, entiéndase *Políticas públicas*. Claro está, en el rango de las políticas culturales. La CVE insiste por esta razón, en una nueva forma integral de la primera para surcar, también integralmente, las segundas, pero irrefutablemente defendiendo, reconociendo y apostando que todo nace y se instituye desde y en la vida cotidiana. Esto a su vez porque la *Política*, por sobre todo, está ahí en el escenario de la habitabilidad, la vivencia y la relacionalidad de grupos, comunidades, ciudades y regiones, como forma insurgente de institucionalidad pública. Por eso la CVE se inscribe a favor de una sociedad desde la interacción social sobre lo estructural o lo sistémico, pero sin obviarlos. De esta manera, la Política Cultural, para la CVE, debe entenderse y proponerse integralmente como una forma de Institucionalidad pública de prácticas sociales colectivas, que deben ser siempre compartidas, ya que se instituyen por su presencia vital y cotidiana. Mientras la Gestión Cultural Integral, es el proceso donde se revitalizan las prácticas desde un abordaje integral, considerando de manera más específica, los

contenidos económicos, políticos y sociales para que estos adquirieran un mayor alcance, impacto y sostenibilidad para un desarrollo integral.

En ese escenario, los estudios descriptivos, en los cuales también hemos y buscamos siempre contribuir, son importantes para cierta dimensión interpretativa, y se ubican en la mención y pronunciamiento del quehacer histórico de las políticas, proyectos y actividades culturales, siendo tan necesarios e importantes, pero hoy por hoy, son poco profundos. La descripción e interpretación de las superficies sociales es más valiosa cuando se acompañan del análisis y una metareflexión. Claro que existen excepciones, pero en gran parte pareciera que nos falta el “atrevimiento” del ensayo hacia la innovación conceptual, que tanto se necesita, lo que trae como consecuencia seguir “importando” hasta intrarregionalmente, para darle “peso” a lo descriptivo, teorizaciones estructurales y otras, dejando de lado la capacidad de innovar y presentarse con sus propias categorías. Es necesario pasar de la cuestión a la dimensión para instituir y compartir una perspectiva de integralidad. Hay que jugar con nuestras propias “fichas”, jugar (accionar en lo teórico) y no adoptar un juego instaurado ya con reglas donde nuestras “fichas” pierdan la sensación de crear cualquier “alegato”, sea hasta su expresión por complicidad y/o complacencia. En todo caso, la reinención, aún, no es del todo contemplada por ese lado. Pero el camino está siendo cada vez más fecundo y eso es un gran avance en la relación de las ciencias sociales, humanidades y la gestión cultural.

La invención conceptual, implica hacer una metareflexión diversa de lo que se viene usando sistemáticamente muy a ultranza, invóquese desde el mundo “occidental”, “eurocéntrico”, “oriental”, “poscolonial”, “poscontinental” o de las “colonialidades”. Aunque en un mundo

policéntrico y cíclico, esto debe atenderse sin esencialismos ni homogeneidades. Sin embargo, eso es una preocupación que asalta la formación y la interpretación de las perspectivas y prácticas sociales del mundo de la vida cotidiana. Por el contrario, un espíritu libre es el que debe habitar las ciencias sociales, las humanidades y la gestión cultural. Considerando críticamente, por supuesto, que ideas y prácticas amparan y avalan la reproducción excluyente, oligopólica y desigualitaria en la sociedad. Esa debe ser la real y principal razón de las preocupaciones conceptuales y prácticas para una nueva teoría y política de la gestión cultural integral. Para la Cultura como Valor Estratégico, un enfoque integral demanda de nuevas categorías tanto como de la actividad política, social y cultural. Es en esto último en que se inscribe el presente libro, en el modo de aventurar el pensamiento y la vivencia.

La cultura como valor estratégico, teóricamente entonces, es una forma social de integralidad que se instituye desde la socialidad, la complejidad y la cotidianidad, proponiendo una nueva forma política integral. Ya que es en aquellos, los escenarios culturales de la Fusión, donde encuentran su propio Valor. De este modo, el Valor se vuelve una estrategia de institucionalidad pública desde las propias bases sociales. Una crítica al juicio de valor oligopólico imperante. La cultura como valor estratégico tiene como elemento de agencia y acción social a la cooperatividad activa, resultante esta de una sociedad del vínculo cíclico, es decir de la interacción del pensamiento cíclico cultural y la cotidianidad social, donde el desarrollo se debería de dar desde el ritmo y la gravedad de los encuentros, empatías y reciprocidades basadas en las diversidades. En consecuencia su forma, es también un enfoque que apuesta por una Política Integral para el desarrollo integral. Esto último, porque para la CVE, el Valor agregado de la fusión es la integralidad que se expresa sobre todo en la interacción a toda escala. De esta

manera, la cultura como valor estratégico y la fusión integral, promueve también transgredir las “jerarquizaciones y diferenciaciones” en lo que aún se llaman los planos “simbólicos y materiales”, y es crítica de los “racionalismos y romanticismos” culturales. La aceptación misma de la fusión de un pensamiento cíclico cultural y la cotidianidad social, trataría de expresar esa mayor integralidad, siendo contraria y alejándose de lo que se ha llamado el “pensamiento único y lineal”. La fusión, como la entendemos entonces, persigue una integralidad como integración de nuestras diversidades culturales. Propone por lo tanto, una ontología integral definida a través: 1. Del encuentro: “*andar-articular*” (*andar articulando*). 2. De la alteridad: “*participar-estar*” (*participar estando*). 3. Del vínculo: *del “acompañar-habitar”* (*acompañar habitando*). Por lo mismo, la CVE postula y concibe que, todos aquellos planos se conjuguen como parte de la misma integralidad de nuestra naturaleza, al concebirla como conectiva, cósmica y compartida, de la cual formamos parte vital.

La cultura como valor estratégico a su vez, en su forma prospectiva, propone contribuir y conllevarnos a identificar, visibilizar, reconocer y hacer, reformulaciones efectivas en el ámbito de las políticas públicas y culturales contemporáneas. El valor estratégico cultural que proponemos, como alcance conjunto entre la integralidad- interacción-integración, será propio del valor proporcional del impacto que se provoca en la desigualdad-homogeneidad-inequidad. Ya que estas últimas, en su exacerbación, no permiten instituir lo que la CVE básicamente plantea: una cooperatividad activa, una participación descentrada, una individualidad vital, una institucionalidad compartida, una empatía resiliente, vínculos simétricos y relacionales, empoderamientos colectivos, etc.

Lo anterior es el motivo y objetivo de contribución del presente libro. El cual se actualiza, en esta nueva edición, con una sección de comentarios de especialistas, con el aumento y/o esclarecimiento del contenido de sus artículos y con este breve ensayo de presentación. El alcance de su forma y propuesta atiende también un campo de la aplicación relacionada a su misma exposición teórica, que conjugada desde la vivencia, se nutre con los aportes de las ciencias sociales y humanidades. Se busca de este modo, fundamentar en la práctica una Gestión Cultural Integral (GCI) de acorde a Políticas Integrales. No solo como crítica constructiva al carácter conceptual-técnico tradicional o al de espíritu rentista-disciplinar. O en favor de tecnicismos sectoriales y/o multisectoriales que den cuenta de los cada vez más difundidos aspectos de los planeamientos, formulación, implementación, monitoreo y evaluación, que aunque importantes sin dudas, también dejan ver, muchas veces, sus carencias y/o debilidades de basamentos teóricos interdisciplinarios al sectorizarse, tecnificarse y feudalizarse en demasía. Se tiene que fundamentar los campos de exploración, interacción, argumentación y aplicación.

El conocimiento, sentimiento e interés supremo de un aporte da forma de ser a un sentido motivacional, vocacional y emocional, a su orientación simbólica, dando cuenta de la interacción entre su forma y contenido. Ese mismo imaginario social de voluntad se debe complementar con una atención permanentemente flotante a las acciones instituidas y, a las que se vienen instituyendo desde el tejido social de las diversidades culturales. Todo esto es lo que puede garantizar un compromiso y sostenibilidad integral. Es ese también el lineamiento germinal de una Gestión Cultural Integral (GCI), la cual se adiciona con la interpretación e interpelación integral de la realidad geopolítica internacional, nacional, regional, local, junto al análisis de

políticas culturales comparadas de diversas escalas, tanto en su “evolución” histórica, social, normativa, institucional, comunitaria, grupal e interpersonal. Una Gestión Cultural Integral (GCI), como contenido de la forma teórica de la Cultura como Valor Estratégico (CVE), en consonancia directa con esta, impulsa una complejidad como potencial de creatividad, innovación y desarrollo. Para esto se dispone siempre a examinar lo instituido y lo instituyente en las orientaciones, tendencias, estándares, direcciones, objetivos, planes, lineamientos y acciones estratégicas. Como propuesta de forma y fundamento de política y políticas, la CVE y la GCI se corresponden mutuamente. Aunque asumimos a la segunda como parte implícita de la primera a lo largo del libro. Esto mismo parte, se basa y se vincula, en el fundamento propio de la perspectiva de integralidad que busca difundir.

Si algo debemos asentar de inicio en la forma social de la propuesta de la Cultura como Valor Estratégico, es la de reconocer que su perspectiva de integralidad debe provenir de un Valor de fusión integral (encuentro-alteridad-vínculo), el mismo que se remite al mundo de la vida cotidiana. La Perspectiva de Integralidad que propone la CVE, no es la de una integración homogénea sino procesual, simétrica y diversificada. Esta implica, paralelamente al conocimiento de realidades geopolíticas, un manejo efectivo de conceptos, metodologías, contenidos de definición operacional, variables e indicadores, impactos, brechas e índices, planes, programas, proyectos y activaciones; pero por sobre estos está el valor vital de la vivencia cotidiana. Relacionándose todos aquellos, básicamente, a la gestión sociocultural, la gestión del patrimonio cultural, la gestión pública intercultural, la gestión turística, la gestión del desarrollo territorial-económico-social, la gestión de las artes, artes integradas e industrias culturales, la gestión museológica, la gestión de la animación y mediación sociocultural, la gestión

comunicacional, la gestión educativa formal, no formal e informal, la gestión de la información, la gestión de la investigación, la gestión emocional y del talento humano, la gestión de riesgos, vulnerabilidad y conflictos, la gestión intergubernamental e intersectorial, la gestión pública, privada y mixta, los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, la memoria social, histórica y cultural, la interseccionalidad, la gobernanza y la gobernabilidad.

América Latina y el Mundo contemporáneo acuden a contextos disruptivos en sus escenarios geopolíticos regionales y locales. Esto ha va entrenando miradas de larga, mediana, corta o inmediata duración que elaboran su propia fijación temporal ante las crisis. Estas consideran los antes y después de nuestros milenios hasta los finales del siglo XIX, el transcurso del agitado XX y el ya no tan matinal siglo XXI. Enmarcándonos, en estas yuxtaposiciones, en una situación actual que desboca, regresiona y proyecta, la aceleración del desarrollo de las institucionalidades, comunidades y sensibilidades. Generándose que las políticas culturales, sociales y económicas se instalen, orienten y constituyan -en su forma, performance y configuración- como políticas distributivas, regulatorias, redistributivas e instituyentes. Por otro lado, las capacidades de modelos de vida sostenible, autoagenciados y revitalizados en América Latina (donde justamente la dimensión cultural adquiere un valor estratégico desde la resiliencia de la misma vida cotidiana ante los declives de los “estados de bienestar” estructurales) son un modelo de forma social en que se ampara la CVE, siendo también sus saberes y prácticas, una demanda colectiva ante un mundo de incesantes cambios tecnológicos, económicos y climáticos, los mismos que expresan una constante mutación y/o metamorfosis a todo multinivel. Todo esto ante polifonías de activismos políticos y visualidades radicales, moderadas o complacientes. En ese escenario, es

un deber como un compromiso exponer nuestros “modos de pensar” las prácticas sociales e institucionalidades, ya que una actitud así debe ser más percibida, como un símbolo soberano y ciudadano de nuestro tiempo, en cuanto manifiesta nuestra visión y contribución hacia “otros” mundos posibles. Un mundo donde índices, brechas y desigualdades no sean tanto una materia de debate y sean más, en su superación, un logro social, común y compartido.

Se invita de esta manera a que el libro debe ser leído teniendo presente todo lo anterior. Pero paralelamente, se ha visto conveniente plantear 5 lineamientos fundamentales que nos ayuden a dimensionar un trance recíproco de la forma teórica de la “Cultura como Valor Estratégico” para el contenido de una Gestión Cultural Integral (GCI). Estos 5 lineamientos de debate, se presentan también como el contenido que debe habitar la “Fusión Integral” de la CVE, al ser un marco de fusión, intersticio y relacionalidad con perspectiva integral. Los siguientes lineamientos plasman y pueden ser argumentados con todo lo expuesto en el libro y en cualquier ámbito de aplicación. Daremos entonces una fundamentación introductoria sobre los mismos, a manera de complementar el objetivo de los textos, los mismos que manifiestan, para la sociedad, las ciencias sociales, las humanidades y la gestión cultural contemporánea, una necesidad metareflexiva de interpelación, interpretación, análisis y comprensión.

Lineamiento 1: Sobre el conocimiento integral de la realidad para una Gestión Cultural Integral

Hemos dicho ya anteriormente que la Cultura como Valor Estratégico propone una dimensión de integralidad. Por tanto, el conocimiento se construye desde la práctica y la teoría, ambas nacidas desde la interacción social, el registro de ocurrencias y las sensaciones

inter-sensoriales. De esta manera se debe examinar múltiples variables que se pueden ver como inconexas al abordar problemáticas de agendas públicas. Es una necesidad o deber, cada vez más visible e imperante, formarse de manera transdisciplinar e inter-vivencial. El diseño y formulación de lineamientos y acciones de una gestión cultural de políticas y prácticas públicas para un desarrollo, desde una gestión cultural integral, exige en principio ubicarnos en el plano de la cotidianidad, conminándonos a una formación integral que vaya desde lo etnográfico, lo transpersonal, lo enciclopédico y lo digital; pudiendo ser aquella de naturaleza autodidacta o la llamada formal. Una investigación debe ser orientada a la motivación, el compromiso y el interés común, ya que este último nos lleva a desprendernos de la “dureza” de nuestros capitales socioculturales. La epistemología y metodología en tanto selecciona sus “objetos/sujetos” de investigación, deben verse más como una línea de “ciencia libre contra métodos rígidos”, pero teniendo una consistencia flexible que atienda más a las fusiones de los encuentros, asociaciones y vínculos. De ahí el Valor de Fusión Integral de la CVE. No se trata tampoco solo de hacer abuso o aislarnos solo en las frecuencias “dataistas”, “teorías débiles” y “metodologías ágiles”, ya que éstas solo resultan ser una idea y/o técnica de modos instantáneos para instrumentos diseñados; creemos que todo esto debe elaborarse con variables interdisciplinarias, lo que una lectura mayor del conocimiento integral de la realidad otorga. El supuesto epistemológico de aquellas, se dirigen supuestamente a “descentrar o reiniciar” el trabajo de atención en la “razón o el sentimiento”. Hay que resaltar que, para los que han trabajado desde hace décadas la interacción social y la temática de las emociones, la ritualidad y lo transpersonal, desde una perspectiva hermenéutica, esto no es novedad como se le presenta, por el contrario, se va transparentando en las ciencias sociales, económicas, políticas y

humanidades, sus alcances, limitaciones de moda metodológica, así como sus mismas posibilidades de invención e innovación.

Ahora bien, para la interpretación del marco de un “Valor de Fusión Integral” ubicado en la vida cotidiana, hay que aperturarse a la posibilidad de ensayarse a sí mismo en la formación libre para el conocimiento integral de la realidad. La sociedad es interacción, creación, intersección e instituyente. Las fuentes, perspectivas y prácticas son aleatorias y debe tenerse la misma actitud ante las mismas. Esto no solo para orientarse a lo que ya no debe llamarse rígidamente “objeto de investigación” de cuño “experimental y verificable” como síntoma de control, sino intersticio y marco de investigación interpretativa, relacional y comprensiva. Lo último posibilita no egoreferenciarse y georeferenciarse (a veces se les presenta como riesgos en el paradigma intersubjetivo), ya que con la excesiva presencia de estos dos elementos, el conocimiento integral de la realidad se vuelve una fusión asimétrica y no de integralidad procesual, cumpliendo solo su rol funcional en la investigación. El conocimiento de la realidad entonces, para la Cultura como Valor Estratégico (CVE), demanda una perspectiva de integralidad, que no debe confundirse con una perspectiva de acoplación de una integración homogénea. La perspectiva de integralidad de la CVE, es un proceso de interacción social constante que desde la vivencia recorre vinculantemente lo interpretativo, lo relacional y lo comprensivo, atendiendo lo instituido y poniendo mayor énfasis en lo instituyente.

Lineamiento 2: Sobre la práctica de institucionalidad para una Gestión Cultural Integral

La institucionalidad es un escenario que contempla un marco social práctico que va más allá de las normas formales instituidas,

institucionales, coyunturales y estructurales. Para la CVE, en consonancia con el conocimiento integral de la realidad desde la vida cotidiana, la institucionalidad no se inscribe en una forma vertical instituida. Existe una controversial relación de entendimiento entre el poder, institución y autoridad, sea desde la mirada de las estructuras como la de los actores con interacción fija. Sucede paralelamente lo mismo entre los sentidos de liderazgo, organización y empoderamiento como proceso interpersonal. Un valor estratégico cultural para una fusión práctica, en las sociedades, es más cercano a la visibilidad, el reconocimiento y la libre determinación colectiva, a la que debemos complementar con sentidos de encuentro recíproco, alteridad empática y cooperatividad activa. La institucionalidad está severamente escindida en su percepción por los usos del poder en los ámbitos institucionales instituidos y en las mismas prácticas de la vida social, esto diezma su escenario participativo. La institucionalidad, al no ser compartida, tiene varias prácticas y miradas de validación para “unos” y para “otros”. Las acciones comunicativas de diálogo y el mejor argumento no han sido suficientes en escenarios de riesgo, controversia y conflicto. Esto último debe (co)abordarse con una renovada “clínica social e intercultural” donde la institucionalidad sistémica y sub-sistémica de paso al marco social asociativo y a la atención intersubjetiva, más propios de una interacción simbólica simétrica y una etnometodología transcultural; aplicables para los vínculos y tejidos de grupos, instituciones, comunidades, organizaciones, ciudades y regiones.

Lineamiento 3: Sobre los Sentidos Oligopólicos a superar para una Gestión Cultural Integral

El Sentido oligopólico es el imaginario y la práctica de orientar el gregarismo y las relaciones sociales hacia una actitud por el poder

convergente entre: encubrimiento, prejuicio, autosuficiencia, inmunidad y hegemonía. Es todo lo contrario a la *cooperatividad activa-participativa* que propone la CVE. El sentido oligopólico en la gestión cultural tradicional refleja no solo a la sociedad donde es concebida, sino a los niveles de “parentesco” de complicidad, enmarañamiento, “cofradía” de cúpula y la “perversión” de sentimientos de imposición en los “padrinazgos y compadrazgos”, los mismos que delimitan sus propios márgenes de aceptabilidad y exclusión social. Estas limitaciones, cuando se trata de la dimensión sociocultural, crea una política de la gestión cultural de georeferencias poco democráticas, intolerantes y menos participativas.

Los sentidos oligopólicos en la gestión cultural, teniendo fronteras de orientación simbólica, ideológica y de la distinción del gusto, no atiende y no involucra a todas las diversidades, imaginarios y singularidades con actitud favorable. Perjudicando a una suma mayor para la realización de las potencialidades económicas, sociales y educativas que podrían tener mayor impacto en el régimen de las brechas, las asimetrías y las desigualdades. La perspectiva de inclusión social de los sentidos oligopólicos -opuesta a la perspectiva de integralidad como integración diversa que propone la CVE- en la gestión cultural, ha traído consigo políticas culturales de orientaciones de dominio, dependencia, proteccionismo y “gamonalismo cultural”. No solo de caracteres centralistas, sino de complicidad social interna en cualquier región, ciudad, comunidad y grupo. Esa complicidad se refuerza por una afectividad de “culto y reproducción” del grupo que busca hacerse inmune ante acciones, gestos y hábitos excluyentes que se han institucionalizado en las nacientes formas de la gestión cultural, teniendo relación directa con sus sensaciones de poder, arribismo, encubrimiento y sobreprotección, aun cuando existen y vengan

creciendo los esfuerzos individuales y colectivos de manera resiliente, contrarios a la dinámica oligopólica. En la actualidad se hacen más visibles los sentidos oligopólicos como regímenes fijos de la política de la gestión cultural, esto debido a que sus estratificaciones están creando un mayor “marcaje” y “movilidad”. En ese sentido, la acción social de estratificación de poder, producto del sentido oligopólico, supera los estamentos de casta y clases sociales, pero no los “códigos”, se vuelve sobre todo un régimen de sentimientos, racionalizaciones, saberes y prácticas “encofradas”, las mismas que a su vez tienen la condescendencia de tener una “ruta” para la “movilidad social” sin abandonar el sentido oligopólico. De este modo puede ubicársele tanto en lo institucional normativo-fáctico, en lo institucional-comunitario y en lo institucional-grupal; escenarios convergentes donde se ha dado una interacción validada y tácita a los sentidos oligopólicos; pero esa interacción tácita tiene soporte en la medida que las mismas sensaciones y actitudes de dominio terminan por volcar sus mecanismos de defensa en cualquier escenario de encuentro y vínculo ante el riesgo de la pérdida del privilegio y la distinción hegemónica.

Las “licencias de adulación social” del sentido oligopólico, en la forma social de la política de la gestión cultural contemporánea, es uno de los mayores retos para esta, ya que implica la lectura de una dinámica social, una perspectiva de integralidad y el conocimiento de las fusiones culturales con sus regímenes de aceptabilidad. No solo para advertir la presencia de los sentidos oligopólicos como sensaciones de poder y capacidades limitantes. Sino, para que al ser “la cultura un valor estratégico”, una forma de propuesta por nuevas socialidades de vínculos cíclicos y recíprocos, o en concreto, al activar socialmente una cooperatividad activa contraria al sentido oligopólico, se contribuya a superar el perfil y la misma forma social que vienen adquiriendo

proyectos, programas, planes y políticas con contenidos propios para una demandada democracia cultural. Contra los sentidos oligopólicos entonces, paralela a la activación de una cooperatividad activa, debe emerger lo que denominamos desde la CVE, una sociedad empática del empoderamiento, lo que se traduce como el empoderamiento de la empatía en la sociedad, compartida como fundamento principal para una verdadera integralidad afectiva en nuestra vida colectiva.

Lineamiento 4: Sobre la autogestión del Ego y su atención para una Gestión Cultural Integral

Para una democracia cultural se puede hablar de una democracia cognitiva pero sobre todo de una democracia de emociones compartidas, sin escisiones racionalistas excluyentes. Esto puede parecer un despropósito si vemos fatalistamente el actual repliegue de la vida pública. Hay que comprender el Ego no solo en su perspectiva totalitaria propia de algún exceso de la “psicología del Yo”, sino -si bien topográfico/dinámico- como un dispositivo psico-social de autoreferenciación, autoconservación, autocomplacencia y autosuficiencia que busca refugiarse, apropiarse o impulsar hegemonías compulsivas en los terrenos de la forma social y política de la gestión cultural. Sobre todo cuando se convive y se autodefine aceleradamente un marco relaciones tempranas y confusas de poder, autoridad y liderazgo. No podría existir, sinceradamente, una alta vocación pública paralela a un alto Ego interno. Esto crea escenarios de constante tensión interpersonal, desactivando la llamada escucha activa y a la par, persiste, hace la redención y refuerza los mismos sentidos oligopólicos.

La gestión de las emociones han pasado hacer un tema de efectividad de habilidades atendidas, o solo percibidas, desde el manejo racional-emotivo de lo cognitivo, justificado por su carácter didáctico y

no complejo. Si bien nada garantiza la no irrupción constante del Ego en las relaciones interpersonales, una gestión cultural integral es también una gestión cultural de las emociones que debe diluir sensaciones internas de agresión, codicia y conflicto; las mismas que pueden trastocar una adecuada gestión cultural integral, vinculada con una institucionalidad pública legitimada.

De lo que se trata entonces es de ensayar lo que podemos proponer como *instantes transicionales compartidos* desde la CVE. Instantes de alteridad y encuentro, para elaborar paralelamente instantes compartidos de vínculo y empatía. Orientando socioanalíticamente la reelaboración del ritmo de los deseos compartidos. Una gestión cultural de las emociones, con una atención psicoanalítica flotante al plano emocional e intercultural, complementado con un giro transpersonal y transcultural, respectivamente, resulta un reto siempre presente para una gestión de procesos. De esta manera, la CVE, atendiendo el marco psicosocial consecuente al enfoque de integralidad, considera que la fusión o complemento de todos estos últimos elementos y perspectivas, son más propios para vínculos afectivos sostenibles, debido a que pueden aperturarse a la cosmovisión plural de saberes, memorias y prácticas, siendo pertinentes a la misma diversidad procesual y de modos de ver, sentir y pensar, tan presentes en América Latina.

Lineamiento 5: Sobre las licencias y límites a la imaginación para una Gestión Cultural Integral

La imaginación suele ser relacionada a la intuición y esta última a los momentos creativos. Sin embargo la apertura de un proceso para lo que llamaremos “ocurrencias creativas”, depende del ritmo, la inquietud y la serenidad de la mente para captar la “ocasión creativa” y su manifestación en la vida social. Ese marco de incubación de la

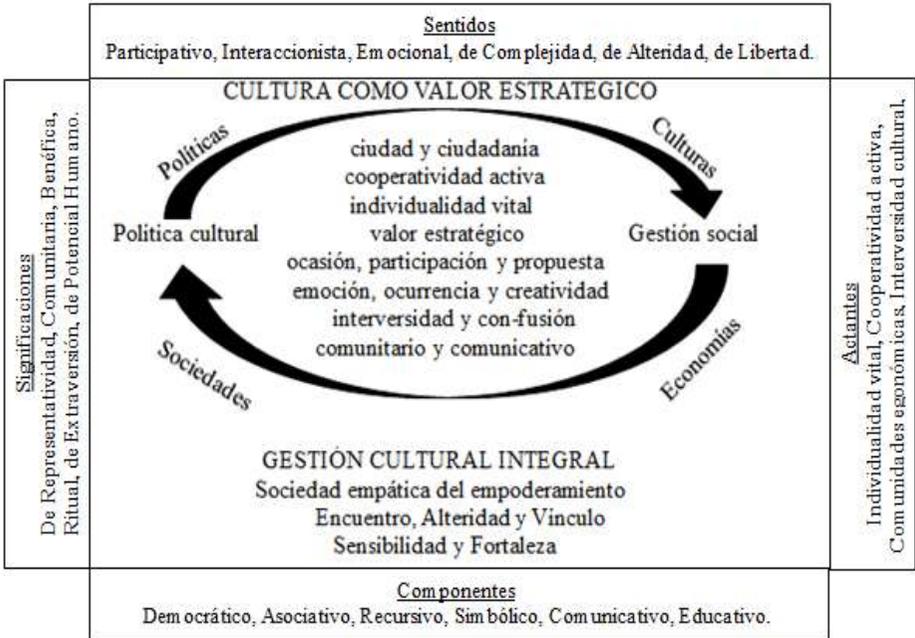
creatividad suele ser asaltado por modos de pensar y modelos de administración que se muestran como “licencias de control” y “límites de autoridad inquisitorial”. La imaginación entonces, como la creatividad y la innovación, siempre tiene una contracara manifestada como una forma de “gestión de los encierros” que opera desde la compulsividad, la culpa y la autoexigencia. La licencia y el límite a la importancia de la imaginación, en la “administración cultural de la gestión de los encierros”, solo es concedida a nivel de márgenes imaginarios que aún encubren una orientación a la repetición de un “nuevo espíritu burocrático informatizado” en el fondo. Recordemos y ensayemos un poco con lo que se entiende como orden geométrico y orden vital. Podemos decir que el orden geométrico afilia y hasta “crea” el “desorden culposo”, enfatiza normas, reglas y puede devenir en formas de control compulsivo. Pero este carácter suele tener una constante autodecepción o frustración al no poderlo “todo”. Habita por lo mismo, lo que hemos llamado el sentido “oligopólico” al proyectar este último estamentalidad social. Por lo mismo, en esta última forma de gestión, la imaginación y la creatividad es padecerera y residual, pero siempre conservará una energía, la tarea de la gestión cultural integral es reelaborar esta última. Por ello, el orden vital podemos renombrarlo como “des-orden vital”, siendo entrópico puede ser simétrico y aleatorio, proyectando capacidad, agencia y actividad, de ahí que la CVE proponga una interacción entre una “individualidad vital” como parte de la personalidad y una “cooperatividad activa” como acción social. Siendo así, la imaginación sirve a una gestión cultural integral desde la reelaboración de marcos de emociones vinculantes, por medio de una mediación vital entre sentidos y sensaciones “racionalistas” y “romantizadas”, las cuales siguen formando parte de la sociedad actual y del mismo carácter de nuestro tiempo, entrelazado, claro está, con la particularidad de los “dominios internos” de cada grupo, comunidad,

ciudad y región. Una gestión cultural que no esté atenta a esto es una gestión superficial que no impacta en gestores y gestiones, como en políticas e instituciones. Aunque en esto, en el mundo de la gestión cultural, existen, más que en otros ámbitos, relativos avances que dan cuenta de la importancia de la imaginación y la emoción como parte vital para la generación de una mente creativa e innovativa, al no estar constreñida solo a límites y juicios exacerbados, dándoles espacios, momentos e instantes compartidos que revitalizan y conectan con el ritmo y la naturaleza creativa de la mente. Pero aún resulta necesario ensanchar el debate y la apuesta para efectivizar la gestión. El papel de la imaginación para la CVE, es resaltar la importancia de las emociones, los sentidos y las sensaciones, las mismas que podrían ser “ocurrencias creativas”. Estas últimas pueden desprenderse de la “concurrencia homogeneizante y totalizadora” y de la “recurrencia como dinámica repetitiva”. Esas “ocurrencias creativas” para una gestión cultural integral deben justamente atender el debate de “desafiar el sentido oligopólico y el Ego”, descentrando su fijación por la relación “concurrencia-locación” (espacio) y por la dureza de la “recurrencia-condición” (tiempo), en sus modos políticos y técnicos operantes. Propiciando la aparición libre de la “ocasión creativa” compartida, ese instante que proviene íntegramente del mundo de nuestras emociones como parte de nuestra misma individualidad y vitalidad cultural.

Finalmente, concluyamos entonces que, la definición de estos cinco lineamientos debe verse con una actitud constructiva de sencillez y comprensión. Pero sostienen que un gestor cultural integral es un gestor cultural estratégico. Las proposiciones siempre nacen de la reflexión de instantes suspendidos y de los “silencios” de la mente, siempre y cuando los mismos deben de crear energías creativas y no constantes estadios de “duelo y repetición” en los imaginarios sociales. Para eso están también

los instantes compartidos y cooperativos, los cuales son relativos y revitalizan colectivamente. Estos últimos son los que forjan la escena y la actitud para innovar, ya que nacen del mismo espíritu y vocación individual-pública de contribuir para la mejoría de nuestra sociedad. Es un tanto lógico que esta tenga variedad de contextos, cercanías, intereses, motivaciones y lejanías; pero desde nuestra diversidad cultural hemos aprendido a convivir en esos "espacios liminales" tan propios de la historia social, donde aún no se ha perdido la actitud para una artesanía creativa para la fusión de una vitalidad comprensiva, una ironía reflexiva y una reciprocidad interpretativa. Estrategias y herramientas vivas para surcar caminos de encuentros y empatizar con nuevos vínculos comunes. Y así, para acompañarnos en la lectura, presentamos también la forma gráfica de la propuesta del presente libro.

DESARROLLO INTEGRAL



INTRODUCCIÓN A LA CULTURA COMO VALOR ESTRATÉGICO CVE

La dimensión cultural en la sociedad contemporánea es parte fundamental para un desarrollo integral. Su valoración está en relación directa al valor público compartido y su capacidad de reconocer la vitalidad creadora individual y cooperativa de los procesos socioculturales. El Valor Cultural se convierte en una estrategia cotidiana cuando en toda su integralidad supone, y propone, una participación equitativa en la vida política, económica y social de las regiones, naciones, pueblos y comunidades.

El objetivo de la Cultura como Valor Estratégico es dar cuenta de lo anterior, en clave de contribución, ante tiempos de crisis y radicales cambios de poderes geopolíticos, los que van junto a constantes de problemáticas “globalistas”. Ya que estos fenómenos avizorados y la complejidad histórica y social, nos retan a la propuesta y posibilidad de generar y fortalecer una nueva forma Política para la Gestión Cultural Integral.

El libro expone, desde sus propias líneas -y entre líneas- un propio enfoque: el de la Cultura como Valor Estratégico (CVE), teniendo en claro que debe entenderse en su siglas de fusión: CVE. Ya que en otro sentido, las definiciones académicas de “Cultura” son más particulares y tienen una larga data avizorada en el Siglo XIX. Identifiquemos así, dos grandes vertientes “clásicas” e iniciales que dan tregua a cualquier posición cuando a las artes, las industrias culturales y el patrimonio nos referimos.

Se puede ubicar así, a la definición relacionada a la tradición germánica de culto al “espíritu” y la tradición anglosajona que se empareja y mezcla, en su materialización, a través del término “civilización”. Por medio de esta aproximación básica se alcanza a comprender su devenir en su historia conceptual. A la primera tradición corresponde la herencia interpretativa de las artes tradicionales, siendo la segunda la que recoge el sentido de la técnica como practica social; ambas visiones presentes hasta nuestra Sociedad XXI. La historia cultural desde los pueblos es diferente en América Latina. En esta, la narrativa mitológica, la interpretación cíclica y la comunicación simbólica preceden a la “historia de la cultura”. Por eso la Cultura como Valor Estratégico se orienta como valor de fusión integral, desde lo cotidiano, la vitalidad, la resistencia, la apropiación y el empoderamiento empático.

Hasta mediados del Siglo XX, en algunos casos hasta ahora, la “Cultura” es redimida a la “alta” jerarquía de las “bellas artes”. Así el teatro, la danza, la música y, a través de la arquitectura, la plástica, la ópera, los museos, las galerías y los espectáculos, etc, son reducidos a un criterio de distinción y dominación por los campos del “poder político” administrativo y el “saber académico” funcional. La “Cultura”, hasta ese tiempo no es estratégicamente integradora -reacciona más bien contra cualquier forma de Ayllu Cultural- no forma parte aún de documentos públicos y legislaciones como gestión en sí misma -su afán es más promocional- lo que se consolidará institucionalmente en la segunda mitad del siglo en mención.

Es la variabilidad del concepto de cultura y sobre todo darle imagen a las expresiones culturales, lo que irá generando, de por sí, la ampliación de su dimensión y por ende, de su valoración, visibilidad y

alcance público. La mirada entonces -con sus estratificaciones, estigmas y distinciones- se dirige hacia un marco social más amplio en donde las relaciones políticas se darán todavía en términos de interacciones de dominación y subordinación; para con las riquezas de las expresiones y contenidos que son parte de la potencialidad creativa cotidiana de diferentes sociedades en sus diversos contextos.

Es en el anterior escenario donde la sociedad, el arte, la cultura y la economía, como esferas operacionales separadas, se complementan como elementos de debate para la institucionalización de una forma de gestión a nivel estructural. Esa misma mirada estructural, pasa a formar parte de un terreno de valores comerciales en sus instancias colectivas e individuales en contraposición a la vitalidad tradicional conectada más a los discursos locales de reciprocidad y apertura para su reconocimiento político.

La dimensión cultural por lo anterior pasada la mitad del siglo pasado, es obstruida o desarrollada en razón a la exclusión social. De esta manera, el llamado al Valor público, no es de considerar a la Cultura como Valor Estratégico contra la desigualdad o inequidad socioeconómica. Es por el contrario un elemento apartado o romantizado, por una formula patrimonial/folklorica, para su incorporación a una vida política de mayor escala, Ahí mismo se ha ido heredando también, en la industria cultural del recurso mercantil, una dinámica de la oferta y demanda que contempla a la dimensión cultural como un “manejable” insumo para las producciones, o mejor dicho, atendiendo la distinción de H. Arendt, para las fabricaciones teniendo como carácter directriz al consumo por el consumo como forma de devenir en ciudadanos desprendidos de la naturaleza de la cual formamos parte. La Cultura como Valor Estratégico, empero, trata de

expresar, por el contrario, esa estrategia cultural cotidiana que surge de los mismos procesos excluidos social y políticamente.

La Cultura como Valor Estratégico (CVE) llama a dimensionar las estratificaciones y sus valores que conservan en la actualidad, los rezagos de distinción social con ostentación para la reproducción social de la desigualdad, la discriminación y la exclusión. No obstante la dimensión actual se autocomplica y se viabiliza, por ejemplo, entre el aún “desgastado” debate de lo “culto”, “letrado” y lo “popular” en escenarios de tradición, modernidad, posmodernidad, colonialidad, hipermodernidad, etc; “agendando” para sí, con menor o mayor “éxito”, la fundamental riqueza integral del nosotros diverso.

Es en este sentido que la dimensión cultural como valor estratégico político es materia también de políticas públicas, gestiones culturales y generación de contenidos en las sociedades. Porque cierto es que la dimensión cultural interacciona con la economía política como con la ciencia política, tanto como el consumo es factor indesligable de la oferta y demanda desde la creación, la producción y el consumo, así como existe a su vez una relación y diferencia entre la gobernabilidad y gobernanza. Su aislamiento es sobre todo una cuestión de invisibilidad, con criterio de fin, que persigue una premeditación, asistencialismo o desbocamiento. La Cultura como Valor Estratégico (CVE) propone, desde una *Forma Política Integral e Instituyente*, una resonancia de valor con atención flotante a la variabilidad entre: las *políticas* instituyentes, territoriales, locales, sectoriales y organizacionales; las *culturas* vivas, tradicionales, digitales, comunitarias, híbridas e hipermodernas; las *economías* sociales, colaborativas, solidarias y populares; las *sociedades* interaccionistas, de red, decoloniales y transcoloniales.

El alcance de las CVE puede a su vez guardar cierta relación de actitud metodológica con lo que se llamó las teorías de alcance intermedio y el pensamiento débil, siempre dispongan de ser opuestas a una teoría homogeneizantemente totalitaria y pensamiento único, respectivamente. Que suelen alejarse tanto de la lectura de la interacción y del cambio social. LA CVE propone y comparte como fundamento, perspectiva y enfoque de guía, al ser en sí misma una proposición, un trabajo que ha observado la investigación empírica y los diálogos teóricos. Pero si resulta, como idea disparadora en esto, recordar lo que un clásico R. Merton (2002, 80) nos recordaba de P. Sorokin, sobre la diferencia entre ““descubrir hechos” y “uniformidades de generalidad de ‘grado intermedio’. Lo primero engendra material puramente local, temporal, ‘informativo’, sin valor cognoscitivo general”. Lo segundo hace inteligible una selva de acontecimientos históricos caóticos que de otra manera son incomprensibles. Sin estas generalizaciones, estamos completamente perdidos en esa selva y sus hechos interminables tienen poco sentido en sus como y sus porque. Con unas cuantas reglas principales que nos sirvan de guía nos podemos orientar en la oscuridad de la selva”. Creemos, contra esto, que el “Valor cognoscitivo” está presente en todas las instancias de la vida y más aún de la vida cotidiana, de ahí el Valor estratégico de la cultura en esta última. Pero también es cierta la importancia de tener en cuenta las propuestas como orientaciones básicas de guía. Ahí mismo, se puede decir, que los estudios culturales, interculturales, poscoloniales y decoloniales, con solo aquella cita y premisa (la que sagazmente el gran C.W. Mills puede seguir derrumbando con la potencia de la imaginación sociológica o la que H. Becker puede irrumpir como teoría fundamentada, ha devenido en un análisis complacientemente funcional) no deja nunca de ser una tentación discursiva, ya que las propuestas de todos estos implica cierta intencionalidad de marcaje o guía, lo bueno es reconocerlo como tal y

sobre todo, compartirlo. La insolencia del pensamiento es contraria a un pensamiento funcionarista, que “resguarda” a funcionarios del pensamiento, como nos ha recordado M. Maffesoli en su análisis del conocimiento ordinario. Ahí mismo se ha ido dando cita el pensamiento débil y las teorías débiles, las socioantropologías simétricas y anti-dicotómicas de B. Latour y P. Descola, o las atenciones a la sospecha y el complot L. Boltanski, a la paranoia como parte no solo residual en la investigación en las ciencias sociales y políticas, donde además se va amalgamando con miradas “epistemológicas del sur” y de la complejidad. Con esto trato de señalar que no debe haber “dureza” en tomar postura y fijación total por una propuesta, lo que debe haber siempre es un espíritu crítico contra las posturas que se revisten para avalar desigualdades, discriminaciones e injusticias estructurales, interaccionistas, coyunturales o globalistas.

La escena contemporánea entonces, nos exige, para la CVE, interpelar y redimensionar nuevas miradas, conceptos y experiencias que den reconocimiento de valor compartido a las cotidianidades instituyentes -lo instituyente desde los magmas en la versión de C. Castoriadis- para una institucionalidad pública como nueva forma de política cultural, que tiene en sí, la demandante necesidad de transformar y/o delimitar el lado técnico de políticas públicas, privadas y asociativas, partiendo de una base social para el diseño, planeamiento, formulación, implementación y practica administrativa como encuadre de gestión, operatividad y evaluación de corte integral, prospectivo, participativo y cooperativo. Desde nuestra vida cotidiana hay que orientarse también a Institucionalizar, para la superación desde un nominalismo e historicismo, en la versión de R. Rorty, interactuando con la “estrategia del ironista” que va en contraposición a la “dureza de la razón” y de los “espesores universales”, en favor de la atención a la

relatividad de las superficies y su importancia en el devenir social, el mismo que resaltó tan contundentemente G. Simmel en las formas de interacción social. Es entonces en el institucionalizar, el devenir, la interacción y la cotidianidad en donde se dimensiona la Cultura como Valor Estratégico como propuesta de forma política, fundamento teórico y proceso social.

Las siguientes páginas, presentan los elementos de propuesta de la Cultura como Valor Estratégico², con la libre formulación de conceptos que nacen desde la vivencia: Áreas Culturales Liberadas, lo Transcolonial, el Empoderamiento Empático, la Cooperatividad Activa, la Individualidad Vital, el Comunitarismo Egonómico, el Hiperturismo, la Antropotécnia Liberada, la Matriz de Interpretación y Análisis Social (MIAS), etc; son algunos que, a una escala más integral, conforman los ejes, dimensiones y variables de la CVE.

Con el ánimo que demanda el escenario actual, la CVE es un humilde aporte como nueva forma política para la Gestión Cultural Integral (GCI) en la Sociedad XXI. Lo cultural como desarrollo integral y su gestión, son tan jóvenes aún y tan maduramente complejos a su vez. De ahí la variación de las temáticas sin dejar el hilo conductor de la propuesta que se sintetizan en sentidos, componentes, significaciones y actantes para un abordaje de interpretación abierta, nunca determinada ni clausurada.

² En “Razones Culturales...Emoción, Ocurrencia y Propuesta. I. Imágenes, Ideas y Actores en el Siglo XXI”; quedó anunciado la publicación de un volumen propio sobre política y gestión cultural, como tercera entrega continua de aquel mi primer libro. De esta manera, reformulando el título y ampliando constantemente la temática y el contenido, el presente escrito viene también a cumplir tal compromiso.

Es en esa apertura que agradezco a amistades, colectivos, organizaciones e instituciones que directa o indirectamente han hecho posible estas reflexiones para una publicación. De esto me queda decir que su expresión va manifestando para la CVE, desde las interacciones sociales, lo que una sociedad busca en sí misma, al aperturarse: interpelarse, vitalizarse y contribuir. Compartir diversos deseos y acciones por reinventar la vida social en nuestros Encuentros, Alteridades y Vínculos, revalorando con esa actitud misma, el compromiso inacabado para que otros mundos sean posibles. Seguimos.

GEOPOLÍTICA CULTURAL

Áreas Culturales Liberadas desde el Bicentenario³

"En las grandes perplejidades, redúctete a vivir como si la historia estuviese clausurada, y a reaccionar como un monstruo devorado por la serenidad".

E. M. Cioran

"Y entonces el pensamiento ha de recomenzar su acción liberadora contra tales dioses insaciables. Y es difícil una filosofía que nos libre de la tiranía del futuro al par que nos lo haga asequible; es difícil, pero es indispensable".

María Zambrano

Resumen: El presente escrito es una propuesta que, exponiendo sus bases teóricas y la expresión geopolítica, apuesta por una dinámica para la transformación social. Esto a través del conocimiento de los nuevos aportes de las ciencias sociales, las lecturas de las crisis y la capacidad proveniente de nuestra potencia cultural como horizonte compartido.

³ La presente forma de propuesta plantea su proyección teórica-práctica para cualquier escenario geopolítico local, regional y global, aun cuando parte del contexto peruano. Encuentra su anclaje en la base de la “Cultura como Valor Estratégico”. Actualizado sustancialmente en contenido para la presente edición. Reúne la redacción de sus ideas iniciales al 2015. Publicado en el libro colectivo: “¿Es el fin del Neoliberalismo en América Latina?”, por la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) y CLACSO, en el 2022.

Los mismos que se pueden verter en la forma de una política y gestión para el bien común en la visión del Bicentenario.

Palabras Clave: Geocultura, Áreas culturales, Geopolítica del conocimiento, Cultura como valor estratégico, Coinmunidad, Gestión social, Política cultural.

El Bicentenario en sus Áreas Culturales

El panorama del Bicentenario nos invita a la memoria histórica tanto como al diagnóstico de nuestra República como a las propuestas y las acciones a emprender. El área que conforma el territorio peruano actual ha sido testigo de permanentes procesos de fusión cultural. Proceso que va desde épocas pre-incas y prehispánicas que ubican la presencia de civilizaciones con más 5000 años de antigüedad, considerando así a Caral, Sechín, los hallazgos continuos de los Valles del Norte, los poblados ancestrales de la serranía y los “ocultos” Amazónicos, hasta pasar por la aparición de culturas de influencia a mayor escala regional como las de Chavín, Moche y Wari, etc; hasta la impronta imperial del Incario con su marcada organización estatal.

Hemos a su vez transitado así, por la invasión ibérica y la colonización que instaló el genocidio y etnocidio como norma de lo “justo” y la práctica evangelizadora como “bienaventuranza” cómplice. Removiendo y negándose así, la cosmovisión andina del espacio-tiempo en el mundo-tierra y en los modos de vivir y convivir. De esta manera se institucionalizó un Virreinato, que teniendo como sede a Lima, dictaba la organización política y económica en todas las regiones del denominado Perú, pero que a su vez establecen formas propias de dominación regionales y locales.

A lo anterior le siguen las corrientes independentistas, las mismas que se fueron dando mucho ante, en la resistencia de los Ejércitos de Manco Inca, Juan Santos Atahualpa, el movimiento Taky Onqoy y Túpac Amaru II hasta la declaración de la denominada Independencia del Perú fechada un 28 de julio de 1921 y su consolidación el 07 de Agosto de 1924 en la Batalla de Junín a cargo de los Generales José de San Martín y Simón Bolívar respectivamente. Heredamos desde ahí un marcado dominio Militarista que en las posteriores décadas y siglos convive con un tímido Civilismo y tutelares clericazgos. El carácter del Perú ha sido profundamente marcado por el gamonalismo y las oligarquías, por el mercantilismo y las dictaduras, por los capitales económicos extranjeros, los monopolios y los grupos de poder financiero. El Siglo XX y XXI no están exentos de estas prácticas que se sumergen en los tejidos de la vida cultural peruana como formas de autoridad, imposición y dominio en todas las áreas geográficas, políticas y culturales, en alternancia y sincronía con el marcado centralismo costero y el sentido de autoridad gamonal en todas las regiones.

El Siglo XX va marcando una nueva configuración y sentido del mismo territorio peruano en el imaginario social. Las comunicaciones surcadas por caminos, carreteras, tecnologías de la información como la radio, la TV y el Internet han destrabado distanciamientos pero a su vez han marcado brechas que manifiestan el no estar “conectados” e “incluidos” y -sobre la desidia-, la ausencia de una empatía intercultural que expresa nuestras lejanías.

El Perú cuenta con 25 regiones y comúnmente se agrupa ciertas áreas geográficas en macro regiones que da cuenta de la generalidad de entender nuestro devenir cultural. Incluyendo a Lima, el Callao y las provincias de Lima. De esta manera se busca conjugar una macro región

como la Región Cusco-Apurímac: Apurímac, Cuzco; Región Sur Andina: Arequipa, Puno, Tacna; Región Ica-Ayacucho-Huancavelica: Ayacucho, Huancavelica, Ica; Región Nor-Centro-Oriental: Áncash, Huánuco, Junín, Lima, Pasco; Región Norte: Lambayeque, Piura, Tumbes, siempre desatendiendo al mayor oriente amazónico. Pero para el caso de las Áreas Culturales Liberadas, incluso considerando un panorama general, conviene tener una perspectiva más socio-antropológica sumándole a la similitud geográfica los aspectos socio-históricos. Se considera al Perú entonces, desde una propuesta de Áreas Culturales Liberadas (ACL) basada en la siguiente organización⁴ geopolítica:

La Costa Norte: De Tumbes hasta Ancash

La Sierra Norte: De Cajamarca hasta Huánuco

La Costa Central: Lima, Callao, Ica.

La Sierra Central: Junín y Cerro de Pasco.

La Sierra Sur Central: Huancavelica, Ayacucho, Apurímac, Cuzco.

El Altiplano: Puno

El SurOeste: De Arequipa hasta Tacna

⁴ Nos hemos basado, con un pequeño recambio, en lo expuesto en “Diversidad cultural” por C. I. Degregori. Todo cambio, organización y distribución geopolítica no debe considerarse como exposición curatorial estática y/o fotográfica, sino debe ser una primera aproximación de encuadre dinámico. En esta a su vez se desarrolla una metodología de estudio y propuesta para Áreas Culturales Liberadas a diversa escala, tal metodología y sus componentes los presentamos en un anexo propio en el presente escrito.

La Amazonía: Amazonas, San Martín, Loreto, Ucayali, Madre de Dios.

Tal perspectiva no está reducida a las similitudes de área geográfica habiendo sucumbido junto a ella la visión arqueológica tradicional o el difusionismo antropológico del siglo XX. Fenómenos sociológicos como la urbanización, la migración, el desborde popular, lo rural de lo urbano, la perspectiva de las ciudades y las comunidades como polos céntricos a lo policéntrico, han estado o están presentes en la distribución geopolítica mencionada arriba para Áreas Culturales Liberadas (ACL). Pero como desarrollaremos, las ACL no solo se remiten estáticamente a las mencionadas, sino que se deben instituir constantemente a diversa escala que se acompaña de lo cotidiano.

Pero también, hay que tener presente lo que indicaba N. Elias (2016, 475), al referirse a la interdependencia y los poderes en las tensiones sociales, aunque esto implique una extensa cita, el autor señala que: “No es posible comprender estas constelaciones peculiares de interdependencias sin tomar en consideración un rasgo especial de las relaciones humanas que se muestra cada vez de modo más destacado en la creciente división de funciones en la sociedad: se trata de su ambivalencia abierta o latente. En las relaciones entre las personas individuales en especial, al igual que entre las de las distintas clases funcionales, se muestra una ambigüedad específica o, incluso, una multiplicidad de intereses de modo tanto más claro cuanto más amplia y más compleja es la red de interdependencias en la que se halla imbricada una existencia social individual o toda una clase funcional. En esta situación todos los seres humanos, todos los grupos, todos los estamentos o todas las clases están en una situación de mutua dependencia: son amigos, aliados o socios potenciales; y, al mismo tiempo, son emuladores, competidores o enemigos también

potenciales”. Esta expresión sobre la ambigüedad y el control nos lleva a adentrarnos a redefinir una concepción del mismo control interdependiente del espacio social y del vínculo interpersonal.

De esta manea podemos identificar por nuestra parte que viene existiendo una tendencia -además de las nuevas cosmovisiones que se generaran en futuras Áreas Culturales Liberadas- que se va desarrollando de lo policéntrico a lo cíclico poliregional⁵. Esto se basaría en la necesidad de articulación, cooperatividad activa, reciprocidad, respeto a las decisiones, liberaciones, autonomías socioculturales, tanto en la forma integral de una Política como en el trato cotidiano entre la personas. Este sería un marco de interacciones, que deberían superar los controles absolutos que se hace de las mismas “interdependencias” (las que advertía N. Elias en la historia de la cultura occidental) pero basándose en sociedades empáticas con sensibilidad y fortaleza (la misma que emerge de la cosmovisión ancestral de nuestros pueblos), en vínculos sostenibles de alteridad y de encuentros desacelerados con una nueva socialidad simétrica.

⁵ Las manifestaciones de este fenómeno, por causa específica de la crisis pandémica en el año 2020 por ejemplo, se pueden apreciar en las escenas cotidianas de los denominados “caminantes” o “migrantes internos temporales”, de los cuales los “estudios aplicativos” aún no han construido un registro. Véase al respecto a Pedro Pablo Ccopa (2020, 95): “Los que sí sabían de estos migrantes internos temporales son los vecinos de los barrios, las organizaciones sociales de base, las juntas de vecinos. Ellos están informados de su población más que los censos oficiales. De ahí se colige que esta guerra contra una pandemia tan peligrosa no podemos dejarla solo en manos de los policías, fuerzas armadas y los profesionales de la salud, sino que es tarea de todos”.

En la tendencia del Perú y de América Latina, Bicentenario y Milenario, en el devenir de lo policéntrico a lo cíclico poliregional, el Estado ya no está desbordado, el Estado está invertido, descapítulado e implosionado, demandado para reconstituirse, en lo cíclico, desde una diversidad productiva sostenible con desarrollos integrales donde yerguen, se alzan y emergen -como “amaneceres” múltiples para institucionalizarse- propuestas como la de Áreas Culturales Liberadas. ACL con sus actores y agentes se funden como umbrales dispuestos a reconstruir e innovar sus espacios⁶ y ritmos desde la vida cotidiana.

⁶ David Harvey, ha sido contundente en su crítica a lógica de la producción capitalista del espacio y las mismas áreas de producción. Sentencia las relaciones y cambios que conlleva el ritmo de las innovaciones y los medios de producción. Sobre este punto refiere que: “Hay que destacar aquí dos puntos generales. El primero es que una innovación excesiva puede generar crisis al desplazar la fuerza laboral con demasiada rapidez o provocar que los sistemas de producción queden obsoletos mucho antes de amortizar la inversión. En segundo lugar, la innovación puede decaer cuando «las leyes coercitivas de la competencia» fallan a causa de la monopolización” (2019, 241). Esta búsqueda de “equilibrio entre monopolio y competencia” a la que refiere Harvey, podemos extenderla desde una crítica lectura del “Capital” en la que el “crecimiento” y “desarrollo”, hoy por hoy, exigen “formas tecnológicas y organizativas” como innovaciones que se implantan y/o impactan disruptiva y excluyentemente en espacios, geografías y territorios que históricamente han sido consecuencia de inequidades, desigualdades e injusticias, por caracteres centralistas/monopólicos y hegemónicos/proteccionistas, lo cual refresca lecturas de teóricos sociales como G. Tarde y la relación imitación-oposición-innovación o su sociología de las invenciones con temas más cercanos a dinámicas de diversificación productiva más territoriales, tecnológicas e interculturales, así como a políticas regionales culturales, sociales y económicas de la creatividad. Una inicial aproximación, desde la CVE, sería situar las ideas clásicas de Schumpeter y Tarde -con nuestro propio “velo” regional, la diversidad intercultural y las economías del deseo psicoanalíticas- para abordar con mirada crítica las exigencias del “marketing innovativo actual” de P. Drucker, M.

Tiempos de Pandemias: Ritualizar y Vir(tu)alizar

Los primeros casos de la pandemia denominada COVID 19 estimaron registrarse, públicamente, en diciembre del 2019. Como toda declaratoria de pandemia, esta no tardó en propagar su eslabón epidemiológico en todos continentes, regiones y países de mundo.

En el Perú se informó, públicamente, del primer caso en marzo de 2020. Lo tejido socialmente por la pandemia destejió a su vez lo que se manifiesta en el mundo contemporáneo desde hace décadas: la evidencia de las crisis producto de un modelo neoliberal como la única ruta económica para el “crecimiento” de los pueblos, la misma que asienta las desigualdades económicas, que fortalece el ecocidio mundial, la que relega la incidencia social como forma participativa y la que extingue la diversidad cultural. Y es que todo lo que pretenda estar en contracorriente a la “racionalidad” de aquella será catalogado como “barbarismo, salvajismo y anticivilizado”, cuando no también, de generador del “desorden, terror y desubicación”. Esto último es el “juicio” o “pensamiento único” del discurso complaciente de la estratificación para los pueblos de mundo. En el tablero neoliberal o del capitalismo transnacional, las fichas están calculadas según la “justa distribución de la riqueza” y el “control digital”, que en su blindaje permanente, solo pone de manifiesto su vocación necrofílica, la que por ejemplo, paradójicamente exalta, a la par que ningunea, la importancia de la salud y el bienestar público. Aislar y controlar solo es un efecto o un intento de nuevos principios ritualistas condicionantes.

Porter, P. Kotler y otros; como un mejor eje temático de gestión y desarrollo integral: sostenible, digital y territorial.

A la política de la crisis desatada por el COVID 19 se le ha denominado como “La cruel pedagogía del virus” donde “la pandemia opera como un analista privilegiado”, así se indica que: “la poscrisis estará dominada por más políticas de austeridad y una mayor degradación de los servicios públicos en los casos donde sea posible” (De Sousa Santos, 2020, p. 69). Por su parte en el Perú, a través de la RM 213-2020 del Ministerio de Salud del Perú, se convocó al Grupo Temático de Ciencias Sociales (2020) que en su conclusión refiere que: “En el año 2000, cuando nos vimos confrontados a una crisis nacional, material y espiritual, los enfrentamientos cesaron y la mayoría aceptó la necesidad de un acuerdo nacional, de políticas de Estado de largo plazo y de consensos sociales. Los cambios entonces comenzaron a venir desde arriba, desde el Ejecutivo y el Legislativo, pero ahora, ante un terrible enemigo común, invisible, global, que ha paralizado el mundo, la respuesta viene también de la ciudadanía, de los grupos de riesgo que presentamos en esta publicación. Todas y todos, con sus nuevas actitudes y gestos de solidaridad, parecen ser los constructores de una NUEVA CONVIVENCIA en nuestro país (p.159). Esta conclusión, en clave de esperanza y de horizonte colectivo compartido, se complementa en lo que se ha dado a llamar “La agonía de una época” (Arroyo, 2020, 93) para la llegada de tiempos diferentes, en la que se menciona que: “Asistimos al declinar de la globalización neoliberal y crisis estructural del sistema capitalista. Difícil y arriesgado predecir el futuro cuando las aguas están tan movidas. Los pobres, sin embargo, son los sectores más afectados y las clases medias no las tienen seguras. Son tiempos en que los Estados nacionales deben usar su ahorro para soportar la crisis. Por ser un asunto global, salir de esta pandemia requiere de soluciones globales en donde América Latina tiene mucho que decir dadas sus potencialidades en recursos, población y modo conductual de ser”.

En las lecturas del actual contexto, en su mayoría, se demanda que regeneremos nuestros rituales en tanto gestos, actitudes cotidianas y modos conductuales. Volver a ritualizar los sentimientos públicos hasta la afectividad cotidiana misma. Ya que por ejemplo la higiene, la disciplina tutelar, el hiperconsumo y la formalidad de hábito, han sido formas de ritos que se han establecido en el porvenir de las actitudes sociales en el mundo. Pero es en esas nuevas pedagogías del ritualizar los controles, sin margen de libertad, que se trata de esconder un mismo control afectivo del miedo. Y es cierto también, que el miedo, junto a la fortaleza, están presentes en cada proceso cambiante. La gradualidad o exaltación de estos siempre está en proporción a lo que escapa o se autogestiona, respectivamente, en nuestros propios ritos en los diversos campos de resistencia, experiencia y vivencia en la vida íntima, privada, pública.

Esta regeneración del ritualizar se complementa con el virtualizar lo acontecido viralizándolo. Es decir, prosigue con un viralizar lo virtual. El resultado es un vir(tu)alizar que pone justamente el (tu) como un “otro generalizado” que se le referencia como desbocado, anómico o un “niño malcriado” en el filtro de lo virtual por parte de “los dueños” de la opinión pública. Aquel que desde un raciocinio “intelectocentrista mayor y clínico”, debe ser “educado”. Vir(tu)alizar las acciones colectivas -condenando su actitud de sobrevivencia y descuidando la crítica de la composición de la estructura sociopolítica nacional e internacional- equivale según el “fogón crítico elitista” a la “irresponsabilidad popular”. Entumeciendo así, la protesta y la participación colectiva en las decisiones sistémicas, las mismas que históricamente han sido regímenes de “verdad” instituidos por cúpulas y grupos de poder.

Las ciencias sociales mismas empiezan a jugar con una misión que se le busca instaurar, lidiando con trampas de los teñidos democráticos de la “elección racional y un bifucardo individualismo metodológico”, al que se le suma el interés incisivo por una economía comportamental. Empero los debates y la generación de contenidos por vir(tu)alizar lo acontecido o marcar las tendencias de la opinión o los regímenes de “verdad”, con sus debidos sesgos morales, son un campo actual que la etnografía digital nos ayudará a dilucidar en nuestro bicentenario. Y es que la nuestra es una Sociedad Farandulera, que va del biopoder, a la hipercultura y al hiperpoder; que individualiza los mismos y a su vez re-crea espectros de afinidad con los colectivos⁷. Así, una “estrategia cultural” de sociología y antropología crítica se hará una necesidad cotidiana, debiéndose institucionalizar en un nuevo juego con el vir(tu)alizar. Ya que junto a una socioetnografía digital crítica y las llamadas “humanidades digitales”, deberán ir en contrapeso a los “feudos digitales”, expresión de “tecnofeudalismos” y los “tecnogamonismos” hegemónicos y sus aspiraciones de dominio “metaversalista” y de “inteligencia artificial” (IA) manipulativas; se debe entrar y/o insistir entonces en una comunicación más vinculante y potente con las mismas Áreas Culturales en las regiones mencionadas más arriba a finalidad de irradiar sus propios contenidos y su integral reconocimiento. Posicionándose constantemente en los procesos de nuestro horizonte bicentenario y más allá de este, en la agenda geopolítica internacional.

⁷ Este es un extracto y lo trabajado en mi Libro “La Sociedad Farandulera. Manuscrito en prensa.

Áreas Culturales Liberadas (ACL)

Las Áreas Culturales Liberadas se vierten, en lo sustancial, de enfoques teóricos transversales que se vuelcan en lo vivencial, en el territorio como espacio, en la acción social y en la comunicación como tiempo compartido.

En ese sentido planteamos las siguientes bases teóricas que hacen de las Áreas Culturales Liberadas (ACL) una propuesta conjunta que, considerando lo estructural, lo colectivo, la interacción y lo individual, busca potencializar un *ritmo social* que dinamice a aquellas en un movimiento de articulación instituyente. Por lo mismo prosigamos y comentemos sus menciones:

1. Geocultura:

La geocultura ha dinamizado su concepción de lo filosófico a lo socioantropológico tanto como de lo geográfico a lo político. En ese tránsito nos apropiamos en primera instancia de lo fundado por R. Kusch (2007, 255)⁸: “La idea de un pensamiento resultante de una intersección entre lo geográfico y lo cultural conduce al problema filosófico de la incidencia del suelo en el pensamiento y abre, por consiguiente, esta pregunta: ¿Todo pensamiento sufre a gravedad de suelo, o es posible un pensamiento que escape de toda gravitación? Esto lleva a una funcionalidad del

⁸ La propuesta de “Geocultura” de Rodolfo Kusch se asienta y se publica en su “Geocultura del Hombre Americano” (1976), el párrafo citado acá, si bien pertenece a su “Esbozo de una Antropología Filosófica Americana” (Editorial Castañeda, 1978), es recogido de la publicación de sus *Obras Completas*.

pensamiento y está, por su parte, al encuentro de pensar con su suelo”. Haber, si bien sobresale la relación cultura y geografía o más precisamente con el suelo y el territorio; no es en su manera superficial y binaria, la misma que dejaría en lo abstracto-absoluto a la cultura. La propuesta pasa por el lado de presentar tal intersección como unidad –a la que inclusive luego suma el termino pueblo- pero no una intersección de esencialismos ni de determinismos, sino una que interpele el “ubicar” el donde “estamos” y desde donde “pensamos”.

Por su parte -apartándose de no tratar a la “geocultura” como una superestructura de la geopolítica universal- I. Wallerstein (2007, 23) sostiene: “...denomino ‘geocultura’ por analogía con la geopolítica, no porque se trate de un aspecto supralocal o supranacional, sino porque representa el marco cultural dentro del que opera el moderno sistema mundial”. Tal perspectiva nos impulsa a entender la noción de geocultura –junto al de geopolítica- ubicándola ahora como forma elemental del denominado sistema mundial. Es decir, de un “moderno” sistema mundial como globalización política, como escenario de tensión dinámica de lo cultural/local/universal y, como clasificación jerárquica de hegemonías, sistemas productivos y redistributivos a escala mundial.

2. Geopolítica del conocimiento:

En este horizonte correlativo a la geocultura y la geopolítica hemos pasado al intento de visibilizar las tensiones culturales

y el tratar de revalorar los saberes locales. En ese sentido, un avance de línea se manifiesta cuando W. Mignolo (2010) indica que “La geopolítica del conocimiento va de la mano con la geopolítica del conocer. ¿Por quién y cuándo, por qué y dónde es generado el conocimiento? (no tanto producido; como los automóviles o el teléfono celular). Hacer estas preguntas significa cambiar el interés en lo enunciado, al interés en la forma de enunciación. Y al hacerlo, voltear el «dictum» de Descartes al revés: en lugar de aceptar que pensar viene antes de ser, aceptar que un cuerpo racialmente marcado en un espacio geo-históricamente marcado, siente la urgencia o la necesidad de hablar, de articular, en el sistema semiótico que sea, una urgencia que hace de organismos vivientes, seres «humanos»”.

La influencia de Kusch es visiblemente apropiada, ahora para renombrar el “espacio” hasta su geo-historia, una retórica que va del “estar” al “conocer” sencillamente. Poner en relieve los “conocimientos localizados” en las múltiples temáticas de las denominadas ciencias humanas y sociales, lo cual se ha desarrollado en investigaciones regionales, es un avance, pero cierto es a su vez que si bien esta perspectiva se da en clave regional poco dialogante, lo más importante es que da pie inicial para atender un aspecto fundamental como lo son las sensibilidades en tanto emociones que trascienden el mero juicio “racionalista/estructural”⁹. De esta manera -haciendo

⁹ Este concepto puede ser aún más potente, adhiriendo aspectos como la “coinmunidad”, que desarrollamos más adelante.

elástica la interpretación- debemos “conocer”, pero también debemos enfatizar el “*andar-participar-acompañar*” del vivir sin centro, hasta el “encontrar” del convivir cotidiano. Esto último con ánimos de “descentrar” sin desvalorizar y de empatizar al revalorar.

3. Teoría del Actor Red:

La propuesta de la Teoría de Actor Red (TAR) se funda en oposición a la teoría sociológica “clásica” o sociología de lo “social”. En la línea de su antropología simétrica que intentaría “aplanar” lo social con la disolución de categorías como sociedad y naturaleza, B. Latour (2008, 113) indica que “...La TAR no es, de ninguna manera, el establecimiento de un absurda ‘simetría entre humanos y no humanos’. Ser simétrico, para nosotros, simplemente significa *no* imponer a priori una *asimetría* espuria entre la acción humana intencional y un mundo material de relaciones causales”.

La apuesta es por una sociología de las “asociaciones”, de los “ensamblajes” y de una comunicación heterogénea y de efecto recíproco que generarían los “actantes”, ya provistos de agencia, en tanto inciden en todo cambio. Es decir, de una intermediación sin mediadores entre las múltiples relaciones. P. Descola (2003) expresa mejor esta opción en su análisis de una *Antropología de la Naturaleza* o en *Más allá de la Naturaleza y la Cultura*, problematizando entorno a la identificación de continuidades y discontinuidades que se dan en la materialidad y la interioridad presentes en el totemismo, animismo, analogismo y naturalismo.

La teoría del Actor Red se va complementando al buscar “resetear” los debates con el *no uso* de categorías clásicas de *sociedad, cultura y naturaleza* observándose en aquellos (Latour-Descola) una propuesta de “conectividad” marcada que nos puede reencontrar con Leibniz, Spinoza, G. Tarde, Deleuze, entre otros¹⁰. Podemos validar su contribución “operacional” de estas al buscar darle un “piso ecológico de plano” para desarrollos sostenibles en una aplicación metodológica participativa.

4. El enfoque de la Cultura como Valor Estratégico (CVE):

Lo social y lo cultural han sido categorías “mitológicas” vinculantes por su complejidad en los desarrollos integrales a través de la historia de múltiples regiones, ciudades y comunidades. Percibir las en conjunto, junto a la naturaleza, es un reto constante que va dejando atrás el desfase analítico de verlas como forma y contenido escindido, mutilado o como rasero de nuestras propias realidades simbólicas y complejas.

La cultura o las culturas, dada su intersubjetividad, de esta manera solo son realizables en su des-re-organización constante y la práctica compartida en el seno de la interacción

¹⁰ Una propuesta cercana a este punto en: “Reinventar el Ritmo de la Vida. Aproximación para una política de Reinversión Social”. Publicado por la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) en el 2020. Actualizado para la presente edición.

y la lectura de los imaginarios sociales. La sociedad o las sociedades, dada su pluralidad de marcos y modos de acción, pueden ser analizadas, también, a través de sus contenidos simbólicos, comunicativos y prácticos. Ambas líneas entonces crean un valor agregado como valor público compartido, un valor fusión integral, así lo cultural es un valor estratégico que se basa en el encuentro y el vínculo cotidiano, es en sí un valor de fusión constante que va en reverso de la verticalidad en tanto participación sostenible para ciudadanías integrales.

La CVE como red constructiva se opone al enfoque sistémico-estructural-funcional desde la cotidianidad vitalista ya que es un Valor Fusión Integral con atención a marcos interaccionistas. La cultura como valor estratégico propone una institucionalidad que fusiona el “*andar-articular*” (*andar articulando*), el “*participar-estar*” (*participar estando*) y el “*acompañar-habitar*” (*acompañar habitando*) en lo cotidiano. Se presenta esto como una nueva acción social de irrupciones creativas, compartidas y participativas, que van desde la sensibilidad hasta la fortaleza como pilar de las sensibilidades que se vierten en el encuentro, la alteridad y el vínculo, hasta impulsar colectivamente sociedades empáticas ante escenarios de conflicto.

La CVE propone entonces, desde lo instituyente, una resonancia de valor con atención flotante a la variabilidad entre: las *políticas* instituyentes, territoriales, locales, sectoriales y organizacionales; las *culturas* vivas, tradicionales, digitales, comunitarias, híbridas e hipermodernas; las *economías* sociales, colaborativas, solidarias y

populares; las *sociedades* interaccionistas, de red, decoloniales y transcoloniales.

La siguiente gráfica de la Cultura como Valor Estratégico (CVE) expresa el fluir de sus elementos como lineamientos tácticos internos desde la forma de una política y gestión cultural integral desde las bases (y en esta la autogestión, la individualidad vital como el sentido comunitario y comunicativo, entre otros) en la misma vida cotidiana buscando siempre agenciar e incidir en desarrollos integrales.



Podemos concluir entonces, por ahora, que *las ACL son un movimiento de articulación instituyente* entre la geocultura, la geopolítica de conocimiento, la teoría de actor red y la cultura como valor estratégico (de la cual la ACL a su vez, a una escala más integral,

conforma un eje de la CVE), en su forma constructiva participativa se opone al poder sistémico-estructural; a lo que se suma lo *liberado* más allá de un sentido proteccionista -que explicamos más adelante¹¹- como comprensión integral, es decir como forma de expresión, irrupción e institución creativa en movimiento y vibración de un ritmo social. A diferencia de la Red de Área Local, que tiene en su haber mayor, la instalación estructural y estructurante de la infraestructura y/o el servicio telemático.

Las ACL tienen un sentido de articulación que se instituye y se institucionaliza desde la fusión y la afectividad¹² sociocultural como

¹¹ Para una aproximación vinculante y más precisa véase también: “Antropotécnia Liberada. Notas para una Bioética desde la Cultura como Valor Estratégico”. Publicado en el presente volumen.

¹² Sara Ahmed (2015, 341) nos indica que: “¿Qué sucede cuando se declara peligro nacional o felicidad nacional? La política cultural de las emociones exploró cómo el multiculturalismo se convierte en la obligación, para quienes quieran ser ciudadanos o pudieran serlo, de amar a la nación y sus valores (legalidad, libertad, tolerancia, democracia, modernidad, diversidad e igualdad; todos estos términos se presentan como si fueran atributos de un cuerpo nacional). Así, el cuerpo nacional puede aparecer como amante de la diversidad al mismo tiempo que requiere a aquellos que encarnan la diversidad que ofrezcan lealtad a su cuerpo”. Dejando atrás el anquilosado y criticado “multiculturalismo occidental” por nuestra “viva interculturalidad”, la pretensión para una “bienestar feliz” desde una “óptica corporal” de los “investimientos nacionales” son el propósito de la autora, como su contribución. Si bien hay un cierto trasfondo “Kleiniano” en su análisis, del que parte iniciar desde Spinoza y que referencia en movimientos sociales y discursos colectivista, podría ser más un encuadre psicoanalítico de “resistencia/evitación” en la dinámica entre alteridad y afectividad. Empero, con todo, el recorrido del libro, es una base para la CVE, que emplaza e interpela -pero no para un diseño “estructural/institucional” y sus ya temibles consecuencias- para nuevos propósitos de la afectividad y el sentimiento comunitario desde una mirada cotidiana instituyente de las mismas emociones para las

participación, de la tecnología para la apropiación sostenible y de la interversidad como vínculo de las tradiciones y la contemporaneidad cotidiana.

Las ACL y la comunidad que viene

Para el desarrollo integral de las Áreas Culturales Liberadas (ACL) se deben resaltar 5 agentes elementales como valor estratégico agregado y con este un valor fusión integral, que es el que propulsa la CVE. Estos parten desde la sensibilidad, la fortaleza, la emoción y la empatía creativa. Lo primero es que la ACL como propuesta y en su definición resalta la *ARTICULACIÓN* como movimiento instituyente en su sentido sociológico y como un movimiento creativo ciudadano en las comunidades de diversa escala, en el que se toma en cuenta el mismo mundo digital.

En ese sentido en la “comunidad que viene”, esa que también viene refundando feudos geoculturales y digitales, la articulación debe ser un agente generador de reciprocidad, del bien común, de la crítica y de la

políticas culturales desde Áreas Culturales Liberadas. Un material de este eje temático integral -aparte de los existentes que trabajan más en el duelo, la resiliencia o la sistematización de experiencias- es una necesidad de contribución de un interaccionismo complementario con autores como Eva Illouz con referencias al “giro emocional” que tributa de autores sociológicos como P. Bourdieu y Randall Collins o lazos con A. Heller, entre muchos otros. Libros más didácticos, son los de Laura Esquivel y María J. Bosh, recomendables como los de E. Punset. Otro es el ámbito de profundidad de A. Damásio en el tema. Respecto a lo mencionado, véase “Reinventar el Ritmo de la Vida. Por una Política de reinención social” en la edición de “La Cultura como Valor Estratégico. Por una nueva Política de la Gestión Cultural en la Sociedad XXI”.

propuesta en las mismas ACL. La articulación es generadora y vinculadora de escenarios, de redes de visibilidad, de cooperatividad activa, apoyo mutuo y reconocimiento de organizaciones de base así como de comunas, grupos temáticos reivindicatorios, redes sociovirtuales que democratizan la crítica, movidas contestatarias, etc; que constituyen la opinión y el saber público.

La articulación en las ACL se funde en los principio de correspondencia, simetría y equidad. La articulación es un agente que desliza la alteridad “fría” hacia un encuentro empático, que por tal, debe verter sus fortalezas irradiadas por los actores/actantes mismos desde, con y para las comunidades de las Áreas Culturales Liberadas (ACL).

En este ritmo social se buscaría potencializar al mismo tiempo el agente de la *CONVIVENCIA*, una convivencia enmarcada en el buen vivir y la vida sencilla como forma antagónica a nuestra compulsividad competitiva como vida intensa. Una convivencia que tome en cuenta no solo razones de parentesco tradicional sino una empatía marcada por sentirnos un nosotros “conectados”.

De esta manera, una convivencia no se maneja en piloto automático sino que comprende y se basa en la importancia y la fortaleza del encuentro compartido, ese encuentro que rebasa el exotismo y la filantropía por solo citar dos formas de alteridad “fría”. La convivencia vira a una dimensión cultural transcolonial¹³ en tanto trasciende y

¹³ Esta referencia propone en su lógica aleatoria, el no justificar intersticios de dominio e injusticia. Refrenda un ritmo que va entre la fisión y la fusión de los procesos socioculturales e insiste en dimensionar la experiencia humana con lo mítico, lo místico y la mixtura cotidiana contemporánea como integralidad: lo “Mixtico”. Véase

transgrede los sentidos y saberes coloniales de dominio cotidiano hacia cualquier “otro”.

En esa lineamiento aleatorio podemos implementar el concepto de *COINMUNIDAD*, para Sloterdijk (2012)¹⁴ se “hace necesaria una ampliación del concepto de inmunidad: tan pronto como se tiene que ver con formas de vida en las que coopera el *zoom politikon* que es el hombre, tiene que contarse con la primacía de alianzas inmunitarias supraindividuales. En relaciones así, solo se puede mantener una inmunidad individual como coinmunidad”. Sería esta última, una especie de estructura inmunitaria de elevada escala. La misma que nos llevaría a lazos mutuos con sentidos de protección, interdependencia, soporte y solidaridad. Sloterdijk (2020) ha reforzado tal concepto tras la crisis pandémica, mencionándonos que “Lo nuevo ahora es que vemos que, debido a la globalización, la interconexión de las vidas humanas en la tierra es ahora más fuerte y necesitamos una conciencia compartida de la inmunidad. La inmunidad va a ser el gran tema filosófico y político tras la pandemia...El concepto de coinmunidad implica aspectos de solidaridad biológica y de coherencia social y jurídica. Esta crisis desvela la necesidad de una práctica más profunda del

su desarrollo en Ninahuanca (2016): “Hacia una cultura transcolonial en América Latina”.

¹⁴ El autor de “Has de cambiar tu vida” hace un recorrido filosófico que propone desde ver a un Nietzsche como inmunólogo pasando por revisiones del utopismo biopolítico, lo biocósmico, los bioutopistas rusos, la praxis comunista y cierta crítica al universalismo abstracto, los sistemas inmunes y la perspectiva sistémica social que sencillamente no integra, sino que agrega organismos a un organismo mayor. El apartado III: “Los ejercicios de los modernos” (401-574) está abordado e interpretado para desembocar libremente en esta propuesta de “coinmunismo” para ACL.

mutualismo: protección mutua generalizada, como digo en *Has de cambiar tu vida*”.

La Coinmunidad como agente geopolítico por tanto sustenta, para la propuesta de cada Área Cultural Liberada, que se trascienda estas crisis al promover una cultura del ejercicio comunicativo y comunitario de la investigación inmunitaria, biológica y de la atención social oportuna (amen de la infraestructura y servicios). La solidaridad biológica en tanto se comunique con los actores y organizaciones de base a escala local/global. Lo jurídico cuando sea sinónimo de apoyo mutuo para la justicia social, intercultural, ambiental y económica.

Por su parte la *TECNOLOGÍA* es parte de nosotros mismo como extensión. Se comulga con la propuesta de Mc Luhan de entenderla como medios extensivos del hombre y que la teoría del actor red refuerza. Pero aclarando que no son repelidos en su naturaleza compartida pero si impuestos en la inequidad de lo social.

Sumergida la tecnología entre nosotros como la pachamama en nuestras cosmovisiones, viene siendo parte de nuestra geocultura peruana y latinoamericana. La tecnología nos la hemos “apropiado” desde los inicios de la radio y la tv, en el Perú por ejemplo (de Radio OAX a Radio el Sol y de ahí a las cadenas, del monopolio informacional televisivo o del canal del Estado a canales como América, Panamericana, Latina TV o al cable, hasta su actual presencia en la Web y en la portabilidad de los diversos “móviles”) a través de códigos interculturales que encontraron formatos y generan una audiencia activa, insurrecta, pero a su vez participativa, aun con los limitantes y condicionamientos impuestos por “los dueños del Perú y América Latina” que la hacen ver como reactiva cuando no “desinformada”.

Tal es el camino de interpretación crítica para la implementación en las Áreas Culturales Liberadas. En los fueros de Internet, como lo hemos mencionado, se libra esta batalla de virtualizar y viralizar en la que asistimos hoy por hoy acompañados de mal uso de la denominada vigilancia digital. De esta manera se proyectan raudas las llamadas “ciudades inteligentes”. Sin embargo por las mismas constantes de inequidad social, son las migraciones, el derecho a la vivienda, al hábitat, entre otros, fenómenos sociales y términos sociológicos que siguen poniendo en debate a los centralismos.

Debemos entonces entender que la propuesta de las denominadas “ciudades inteligentes” tecnológicas muchas veces heredan la inequidad y el control de lo tecnológico tan solo como soporte y cobertura, lo que no debe suceder en la propuesta de Áreas Culturales Liberadas, donde es la cuestión de los contenidos donde fluye otro agente elemental: la participación ciudadana.

En la comunidad biotecnológica, de la nanotecnología, de la Inteligencia Artificial y en el auge del Big Data como “giro dataista” para el conocimiento, se ha dicho con referencia al último, en el tiempo pandémico que: “A consecuencia de la pandemia nos dirigimos a un régimen de vigilancia biopolítica. El virus ha dejado al descubierto un punto muy vulnerable del capitalismo. A lo mejor se impone la idea de que la biopolítica digital, que convierte al individuo y a su cuerpo en objeto de vigilancia, basta para hacer al capitalismo invulnerable al virus” (Byung-Chul Han, 2020). Se concluye que los virus seguirán con más fuerza y con ellos tiempos más críticos de impulsividades metaversalistas y “artificialidad”.

La clave de la *PARTICIPACIÓN CIUDADANA* entonces -en tiempos biopolíticos e hiperreales- se puede formular incógnita o puede

ir más allá del discurso virológico excesivamente propio del pensamiento catastrófico para el “orden” mundial. La primera implica impregnarse más la “dictadura de los expertos”, las mismas que hemos sentido reavivar con fuerza en los tiempos de crisis. La segunda puede retomar aquella crítica que P. Feyerabend (1988, 112) ya observaba: “De hecho, el escándalo de los tratamientos equivocados ha llegado a ser tal que los propios médicos aconsejan ahora a sus pacientes que no se conformen con un único diagnóstico y husmeen y supervisen su tratamiento”. Es una apuesta que impulsa que el hombre de la calle puede y debe supervisar la ciencia porque “en todos los casos la última palabra no corresponderá a los expertos, sino a los más directos interesados”.

Es justo ahí, en relación directa al párrafo anterior, donde la participación ciudadana y la coinmunidad se fusionan como agentes de la institución social de una Área Cultural Liberada (ACL) como plataforma, escenario y red social; liberadas de la violencia y el dominio en todas sus modalidades, para dar paso a propuestas que liberen lo mejor de las y los actores en su comunicación integral con el mundo-tierra-tecnología como armonía conectiva contemporánea. Construyendo así, una nueva emoción emergente, una en el que el ejercicio ciudadano sea una práctica social y una ocurrencia cotidiana para el bien común. Donde el valor cultural estratégico de la CVE promueva y fortalezca un modelo de empoderamiento, vitalidad, liderazgos compartidos y autonomías vinculantes para una democracia cotidiana.

Gestión Social y Política Cultural para ACL

Lo liberado tiene que ver con un nuevo sentido de vida. Sumando a lo planteado por J. Ríos (2011, 397) sobre el quehacer sociológico en

América Latina: “Nos corresponde captar las nuevas sensibilidades de encantamiento del mundo y de la vida, Una sociología de lo humano como liberación y encuentro con sus ecosistemas de vida. Un auténtico diálogo transcultural e intercultural como individuos, agrupamientos e identidades en crecientes procesos de integración bajo un una cultura civilizatoria de vida”. Lo Liberado entonces, en la Cultura como Valor Estratégico (CVE) como forma Política Integral, para las ACL, concierne a un nuevo sentido bioético de la Gestión Social y de la Liberación en nuestra visión Geopolítica de un Perú Bicentenario y ancestral con prospectiva integral.

Lo Liberado en las ACL va más allá del clásico “ser”, “hacer” y “estar” de R. Kusch por el “*andar-articular*” (*andar articulando*), el “*participar-estar*” (*participar estando*) y el “*acompañar-habitar*” (*acompañar habitando*)” como ontología y movimiento social que proponemos desde la CVE, en los procesos de Gestión y Liberación (social, cultural, ambiental, económico y de políticas) así como de realización (educativa, turística, patrimonial y equivalentes) que puedan estar en las versiones clásica, moderna, postmoderna, transmoderna, poscolonial y la descolonialidad.

Lo Liberado para las ACL tiene un sentido transcolonial a su vez, este último se orienta a trascender, traspasar y transgredir el sentido capitalista competencial contemporáneo, el colonialismo, lo patriarcal, el gamonalismo, el poder y el autoritarismo enquistado en la mirada “estructural”, pero con un viraje hacia lo cotidiano. Ese sentido de trascendencia de la transgresión como acción social tiene un valor agregado como Política Cultural cuando tiene un ritmo sociológico que hace de la creatividad una forma procesual de fusión-implosión, de aparición creativa.

La gestión social y las políticas culturales, desde las ACL, deben confluír modas, modos y medios de fusión de diversas comunidades interculturales urbanas y rurales como una suerte de vivencia cotidiana intercultural y cooperativa, que vaya más allá de una inicial mirada “turística” de la comunidad vista más allá de lo tradicional, del campo, del pueblo, del mismo mundo digital. Es decir comunidades/ciudades que hasta rebasan el tiempo bicentenario en sus tradiciones, cosmovisiones, prácticas e imaginarios que se ubican en el mismo seno geopolítico de lo rural y lo urbano, plagado de una variedad de universos simbólicos y complejos.

Conforme a lo anterior, la perspectiva de gestión de una Área Cultural Liberada en el Siglo XXI en el Perú Bicentenario, rebasa, repiensa, evalúa y potencia la idea de una comunidad para nuestros tiempos. Así tanto organizaciones, redes sociales, asociaciones, barrios, distritos y regiones, no se suscriben solo a lo jurisdiccional –si bien esto es referencial como lo presentado en el primer apartado ya que da conocimiento de las similitudes de nuestra tierra misma- que proviene del estado de norma en la perspectiva del derecho¹⁵, sino que propone

¹⁵ Cítese para consideración, acá, lo expuesto en el capítulo “La Cultura como valor estratégico” del mismo libro: “La Cultura como Valor Estratégico tiene una especial atención hacia los Derechos Humanos en su reconocimiento para la importancia de interpelar los mismos en sus límites y retos que nos lleven también a autocuestionarnos. Los Derechos Humanos a través de los DCP (Derechos civiles y políticos) y los ahora DESCAs (Derechos económicos, sociales, culturales y ambientales); deben llamar a interpelarnos -más de allá de lo normativo o lo declarativo- como constantes márgenes y posibilidades para las relaciones entre gobernanza|governabilidad, desarrollo integral, equidad socioeconómica, autonomías políticas, justicias restaurativas, participación territorial, articulación social, diversidades y nuestra viva interculturalidad”.

un diseño sociológico y antropológico devenido de la impronta participativa y conectiva desde las bases y vigilancias ciudadanas según el campo de interacción comunicativo y tecnológico contemporáneo. También nos exige dejar atrás el insistir en reverenciar “legiones culturales” de velo “académico-cerrado” o promotores/gestores culturales de “capilla” por más desperdigados que estén en todo el mundo pero que en la crisis actual -no todos claro está- han puesto de manifiesto sus interés particulares. Tanto como a los chauvinismos actuales o relaciones de compadrazgo territorial o egocentristas que apañan problemáticas lesivas de gestión y “apantallan” una cooperatividad activa proveniente de toda la ciudadanía. Existen avances pero los tiempos de conectividad a todo grado lo exigen a mayor nivel.

En las sociedades contemporáneas el tema de la institucionalidad de espacios desarrollados -como política y gestión- para un beneficio integral de la vida de las personas tiene un carácter de trascendencia multisectorial, transorganizacional e interinstitucional. Los constantes escenarios de violencia a toda escala contra la vida, en sus diferentes modalidades, están presentes en todo el espectro comunicacional y pueblan el imaginario sociocultural de los ciudadanos. Así, han logrado hacerse memoria, acción, estrategia y reacción en lo cotidiano. Por su parte, el tema de la voluntad institucional como respuesta a esta problemática social, se redime a la justificación política de los plazos, la anemia de las figuras jurídicas y la ocultación de responsabilidades – dado ya los hechos- en la jerarquía de las instancias y sectores institucionales. ¿Y el criterio de lo “liberado” para la mirada de gestión social?, sencillamente se ha reducido y subordinado a la acción de la violencia y el rescate. Mal popularizado y/o “justificadamente” inerte cuando no “cómplice”. El tema resulta cada vez más alejado a sus

aspectos del ejercicio de la libertad como fomento de justicia, despegue educativo, cultura de paz del nosotros diverso, del desarrollo integral geopolítico a lo que debemos de sumar la solidaridad conimunitaria.

La política cultural por su parte, es sobre todo una dimensión proyectiva, integrativa y participativa. La política cultural contempla, reinterpreta e incide en la interacción y el ritmo de lo instituido y lo instituyente en los mismos espacios, agentes y actores sociales (actantes). La institucionalidad es la expresión de manifestaciones continuas de prácticas sociales presentes en espacios públicos y privados, instituidos en las ciudades, comunidades y redes sociales. Por ello mismo, y en su innegable relación, la gestión social no es solo una cuestión de formulaciones y ejecuciones. La gestión social si bien tiene en cuenta fases prospectivas -que casi nunca se accionan- es sobre todo una dinámica articuladora, regeneradora e instituyente de nuevos tejidos sociales que reunirían sensibilidades, fortalezas y empatías tan propias como la hemos expresado en la definición de los componentes de las ACL.

Llegados a este punto se propone también cuatro criterios generales claves -deslizados de los conceptuales- de reinterpretación para políticas culturales y su gestión social, desde la creación, promoción y ejecución de propuestas: 1) la estética o sentido de vivir como forma de poder en los espacios con su criterio de valor ubicado en un referenciado tiempo-espacio-ritmo. 2) la acción cotidiana de vivir como práctica de libertad en un descentramiento cultural sin dominación mercantil. 3) la no fronterización/discriminación del vivir como crítica a las parcelas de poder en un determinado tiempo-espacio-ritmo. 4) la lectura de los lenguajes del vivir los ritmos socioculturales en tanto movimientos y flujos dinámicos en las ciudades, comunidades, redes con sus

direccionales y los cuerpos como expresiones de la re-organización social. Así también como la visualidad y oralidad “heredada” o innovada para percibir y etiquetar a las diversidades como “des-ordenes” sociales.

Por ello, una “herencia parcelaria” de gestión que perdura con una visión “ego-geo-centralizada” no podría promover la propuesta de un nuevo sentido de horizonte de interpretación como transgresión paradigmática, que buscaría ir más allá de una transición paradigmática en nuestra visión bicentenaria. Es decir como un sentido de trascendencia que vaya con un ritmo de la fusión del continuum cultural, la transgresión y la complejidad. Sabiendo que para una política cultural, aquel ritmo de fusión va en contra de una fisión como ruptura radical imaginaria o de cambio falseado. Proponiendo de esta manera, un énfasis educativo en: la capacidad de absorción, resistencia, resiliencia, apropiación, ebullición, condensación, dosificación, tonificación, cooperatividad activa e innovación creativa (Ninahuanca, 2016), en las sociedades.

La “herencia parcelaria ególatra de gestión”, que va en contra del bien público compartido, no podría tampoco impulsar el significativo de los tiempos y espacios libres comunicativos y educacionales de la relación libertad-creación-empoderamiento en los intersticios y las acciones descentralizadas. Esas “herencias parcelarias” como técnica social a su vez, y como mecanismo de defensas de los “yo-grupal estáticamente institucionalizados”, termina trabando las acciones de innovación mediante lógicas exacerbadas de control. La política cultural pública y la gestión social, desde las ACL, por el contrario, son escenarios creativos de la gestión del bien común, donde se suspende el

ego, con sus respectivos análisis prospectivos, diseños, instrumentos, monitoreos y acciones.

La relación, en términos de gestión e implementación de políticas, entre seguridad de espacios públicos, privados y lenguajes técnicos, no resultan eficaces en planos y planes presentes en documentos normativos cuando son débilmente concertados, redactados en una cadena consultora “aislada”, o cuando algunos planes de incentivos o metas son destinados a otras “latitudes” que no contribuyen a una finalidad pública equitativa. El diagnóstico, la línea de base, el mapeo de actores, redes, criterios de elección, etc, escasamente comulga con categorías y análisis contemporáneos de realidades múltiples. Terminando de justificar y reforzar con su operatividad sistémica cerrada o singularidad sesgada, el cuarteto separatista entre academia, gestión, ejercicio libre de las profesiones y capacidades ciudadanas. Por esto el enfoque conceptual-práctico para una política cultural y gestión social, bajo el ejemplo de las ACL, aborda de manera transdisciplinaria e intercomunicativa, la idea de territorialidad, sensibilidad, imaginario social y ritualidad como institucionalidad.

Todo lo anterior constituye la entrada a la denominación de gestión social de Áreas Culturales Liberadas (ACL) como proyecto resumen basada en experiencias y aportes teóricos. Las ACL, se orientan en el fortalecimiento de la libertad creadora y lo liberado, con un mayor y marcado énfasis en lo participativo “ant” que en un simplista correctivo “post” débilmente justificado bajo el ciclo de la retroalimentación en la mayoría de los lenguajes convencionales de los planes, programas y proyectos. Siendo aquello un principio básico de sostenibilidad con los diversos grupos de interés público.

La gestión social de las ACL no limita la territorialidad a una política regional y local geométrica. Menos aún a un foco sectorial u órgano de línea gubernamental. Las ACL, hemos dicho, se basa en un movimiento de articulación instituyente, el mismo que buscaría dinamizar la fusión desde la perspectiva de las complejidades socioculturales, interacciones y modos de apertura como conglomerados de valor estratégico que vierten de contenidos a una política cultural que facilita los servicios, empodera las acciones y fortalece la empatía.

Como se sabe, las ciudades y los espacios públicos, privados y hasta íntimos tienen institucionalizados una delimitación física de orden normativo territorial y de tolerancia como proxemia social instituida y hasta excluyente, la misma que se ha instalado en “las nuevas normalidades” pandémicas por estos tiempos. Pero la violencia como la propuesta política y el actual sentido de conectividad, frente a la primera, no debe tener fronteras. Por ello es un principio primordial trabajar más allá de lo físico, que va del territorio al cuerpo y de lo simbólico a lo comunicativo, dejando muy atrás las escisiones y exclusiones académicas disciplinarias e instituyendo acciones psicopedagógicas en la vida pública y privada. Trabajar desde la gestión en el encuentro como vínculo en las llamadas habilidades blandas e inteligencias emocionales.

Un listado general de actividades de Gestión Social e implementación de una Política Cultural, considera básicamente por ejemplo: planteamiento estratégico, diseño y prospectiva, gestión de “recursos” humanos -devenidos ahora en su denominación de “socios o colaboradores”- identificándolos más con el talento y la actitud; seguimiento de la infraestructura y logística; sistematización de experiencias y redacciones de proyectos y su implementación;

programación y organización de acciones sociales, comunicativas y culturales en el mundo digital como de marketing social y cultural; relacionamiento comunitario participativo; prevención y gestión de conflictos; servicios de formación de ciudadanía referente al fomento, promoción y animación para el aprendizaje, en diversas plataformas, de los diversos lenguajes e inteligencias; la promoción de los derechos a la recreación, al juego y la coparticipación familiar; la presencia de las artes visuales en diversos espacios estratégicos; las identidades diversas, la interculturalidad desde la cotidianidad, el patrimonio como potencialidad del turismo cultural y ecológico; la generación de nuevas audiencias y públicos; establecimiento de espacios de la memoria y la educación ambiental; fortalecer la formación artística integral, la educación intercultural y la psicopedagogía; definir conjuntamente las evaluaciones, y los monitoreos, el seguimiento de metas e indicadores cuantitativos y cualitativos; la supervisión y la sistematización de los resultados, productos y actividades en sus aspectos técnicos interdisciplinarios para una comunicación eficaz y planeamiento estratégico abierto; articular intersectorialmente el trabajo con mapas de la pobreza, indicadores socioeconómicos, mapas del delito, mapas del “calor”, etc. Impulsamiento de la creación cultural, innovación social, producción audiovisual, circulación y ejecución de servicios, productos y agendas culturales con agentes sociales descentralizados y en espacios públicos descentralizados, tanto en ciudades, comunidades y redes sociales. Teniendo atención al desarrollo de coordinaciones, promociones y participaciones para la incidencia de una cultura del vínculo como elemento de sostenibilidad. Gestionando las exploraciones en la diversidad del turismo cultural sosteniblemente participativo, comunitario, místico, etc. Todo teniendo como constante proyección la lucha contra las desigualdades e inequidades socioeconómicas.

Ahora bien, lo anterior como listado genérico, exige a su vez que se profundice en el análisis de estas acciones desde la Cultura como Valor estratégico; esta propone un nuevo sentido de institucionalidad, que es una cuestión de la valoración y gestión en términos de políticas, programas y proyectos. Esto, por cuanto nos plantea pasar de la mentada cuestión social/sociológica a una dimensión social/sociológica como visión estratégica aplicada. El “algoritmo” suele afectarse cuando redimensionamos otras rutas y escenarios. La dimensión social a la que me refiero es de una génesis exponencial que explora -más allá de lo socioeconómico- el vértigo, la disrupción, la movilidad, los matices, la aceleración, el carácter de innovación, el marco de creación espontánea, etc; es decir de lo que planteo como Ritmo Social, no reduciéndose a la “cuestión social” del “asunto” o al crecimiento cuantitativo sino planteándose un diseño participativo integral, cualitativo y mixto caro está (de acá también que considere en lo que expongo como Transcolonial: lo mítico, lo místico y la mixtura cotidiana para rebasar lo único “racionalizante”), para la generación de validadas implementaciones e impactos con transformación social.

Para esto, debemos de comprender que la valoración estática de un germen, con sus metástasis, se combaten con la dinámica de la cultura con valoración estratégica de la colectividad. La cultura como valor estratégico sumando lo mejor de la geocultura, la geopolítica del conocimiento, la teoría del actor red y la coinmunidad, nos contribuye a aquello.

Por esto la necesidad de su repaso teórico. Y por ello también resulta importante tanto la preservación, puesta en valor y la gestación de tradiciones como buenas prácticas pero con énfasis en la construcción de tejidos sociales devenidos del encuentro y el vínculo de

los actores/agentes (actantes) como pilares de la redefinición de nuevos escenarios locales, regionales y globales.

Una política cultural y su gestión social, en la propuesta de las ACL, plantea poner en relieve la importancia de la gestión de contenidos y los usos sociales.

En cada puesta específica de ACL los contenidos deberían ser escenarios impulsivos de aprendizajes e innovaciones de los discursos, las identidades, la memoria, las historias locales, el recuerdo, el olvido, lo expresado y lo oculto como pedagogía de lo local, lo regional, lo plurinacional y lo interregional. Escenarios de gestión y fortalecimiento de tradiciones y creaciones como biografías de la vida colectiva. Escenarios para la creación de rutas e itinerarios para circuitos policéntricos y poliregionales como corredores eficaces para desarrollos integrales sostenibles con gobernanzas locales y potenciadas con la impronta digital.

Todos aquellos como acciones de un libreto, breviario y guion orientativo que involucre a toda capacidad de agencia social para incentivar los diversos momentos de los empoderamientos empáticos entendiendo por estos las formas de afrontar de manera colectiva las problemáticas, las emociones como potencialidades humanas naturales, las ocurrencias como pilares de la creatividad y las propuestas como marcos de participación democrática activa.

Por lo mismo, todo esto, debe ir más allá de las limitaciones estandarizadas de ciertos campos socioeducativos convencionales, líneas gubernamentales y no gubernamentales de acciones donde muchas veces el motivo de masa o clientelismo condena a la especialización de las gestiones con participación ciudadana.

Los escenarios de gestión social e implementación de una Política cultural, desde la propuesta de las ACL, propone ir más allá de la determinación y la estructuración macrocefálica y las “elite castistas” ya desgastadas pero operativas. De esta manera, la política cultural y la gestión social deben ser un marco que ponga en interacción -de manera conceptual y práctica- los espacios públicos como motivos de encuentro (geocultura), los imaginarios socioculturales como escenarios cognitivos compartidos (geopolítica del conocimiento), la participación sostenible de redes/actantes (Teoría del Actor Red), y las ritualidades como prácticas cotidianas para nuevas institucionalidades (cultura como valor estratégico). Ese es el movimiento de articulación instituyente propuesto en este escrito.

De esa manera, las acciones deben ser tratadas en el campo y el contenido de la interversidad cultural, entendiendo por esta básicamente las múltiples unidades de interacción geográfica, zonas socioculturales y universos simbólicos. En las que se debería poner en debate de primera línea -con la apropiación del basamento teórico expuesto en la presente- desde la fusión integral, a las similitudes, la universidad, la diversidad, la pluriversidad, la multiversidad, la particularidad, el relativismo, las “manipulaciones metaversalistas” y de la “Inteligencia Artificial”, etc. Es decir la complejidad, la simbología, la legitimidad y la sostenibilidad de las acciones de gestión en tanto técnica y práctica social.

La Política Cultural y la Gestión Social potencializa la capacidad de agencia, la incidencia y la relevancia del actor como agente y actante instituyente de acontecimientos para múltiples contextos y desarrollos locales, coimunitarios, mancomunitarios, interregionales, plurinacionales y globales para tiempos críticos y bicentenarios.

De esta manera los usos sociales y las creaciones colectivas se marcan como rituales de iniciaciones, de pasajes o cargos, hasta acciones de legitimación, institucionalidad y sostenibilidad del valor estratégico de la cultura.

Concluamos entonces, que para la gestión, destrabar las “parcelas de poder geocéntricas y egocéntricas” con prácticas de libertad creativa es parte de una contribución general de una Política Cultural y Gestión Social para el bien común y la transformación vivencial para una república bicentenaria.

Las ACL buscan liberar imaginarios y territorios del temor, de los conflictos, de la violencia y de la inseguridad ciudadana a través de la activación de sus conceptos, su visión geopolítica de la dimensión cultural, sus agentes sociales incidentes y sus contenidos comunicativos para la reconversión de la democracia participativa en nuestra vida cotidiana.

Metodología: Matriz de Interpretación e Análisis Social (MIAS)

Todo planteamiento de una política cultural y gestión social instituyente con visión geopolítica e institucional incorpora una ruta metodológica flexible.

El enfoque de la Cultura como Valor Estratégico (CVE) siendo transversal es intersectorial en cuanto a procesos de gestión, investigación y agencia ciudadana. Y es que en estos últimos es donde radica el aporte para una *Política Integral Participativa*.

La dinámica de una Política Cultural y Gestión social desde las ACL, la intentaremos sintetizar desde una propuesta y perspectiva de Desarrollo Integral, en su carácter de diseño de planeamientos

operacionales, a través de sus siguientes componentes, actantes, significaciones y sentidos reunidos en una MIAS (Matriz de Interpretación e Análisis Social).

Estos no se subordinan unos a otros en sus secuencias de ingreso e interacción. Teniendo en claro un itinerario, conforme a los entornos, se ingresa por cualquier componente, actante, significación o sentido –cual crucigrama, caligrama o sopa de letras- y se sigue la ruta adecuada y pertinente al mismo contexto y la problemática abordada. Presentamos, atendiendo todo lo mencionado hasta aquí, la siguiente matriz que denominamos como MIAS.

MIAS

Matriz de Interpretación y Análisis Social

Componente democrático	individualidad vital	significación de representatividad	sentido participativo
Componente asociativo	cooperatividad activa	significación comunitario	sentido interaccionista
Componente recursivo	comunidades egonómicas	significación benéfico	sentido emocional
Componente simbólico	intersversidad cultural	significación ritual	sentido de complejidad
Componente comunicativo	empoderamiento empático	significación de extraversión	sentido de alteridad
Componente educativo	acción creativa	significación del potencial humano	sentido de libertad

La MIAS busca facilitar el retrato, la imagen o la escena dinámica del ritmo social. De esta manera, consideremos básicamente, mas no en lo absoluto o deterministamente, al componente como registro temporal relativo, el actante con grado de irradiación, acción y agencia, la significación como herencia del significante y del significado, el sentido como visión atemporal potencial.

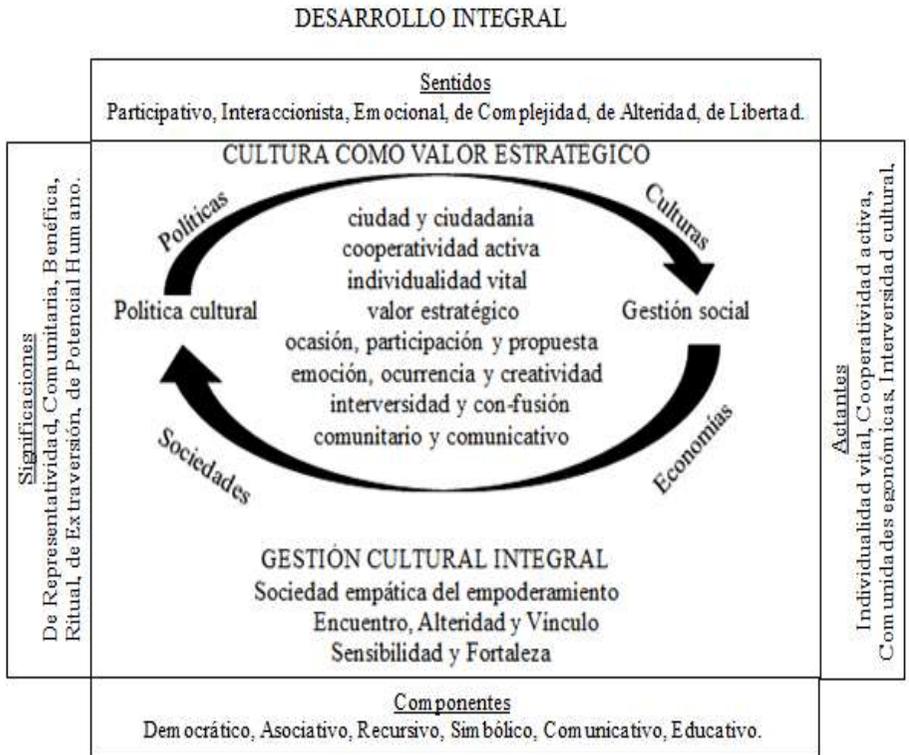
Por lo expuesto, sus inicios pueden ser múltiples y transversales para la búsqueda de alternativas con mayor integración. La Matriz de Interpretación e Análisis Social (MIAS), es una guía, instrumento y técnica para rutas propositivas integrales de gestión de políticas, programas, proyectos y actividades.

La entrada de la ruta de identificación para el abordaje e intervención de problemáticas socioantropológicas depende de la óptica prospectiva del gestor, investigador y agente; tanto como el encuadre o marco de misión y objetivos de los mismos.

El ingreso a la Matriz de Interpretación e Análisis Social (MIAS) es una formulación de itinerario que puede darnos una primera aproximación, la que sin embargo deberá de proseguir su ruta aleatoria por cualquiera de los 24 componentes, sentidos, significaciones y actantes según lo amerite la gestión, la investigación y la implementación del plan, programa y proyecto.

Estos componentes, sentidos, significaciones y actantes se ponen al servicio para una descripción, interpretación y análisis de lo social y cultural para un desarrollo integral. Se pueden, por lo mismo, considerar en la visión de Áreas Culturales Liberadas (ACL) o en acciones e intervenciones comprometidas con las diversas propuestas de Desarrollo Integral.

Finalmente, podemos apreciar una propuesta de síntesis de la Cultura como Valor Estratégico (CVE), conjuntamente teniendo como base una gestión cultural integral y transversalizada con la propuesta de Matriz de Análisis e Interpretación Social (MIAS) para Áreas Culturales Liberadas (ACL) y su desarrollo integral.



Concluyendo...

Identificar la pertinencia, articular, confluir y converger los elementos -señalados arriba- a las realidades y áreas deben ser procesos con productos concretos. Pero no en la lógica de los sistemas cerrados, en absoluto. Sino presentes en el encuadre de planeamiento y a

implementación operativa para sus respectivas gestiones de procesos para resultados.

De esta manera la *Geopolítica Cultural en un Perú Bicentenario* en la propuesta de las ACL, desde la CVE, como concepto de forma política integral para la gestión de agendas de Políticas públicas culturales y su Gestión social, se orientan para el desarrollo de acciones que operen en -y con- las venas de las sensibilidades, las fortalezas y la empatía en términos del inter-lenguaje de la teoría, el planeamiento y la gestión. Como hemos pretendido hacerlo en este escrito. Descentrando las opiniones de aquella “parcelación” conservadora entre academia, gestión, ejercicio profesional y ciudadano, que cómplice y complacientemente se han heredado en nuestra vida republicana.

Una *Geopolítica Cultural Bicentenario* pensada desde la cultura como valor estratégico (CVE), con visión desde las ACL para políticas públicas culturales, por las razones expuestas, son el escenario de intersticios e itinerarios creativos que no aspiran y alimentan la limitada actividad esporádica, el circuito periódico, la investigación de “balcón” jerarquizante, la visita experimental exótica, la clásica mirada altruista y/o los planes, programas y proyectos cortoplacistas.

Todos los anteriores -mencionados en el párrafo anterior- más determinados para un vínculo clientelista político-social, como para un síntoma culposo “cultural/civilizado” o un “reencantamiento” generacional.

Queda entonces, en primera instancia, deshabitar el ego. La prospectiva de una *Geopolítica Cultural desde el Bicentenario*, con el valor estratégico de la cultura como valor fusión integral y creativo, y desde ahí una gestión cultural integral, serían más una ruta sostenible de

libertad, emoción e innovación, de creación del valor estratégico cultural y del desarrollo integral en nuestras localidades y regiones en tiempos retadores.

Debemos interactuar integralmente, sin escisiones y afrontando continuidades y discontinuidades, irrupciones y disrupciones, desde formas sociales complejas pero conectivas, con plenos sentidos de movimientos, espacios, tiempos, vibración, ritmos, articulación, cambio político y transformación social. Sigamos.

HACIA UNA SOCIEDAD TRANSCOLONIAL EN AMÉRICA LATINA

El sentido de conocer la insuficiencia y aventurar la con-fusión

“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 que aporta algunas aproximaciones y términos que plantean una visión de la sociedad en clave Transcolonial. Para lo cual se parte de un análisis de homenaje al escritor J.M. Arguedas¹⁶, como desde J.C. Mariátegui, reconociéndolos

¹⁶ Actualizado el contenido para la presente edición, fue publicado inicialmente en la Universidad de El Salvador en la Revista Institucional “Conjeturas Sociológicas N° 11”. 2016. Facultad Multidisciplinaria Oriental como: “Hacia una cultura transcolonial”. Remite su redacción inicial al 2011, a propósito del celebrado centenario natalicio del Literato y Antropólogo José María Arguedas Altamirano. Se ha revisado su redacción, observando la ubicación y pertinencia de un análisis social en el contenido, por ello el título ha sido redefinido y algunos párrafos aumentados, de

como pensadores que interpretaron los límites y posibilidades de lo “humano-cultural” y su relación con la Naturaleza misma de la cual formamos parte. Aventurar los conocimientos es institucionalizar escenarios de fusión, vínculo y encuentro, de “con-fusión” de ideas, conceptos y prácticas en una “lógica” interactiva que puedan observar y criticar la “insuficiencia”. Es una cuestión de trascendencia 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 transcolonial de vida.

Palabras clave: Sociedad, Cultura, América Latina, Sentido Transcolonial

Introducción al escenario social: ¿Cuándo 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 dados estaban cargados”¹⁷. Esta frase nos ayudará para involucrar tanto ciencias sociales y argumentos. Como también nos permitirá contextualizar la sociedad y época de Arguedas

lo cual el autor es enteramente responsable; teniendo la intención aquello de transmitir una mejor comprensión, alcance y argumentación.

¹⁷ 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.

en tanto su creación como aventura intelectual de interpretación de las realidades socioculturales.

Ya desde inicios del siglo XX se vino dando en la sociedad peruana una 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 lo anterior, la exigencia teórica tenía el papel de “fiscalizar” las creaciones sociales. Demanda social, transformación política y exigencias teóricas se fundaban como pilares del motor socio-histórico peruano que tenía que lidiar con otro elemento sustancial propio de sus 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 sociedades y su 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? ¿Dónde 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 en términos de conciencia histórica en razón de análisis objetivizantes. Realidad de la sociedad 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 “objetivizante mapa mental” de analistas con elementos teleológicos propio de todas las utopías de esos años.

Es de esta manera que el individuo “analizante” trataba de condensar la realidad a través de lo totalizante, mientras que por otro lado, el “analizado” iba orquestando las futuras estéticas, prácticas sociales y modelos culturales que marcaban las tendencias de la

creciente interacción que terminaría por trastocar la “perspectivas” de la dicotomía campo-ciudad a través de un potente metabolismo social.

A la caza de la “insuficiencia”: reconociendo el nomadismo académico

Ahora bien, después de décadas y del 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 Perú¹⁸ 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 canones 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 la 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.

¹⁸ 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 José María Arguedas Altamirano.

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 la sociedad de 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 “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 se 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, por su parte, 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 Huilca 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 está 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)¹⁹.

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 social es más el de la transgresión y autorrealización de los colectivos en su diálogo. Como bien lo recordada Arguedas en referencia a nuestros saberes: “Sin 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

¹⁹ 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”.

mundo” (Arguedas, 1975). 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-vivenciales²⁰, en tanto fuente de saberes y prácticas de la ecología de la mente y el cuerpo. *Un hombre mixtificado es el del sentido transcolonial* en tanto reduce los marcos de complicidad de dominación en favor de “ciertos” saberes y prácticas de la sociedad 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 está, a los narcisismos o las culturas del “yo” contemporáneas.

²⁰ 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.

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 “civilizadorio” 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 América Latina, 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 a la archidiócesis de Lima, por el sacerdote cuzqueño y extirpador de idolatrías Francisco de Avila y conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, que Arguedas traduciría en 1966 narraba 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 amauta²¹. Mariátegui no solo propone peruanizar la patria a través de prácticas heterodoxias de la tradición²², siendo aquellas vivas y móviles

²¹ Mariátegui señalaba que la relación 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.

²² “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 la 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

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 nacionalidades²³ 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 toda las dimensiones culturales; el complejo peruano re-integra un nuevo tipo social con sus diferentes expresiones.

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 social de cambio se trataría más de las relaciones

los artículos “Heterodoxia de la Tradición” y “La tradición nacional”. Editora Amauta (1970). Lima. 1980, pp.117–123.

²³ Ver J.M. Arguedas: “¿Ultimo Diario?”, publicado en “El Zorro de arriba y el Zorro de Abajo”. Editorial Horizonte. Lima. 2011. pp. 218-221.

del Perú con sus diferentes nacionalidades que ebullicionan en su propio territorio. La plurinacionalidad, como en el caso de la sociedad latinoamericana, 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 movible 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 *Ultimo diario*, los muestra como la síntesis del zorro yunga de tierras bajas con el zorro de los andes. Se puede intuir sobre todo a 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, las desigualdades 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 el indio de su tiempo capaz de emprender una gran transformación hacia el socialismo, es decir ambos

como sujetos representantes de la sociedad peruana se enarbolaban como expertos concedores 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 para la dimensión social, cultural e histórica en continua re-integración²⁴, 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”*²⁵, 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

²⁴ Al respecto véase el concepto que Basadre Jorge rescataba de la Arqueología para explicar la reciproca 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 simultaneas 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.

²⁵ Sensibilidad colectiva mixtica y hombre mixtificado vendrían a ser las “vivenciales esencias” vitales, experienciales, apropiativas, móviles, dinámicas y democráticas del sentido transcolonial como aventurero de la heterodoxia.

como prácticas apropiativas sin caer en la pedantería, la perversión y el achoramiento. El sentido transcolonial es el que trasciende 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 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 y vivir, superando la “negación” de la observación participante de “balcón” a través de la “con-fusión” vivencial de las realidades socio-históricas.

El horizonte se sigue abriendo para el tercer zorro, y este debe ser visto como proyecto ciudadano dinámico, así 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. Es tanto el Kamaq de nuestros pueblos, el mana y el elan vital. En Arguedas todos estos se perciben, 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 está 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 espíritu (Dilthey,

1944)²⁶. Por ello: Naturaleza-Dioses, Pluralidad-Comprensión, Historia-Sujeto, Razón-Poética, formarían parte de un espíritu comprensivo de un conocimiento y cultura de una sociedad 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 vividos 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 ciclos²⁷. Así Arguedas a través de su *conatus* experiencial de actitudes, representaría un verdadero reflejo de la historia y el complejo de la sociedad peruana y latinoamericana.

²⁶ Véase el “Sueño del Filósofo”, leído por Wilhem Dilthey en ocasión de un reconocimiento por sus 70 años e incluido en: “Introducción a las Ciencias del Espíritu”. FCE. México. 1944.

²⁷ 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.

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 organizada (T. de Chardin, 1965, 317). Reúne como todos, las tres capas del HUMANO entero: la somática, la psíquica y la espiritual, respondiendo así, a fatalidades psíquicas, fisiológicas y sociales (Frankl, 1957, 8). 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” (Tagore, 2002).

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 un 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 cosas (Espinosa, 1980). Por lo mencionado debe quedar expuesto que las búsquedas de las “verdades” no tienen por qué 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

Mariátegui²⁸ - y del creador que escapa a la rigidez metodológica, teórica y epistémica.

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 inusitados

²⁸ 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 “desaparición”. 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 amaúta en su escrito titulado: “Esquema de una explicación de Chaplin”. Siempre es 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 Amaúta desarrolló en “El Alma Matinal”, y de la que G. Nugent, en su línea, brindó un importante aporte. “El Alma Matinal”, obra tremendamente inquietante. Un escrito, a modo de complementación por su cercanía temporal y de ampliación de perspectiva, lo encontramos en un ensayo igual de estimulante de C. Wrigt Mills titulado “La gran fisión: El Bohemio y el “Cerebro”” donde se centra las posibles “ambigüedades” del “trabajo cultural” desde el arte-vanguardia así como la ciencia-supervivencia; y sus respuestas ideológicas y políticas a modo de definir sus posiciones en la “política cultural” y la “cultura política”; aunque su análisis decanta en lo institucional –sin ser estructural ya que su aporte crítico implica a este- más que en la individualidad actual, es de merecible atención como toda la obra del autor, tan atento a América Latina. Si bien este ensayo no llegó a publicarse junto a otros, en un libro que iba tener por nombre integral “The Cultural Apparatus” (aunque existe un título de un ensayo cercano, ahora es una línea de estudio propio de su obra); se toma su interpretación de: “De hombres sociales y movimientos políticos”, compilación de ensayos a cargo de I. L. Horowitz publicado por Siglo XXI Editores; libro que en mi opinión y lectura se puede comprender como Respuestas desde la Imaginación Sociológica. Volviendo a Mariátegui, aquí un ejemplo, conforme a la aventura, al referirse al “Charlot” de Chaplin (El Alma Matinal, p. 69): “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”.

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 individual²⁹. 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 sociedad Peruana - Latinoamericana. La vitalidad sociocultural 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 porque 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 luchará hasta el último por escapar a 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 biofílica...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 todos los procesos

²⁹ 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.

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 necrófilas y biófilas, y lo importante es cuál de ellas predomina”³⁰. 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 trastoca 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 cotidianidades. Debates de ideas que se rechazaron antes y se retoman ahora, desde diferentes ópticas, algunos anti-eurocentristas, algunos teóricos de “encargo” de la “subalternidad”, algunos con demasiada permisividad universalista. Pero que desde la vivencia y la perspectiva de la creatividad, y un sentido mixtico, volvemos a empezar bien a abordarlos, desde nuestros propios saberes de nuestras sociedades latinoamericanas.

³⁰ 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.

Breve Interludio: Del Conocimiento y la “Insufi-ciencia”

Por lo anterior es justificado hablar propiamente de un conocimiento Arguediano. Esto, 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. Ahora pasemos a mencionar algunas percepciones de “insufi-ciencias” 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 (1986) definió como filosofía espontánea para científicos (FEC), 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 “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 en la “contradicción” en términos de “lucha” ligados a las concepciones del mundo (CDM); ese es, en su estilo, un espíritu Althusseriano que insurge en contra de la “insufi-ciencia”, que rescataríamos. Ya que al igual que T. Adorno (1986), 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”. 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 (1974) 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”. 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 (1972) 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”³¹. Insiste en que esta extensión, para una verdadera función de la investigación científica, tendría que sustituir y romper con 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 por otro

³¹ Nos ceñimos acá a la traducción de A. Salazar Bondy en la cita, las líneas posteriores son síntesis explicativas de lo referido.

lado P. Feyerabend (1988, 113) 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 expertos”. Y es que los expertos, tal como siempre ha señalado Habermas sobre el discurso del experto –y recordando a 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 su “insuficiencia” democrática de la especialización “científica” que termina muchas veces siendo un “culto” de “capilla” en la interpretación y los análisis de las sociedades. El conocimiento es “poder” para muchos, tanto como cuando Huatyacuri “usa” su “otra visión” frente a Tamtañanca en desmedro de los considerados “sabios” en “Dioses y Hombres de Huarochiri”; pero sobre todo debería ser fuente de “nuevas visiones del mundo”. Vivenciar su energía en tanto *conatus* propio relacionado a un nosotros diverso y compartido.

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 Bourdieu (1997), “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 morir”. Es entonces de esta manera que, los conocimientos y su “insuficiencia” se entrelazan también con el interés y el desinterés (bien 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 (2001) 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 el derecho, el poder y la política, en detrimento o aversión al “demos”. Para el autor las “insuficiencias” de explicación serían, que antes de ser manifiesto 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 en el debate, en el ágora, “los dos protagonistas compiten a la hora de intentar evitar convertirse en víctimas de la fatal acusación: *parecerse* al pueblo, al 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”. 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 se 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 monólogo 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”³² como en todos los campos sociales y culturales del conocimiento y de la vida, demuestra, diríamos nosotros: su “insuficiencia ilustrada”. Esto nos afirma el pleno sentido de la invención y el interés por el dominio. Un opuesto ámbito que con el *conatus* 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 y sociedad latinoamericana. Como recuerda a su vez J.M. Arguedas (2004) al referirse a la novela peruana: “la novela en el Perú ha sido el relato de la aventura del pueblo y no de 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”. Ese *conatus* y esa aventura colectiva de la sociedad y el pueblo, que rebasa las “anquilosadas racionalidades”, siguen redescubriendo la intersubjetividad cultural del conocimiento de los saberes ancestrales, tradicionales y contemporáneos en una transgresión nueva del sentido social y cultural de América Latina: el Sentido Transcolonial.

Pero un una sociedad-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 difícil entonces es hablar de compromisos, en la era del postdeber que mencionaba G. Lipovetsky, o tener un compromiso así? Creo que se trata más de compromisos próximos, que

³² A propósito y para recordar el “debate” de J. Cortázar y J.M. Arguedas.

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 prácticas sin el sobrepeso del prefijo “anti”, “post” y “hiper” como patrones disciplinarios de “UN” solo saber.

En una *Sociedad Transcolonial* hay que orientarnos a habitar el compromiso cotidiano sin un sobrepeso histórico. Sería como un habitar en que se construye, se produce, se reside, se abriga, se cultiva, se cuida y se piensa³³; 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 transcolonial es una construcción en la medida que es también des-re-organización; pero dentro de esta construcción debe haber un *habitar transcolonial* como compromiso de vivencia de hacedores de la alegría en detrimento del dolor como reverencia litúrgica. “Ser hombre y tener humanidad”, es un 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

³³ 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.

identidades”³⁴. Esa es también, diríamos, el vínculo con el *conatus* de la identidad humana. Al que se ha sumado E. Morin en su diversidad y complejidad 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” (Lévinas, 2006). La aventura del gesto cultural que supera la “insuficiencia”, siguiendo esto, es así también la aventura de la alteridad, la heterodoxia y el habitar transcolonial.

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. Esta es la verdadera acción social transcolonial. Vertida de nosotros mismos como naturaleza. Será vivirla y hacerla, tomando en cuenta el continuum y las discontinuidades, irrupciones y disrupciones que movilizan marcos de des-re-organización en cada organismo viviente planetario y cósmico. Por ello mismo vivir el mundo es armonizar con lo viviente no en el

³⁴ Savater Fernando nos recuerda esta tradición de una ética de dolor, de lo humano, de lo moral, de lo anímico, de 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.

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. Habitar esta última es vivirla en tanto nos asumimos como parte de la vida misma y cuando cada acción social contemple la 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 mismo, la vieja 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 ciertas “emociones” para el “consumo”. Una paradoja que se mueve libremente en el tiempo y el espacio de organizaciones y cuerpos, debiendo hacer una nueva digestión apropiativa y apropiada.

De Humanos de con-Fusión: Por una Política Cultural Transcolonial con la Cultura como Valor Estratégico (CVE)

Ahora, desde la Cultura como Valor Estratégico, también, la con-Fusión acá expuesta, nos lleva a exponer, como introducción, a 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 “dialéctico” de V. Turner; cuesta apreciar el liberarse, aun en ellos, como del estructuralismo, casi como síntoma de la época, de cierto aire de “funcionalismo” y “evolucionismo” incluso no desconociendo sus aportes. Luego se ha tratado “echar mano” de la categoría de “continuum”, la misma que relacionamos al criterio de complejo cultural. En nuestra propuesta consideramos y

conceptualizamos una 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 transformativo en: la capacidad de absorción, resistencia, apropiación, ebullición, condensación, dosificación, tonificación, 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 social y cultural. Las oleadas migratorias de los años 20, y con más fuerza a partir de los 50 pasaron luego a ser más “estables” desde las década de los 80 del siglo pasado hasta en las actuales sociedades a niveles regionales. Las actividades económicas, sociales, los códigos “morales”, los códigos grupales expresados en grupos regionales, pasando desde la música, el teatro, la cinematografía, han 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- a remodelar la organización de esta. Aquellos Hamatuq han venido vitalizando propias biopolíticas y proyectos que han llevado a institucionalizar organizaciones y espacios. Por otra parte, la “formalidad” de las autoridades, se piensa en términos de “suturaciones” dentro de la política pública de la revolución del cemento o la asistencialidad instrumentalista.

La cultura como valor estratégico y sus prácticas son un valor de fusión integral constante, al ser fluyentes en las sociedades desde la misma vida cotidiana. Los hamatuq o actores sociales de la vida cotidiana, que siguen conjugando re-organizativamente la fisonomía sociocultural de las ciudades y las comunidades, rescatan la asociatividad, el comunitarismo, la comprensión, la solidaridad y la

empatía. Todo lo anterior como un sentido de cooperatividad activa, que como in-consiente colectivo o arquetipo, dinamiza y organiza su innovación social y creatividad social, económica y cultural. Más “un tercer zorro” encauzado por la vorágine ganancial, ha caído en prácticas de perversión competitiva, de antisolidaridad, avaricia, indiferencia, pedantería y ahoramiento. La propuesta sería entonces, la de una nueva forma social de *Política* y un proyecto cultural de ciudadanía, con esa acción de búsqueda de un “tercer zorro” dinámico como lo hemos mencionado líneas arriba. Pero con una *individualidad vitalista infinita*, conociendo y rehaciendo a su vez *los sistemas de des-re-organización compleja*. Es esta la temática de la *acción social transcolonial* con su sentido de mixtura cotidiana y su riqueza vivencial. Propuesta para que, alguien y muchos que la “vivan de a pie”, revaloren sus buenas prácticas en la sociedad de un 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 entusiasmo (Arguedas, 1973). El temor así, como en todos los rincones de América Latina, se va formando en su vitalidad como un conatus reivindicativo como marco de una nueva -pero nuestra- *Política Integral*.

Una *Política Integral* 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 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-cotidianidad (Ninahuanca, 2011) como relacionalidad-alteridad-cotidianidad.

La juventud sigilosa, crítica y exacerbada guardiana contra los índices de perversión contemporánea, debe 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” (Martí, 1975, 17). Conocer en comprensión y empatía social, es la amalgama de un *conocimiento, sentido y sociedad 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 políticas públicas sociales y culturales de redes informacionales, de la llamada “sociedad de la información”, vaya más allá de los ego-web y la agorafilia de lo virtual. El sentido cooperativo de *políticas sociales y culturales transcoloniales*, desde la CVE, 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 una interculturalidad

desde una democracia cotidiana, sin caer en los usos y abusos sociopolíticos de una extrema lógica-mercantil tanto como en los maniqueísmos filantrópicos y en los “exotismos de la buena costumbre”. Esto es una exigencia de actitudes ante la opuesta impronta de desastres epistemológicos y socioculturales, en la sociedad y el mundo; y América Latina, en conexión con el mundo, claro está, 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. Una *sociedad 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-psico-biológicas. 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 locales 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, lo transcolonial es la acción social de 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

metamorfosis³⁵. 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, capitales simbólicos y emocionales que nos inmergen al encuentro con las manifestaciones del mundo.

Por lo anterior y sintetizando. El *Sentido Transcolonial es la acción social 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 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,

³⁵ 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 eonomicus 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 actual 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 sobre el *Homo Complexus* y la *Metamorfosis*: “El Método V. La humanidad de la humanidad. La Identidad Humana”. Ediciones Cátedra, Madrid. 2003.

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 Cultura como Valor Estratégico (CVE) en la sociedad XXI, como los hamatuq, amautas, maestros, educadores sociales, entre otros, pueden bien impulsar pedagógicamente un sentido transcolonial como cultura de Vida Viva - en lo cotidiano- 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.

Una Política Integral Transcolonial es una política de la humanidad para una reforma del pensamiento y de la educación, de la salud, de la vida misma. Estas reformas, como nos ha recordado Morin (2011), 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.

Una *Sociedad Transcolonial* se puede instituir sobre un mayor colectivo y hacia un sentido que ensambla con la cultura como valor estratégico. Esta última en la dimensión intersubjetiva, desde el escenario de la aceptación, la convivencia e inter-conocimiento de una praxis ecológica compartida y de una ciudadanía social-comunitaria 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 del ritmo sociológico vivido desde la arena, valles, montañas y bosques; desde las emociones, desde el cuerpo y desde la memoria; de las tradiciones, del juego y la

pedagogía, de la acción creativa, las apariciones históricas, los instantes colectivos, los sentimientos compartidos, etc. Siendo libres de cinismos o cómplices de “inmunidades e impunidades civiles selectivas”. Con una acción política, un tejido social y actitud cultural en clara defensa por las luchas de la ciudadanía y la soberanía a favor de nuestra naturaleza viva en el nosotros diverso y, en el fortalecimiento de una democracia cotidiana para la vida.

LA CULTURA COMO VALOR ESTRATÉGICO

Repensar la industria cultural, las formas comunitarias y la ciudadanía en la sociedad contemporánea

“El hecho de que la instauración de una sociedad autónoma exigiera la destrucción de los «valores» que orientan actualmente el hacer individual y social (consumo, poder, estatuto, prestigio -expansión limitada del dominio «racional») no me parece que requiera una discusión particular. Lo que sería conveniente discutir a ese respecto es la medida en que la destrucción o la usura de esos «valores» está avanzada, y la medida en que los nuevos estilos de comportamiento que se observan, sin duda fragmentaria y transitoriamente, en los individuos y en los grupos (especialmente los jóvenes) son precursores de nuevas orientaciones y de nuevos modos de socialización.”

“Transformación Social y Creación Cultural”.
Cornelius Castoriadis

"Cualquier hombre no engrilletado y embrutecido por el egoísmo, puede vivir, feliz, todas las patrias"

José María Arguedas

Resumen: Propuesta que apunta a una nueva forma política integral, y que crítica a las exacerbaciones concomitantes de la circularidad cultural y los términos del enfoque puramente económico-instrumental del recurso cultural y en su favor de “darle un nombre al número”. Explica a su vez las formas social-comunitarias como procesos participativos presentes en el proceso cultural contemporáneo dentro de un marco participativo no excluyente y/o de óptica “elitista”. Representa, como consecuencia de lo anterior y en contraste con los discursos político-académico “oficiales”, el desarrollo de una actitud

ciudadana en el imaginario colectivo que ostenta tanto una *individualidad vitalista* como una *cooperatividad activa* y una *sociedad empática de empoderamiento*. Estas son algunas de sus formas sociales tácticas del valor estratégico de la cultura. La interacción entre estas esferas empoderadas en redes como sistemas abiertos y un tenor deslindante hacia la voracidad política-académica-comercial de la cultura, reflejada en los individualismos “*técno-númericos*” y colectividades *geocéntricas*, son la razón transversal de este escrito y sus propuestas conceptuales y terminológicas³⁶.

Palabras Clave: Cultura, Sociedad, Cooperatividad activa, Individualidad Vital, Ciudadanía, Participación, Industria Cultural, Ciudad, Proceso Social, Empoderamiento Empático.

Introducción Conceptual

El presente es un análisis de la dimensión cultural, no contempla la cultura en su acepción abstracta. Siendo dinámico, confluye tanto el proceso cultural contemporáneo y la organización social de la vida humana. Repasa de este modo, a través del análisis, la dinámica de la

³⁶ Actualizado y aumentado en contenido para la presente edición. El presente texto fue escrito inicialmente para el Posgrado en Gestión Cultural y Comunicación de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO-Argentina. Publicado en la Revista Institucional del Departamento de Humanidades de la Universidad Ricardo Palma “Yuyaykusun” N° 8, Lima, 2015. Fue expuesto de manera básica en el IX Congreso Nacional de Sociología y Encuentro Internacional de la Asociación Latinoamericana de Sociología ALAS 2013, realizado en Lima del 05 al 09 de Agosto del 2013 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

sociedad actual con la ebullicionante presencia de las urbes y los sentidos colectivos.

Se trata a su vez de explicar y analizar, de manera crítica, la construcción social de la ciudadanía y la impronta de las industrias culturales en paralelo al desarrollo de nuevos comunitarismos. Asumiendo una nueva proposición conceptual de intermediación en su sentido articulación instituyente³⁷. Por ello, como en la argumentación del texto, es nuestro objetivo afirmar que los actores sociales experimentan un proceso sociocultural en alternatividad que redefine la autogestión de los llamados recursos culturales. Formándose en este marco social, un criterio que entiende y propone a la cultura como valor estratégico como un devenir heterodoxo de las prácticas cotidianas y a

³⁷ En ese sentido, dejando asentando en principio, nuestro alejamiento con el “análisis funcional”, aceptamos en lo metodológico, lo que se ha conocido como la teoría intermedia, interpeladas actualmente como teorías débiles, aun cuando una ha convivido con un corte más sistémico abierto y otra a uno más postmoderno, respectivamente. R. Merton (2002, 59) indicaba que la teoría intermedia “se utiliza principalmente en sociología para guiar la investigación empírica. Es una teoría intermedia a las teorías generales de los sistemas sociales que están siendo demasiadas lejanas de los tipos particulares de conducta, de organización y del cambio social para tomarlas en cuenta en lo que se observa y de las descripciones ordenadamente detalladas de particularidades que no están nada generalizadas”. Reconoce el mismo su cierto grado abstracción (la que antes W. Mills, sepultó desde la imaginación sociológica), por eso señala que: “La teoría de alcance intermedio incluye abstracciones, por su puesto, pero están lo bastante cerca de los datos observados para incorporarlas en proposiciones que permitan la prueba empírica. Las teorías de alcance intermedio tratan aspectos delimitados de los fenómenos sociales, como indican sus etiquetas. Se habla de una teoría de los grupos de referencia, de la movilidad social, o de conflictos de papeles y de la formación de normas sociales...”. En nuestro caso es útil hacer esta referencia, dado que la CVE se propone como una propuesta teórica no totalizadora ni meramente descriptiva, pero si con una perspectiva de integralidad, vinculante y de relacionalidad, a su vez que observablemente fundamentada, por sobre todo, en la interacción social y la vida cotidiana.

través de la conjunción social de la *cooperatividad activa como forma de participación colectiva*.

La cultura como valor estratégico así, es un proceso y no un producto en cuanto a su dinámica de creaciones, es una forma social, sistema de interacción o red abierta, y no cerrada o absoluta, en cuanto a su des-re-organización social y, es interactiva y potencial más que determinista y determinante en el marco de las relaciones multidireccionales e intersectoriales.

Las manifestaciones culturales, al presentarse como valor estratégico y con expresión de cooperatividad activa, operan con un sentido de complicidad, negociación y decisiones de la subjetividad en un marco de apropiación cultural en escenarios democráticos y no tan democráticos; ubicándose en la dimensión social y marcando su presencia en los imaginarios colectivos y las políticas culturales³⁸.

³⁸ NOTA IMPORTANTE: El objetivo de la propuesta (del presente texto y del Libro) no es reducirse a las definiciones y perspectivas operacionales de las políticas culturales, ya que lo que trata es sobrepasar esto mismo con un basamento teórico-conceptual que nutra desde un inicio su perspectiva de integralidad y de valor de fusión de integración para contribuir a una nueva propuesta de política cultural práctica. Para aquella discusión los que se forman inicialmente en el ámbito de políticas culturales pueden acudir a E. Nivón Bolán y sus “4 perspectivas de políticas”: histórica, de orientación simbólica o legitimidad, institucional y de políticas públicas. Tal fragmentación es un propósito de definición operacional que si orienta al autor para su propuesta, la que puede seguir la suerte del conocimiento fragmentado opuesto a un conocimiento integral de la realidad, pero en rechazo al “pensamiento único”. En la propuesta de la Cultura como Valor Estratégico se considera implícitamente a esas perspectivas dentro de una discusión integral que tiene su propio propósito. Se sugiere también considerar para el inicio de formación el “Diccionario Crítico de Política Cultural” de Teixeira Coelho o algunos textos de N. García Canclini y otras autoras y

Importante indicar que, el termino Marco³⁹, en todo el escrito, debe entenderse como espacios de encuentro en el cual se fusionan sentidos y estéticas de vida, los cuales a su vez se orientan, por su devenir interactivo, a repensar los límites de los marcos mismos; ya que siendo lo estratégico una propuesta de acción no “ipso facto” invariable/planificada⁴⁰, se sujeta a la des-re-organización de sus límites, al movimiento aleatorio de un ritmo sociológico variable como a las disputas y rupturas que ebullicionan en los intersticios socioculturales. Analizar las mismas, teniendo siempre presente lo que se entiende como marco, en los procesos de transformación sociocultural, es un propósito de la propuesta de este escrito.

autores, como parte de los textos orientativos. Sin duda todos estos forman parte de aportes que se vienen construyendo y deconstruyendo continuamente en favor de una política y gestión cultural contemporánea.

³⁹ En esta propuesta de definición de marco, he tenido como incentivo básico, la lectura del libro de Goffman, y los escritos de E. Morin. De E. Goffman véase: “Frame Analysis. Los Marcos de la Experiencia”. CIS. Centro de Investigaciones Sociológicas. Siglo XXI Editores. Madrid. 2006.

⁴⁰ Deslindamos la propuesta de este texto, desde un comienzo, para los que poseen un juicio apriorístico, con el longevo esquema de propuesta de la planificación estratégica, ya que la misma siempre se ha presentado dentro del enfoque sistémico cerrado pro establishment evidenciando el fracaso o el poco alcance de su operatividad a través de la contraposición con la realidad, ya que los mapas mentales y cartografías que se presuponen “eruditas/cultas/especializadas” de sus actores involucrados, terminan generando en sus portavoces actitudes manifiestas que van desde el maniqueísmo, el tutelaje, el clientelismo, la confrontación o la “negociación fáctica planificada”, la cual obedece más al control de la lógica permisiva de la adaptación “evolucionista/civilizada”, tan permisiva al enfoque funcionalista “naturalizado” (tanto a niveles estructurales e interaccionistas). Superviviente por ello mismo en la lógica mercantil numérica del capitalismo cultural contemporáneo.

Por su parte, la ciudadanía como constructo social, en la cooperatividad activa puede adquirir una forma social que desborda la definición de su adquisición a través del consumo (lógica numérica-cultural).

Existe más bien su valor-fusión con una *Individualidad vital* (Desarrollo de actitud ante la vida cotidiana y sus implicancias favorables) y la presencia en su desarrollo de *Comunitarismos egonómicos* (Vínculos colectivos de afectos, emociones, razonamientos y convivencia). Los cuales en alternancia y en su conjunción, hacen lo propio -procediendo con la fusión- con la esfera de la *cooperatividad activa*.

Es decir, en concreto, la Cultura como Valor Estratégico es y propone un valor de conexión de fusión multihermeneutica del Individuo y lo Colectivo, lo cuales hacen lo propio con un criterio de participación sustancial e involucración transversal. Esto último referido y ensamblado en un marco de fusión con la acción social de la cooperatividad activa.

Tal es la forma de propuesta a través de un elemento humanístico de la vida social: la *empatía* como factor cognitivo, actitudinal, transcolonial y transversal a toda interacción en el mundo social.

La empatía no debe entenderse solo como la capacidad de posicionarse en el lugar del “otro”, sino de obedecer más a una interconexión emocional vinculante, sostenida y no espontánea, sensiblemente vivida y no solo experimentada, regocijadamente comprometida y no solo exótica y altruistamente inoculada.

La empatía implica el sentir, comprender, pensar, saber, hacer y vivir. Es un principio de vida relacional constante más que una vivencia

individualista justificada con aires colectivos. Es VIDA más que vida. En ella la propuesta de la sociedad empática del empoderamiento (Capacidad del “Yo” en estados “alter” que va desarrollando un posicionamiento para el desarrollo de interacciones para una democracia cotidiana), comparte aquellos principios pero a su vez reconoce el empoderamiento como forma realizable en los marcos de encuentro en los que la empatía comparte desarrollos cognitivos y actitudinales de la individualidad.

Todo lo anterior es expuesto para una crítica sobre el direccionar las tradiciones como producto del sistema social imperante que se coloca en la “modernidad” económica cultural o del recurso con un paranoico énfasis en la producción, que justifique su voracidad y dominio, más que en el reconocimiento colectivo sostenible y participativo.

Siendo a su vez aquellos, insumos de críticas y prácticas ya conservadoras. Las mismas prácticas “ego-conservadoras” subyugan el espectro de sus creaciones a las dinámicas del “goteo” neoliberal. Creando también, en la lógica de productores, un criterio de lo que Sloterdijk denominó falsa conciencia ilustrada (la cultura como recurso- como la describe Yúdice- al ser mención índole de la razón instrumental alterna con esta línea de intento crítico). Todo esto, a razón de priorizar los “objetivos” del “éxito”, el “espectáculo” o el “simulacro visual” de un imaginario impacto social. Es decir “prediseñar” y/o “manejar” formatos de proyección y presencia colectiva dentro de la lógica “tecnológica-comercial” y “geocentrismos”, las cuales se refuerzan del “pantallazo farandulero”, de los “usos de la interculturalidad” y la pompa mediática.

Por el contrario *La Cultura como Valor Estratégico*, asume en sentido estratégico de base, la construcción de un tejido sociocultural

sostenible y un sentido pragmático para la democracia cotidiana, sin posibles maniqueos relativistas; desreorganizando y potencializando las tradiciones y, buscando acentuar un valor fusión integral desde el valor social, simbólico, discursivo, económico y político participativo, teniendo como base a la fusión creativa, el ejercicio ciudadano, la innovación pública y el empoderamiento social.

Para aproximarnos a la forma de propuesta de *La Cultura como Valor Estratégico*, es necesario y pertinente, desde un principio, aproximarnos a la dinámica cotidiana de las ciudades y los “ruralismos” contemporáneas, ubicándonos dentro de una interpretación y análisis que proyecta tanto las ópticas de su entendimiento como el conocimiento de su devenir sociocultural.

La Ciudad. Producto, Recurso y Valor Estratégico

Entendemos que la colectividad y la fluidez en la ciudad, se desarrolla en espacios de confluencia de actores y agentes sociales. Sus fusiones sociales y sincretismos culturales, son sus principales características. Ahora, producto de las migraciones en el contexto peruano (y latinoamericano dado el precedente de rebeliones, crisis sociales del poder, enclaustramientos partidarios y sus sistemas, insurrecciones y emergencia de grupos reformistas y/o revolucionarios, posesión de la tierra, clasificación del trabajo y el “Valor” de “importancia” entre estos como de las mismas personas en sus sistemas de labor, así como también de la presencia de regionalismos gamonales, aceleración de movimientos poblacionales, etc), las ciudades experimentaron un acelerado crecimiento demográfico a partir de los años 20, 40, 60 y 80 de siglo pasado.

Las migraciones configuraron un nuevo rostro de la ciudad. Las tradiciones de los migrantes como nuevos actores de la vida cotidiana, en su encuentro con los intentos de “modernización civilizada”, marcaba la pauta de prácticas sociales en el uso de los espacios, las actividades económicas y nuevas expresiones culturales.

La ciudad y su metamorfosis sociocultural terminaron por desbordar las formas tradicionales del urbanismo. Y es que su agitación social y cultural no se conjugaba con el modelo de las ciudades jardín, ni de las ciudades lineales, ni tampoco las de las zonas concéntricas, las sectoriales o la de los núcleos múltiples; su forma fue tornándose hacia un policentrismo habitacional incluso cuando sus principales troncales de comunicación y transporte insistían en darle un sentido de diseño macrocefálico centralista a la urbe en su enroque “obligado” de forma de transporte, movilidad y experiencia.

Los actores de la vida cotidiana percibirán a la ciudad primeramente como parcelamientos en los que el proceso de modernización se visualizaba por el aspecto del concreto y la categoría lineal de las edificaciones. Sin embargo, ese otro proceso, el sociocultural, marcaba la insuficiencia normativa de los progresos lineales.

Las ciudades como Lima por ejemplo, entrarán en caos ante la emergencia de la “informalidad”, la tugurización y la falta de servicios básicos; empero, el sentido de participación pronunciaba una actividad comunal concreta en el imaginario social de los nuevos “conquistadores” de la ciudad.

Es así que el sentimiento de “invasión” por parte del discurso “oficial” cedía ante la impronta de grupos sociales que se empoderaban de negocios, redes comunales, ferias comerciales colectivas, actividades

tradicionales y usos sociales de los espacios, los cuales pasaban por la Asociación Comunal, los llamados “Pueblos Jóvenes”, el Asentamiento Humano (AA.HH), y la urbanización formal.

Añadimos a su par que por la dimensión del carácter colectivo, surgieron correlacionalmente, tomando un término de Octavio Paz, “ogros filantrópicos”, cotidianos, que en nuestro contexto mayormente obedecen o responden a un síndrome culposo e individualidad revanchista en contra de lo heredado propiamente, procedentes, en su mayoría, de capas sociales tutelares-neoconservadoras y con discursos de autoridad-permisiva⁴¹.

De esta manera las ciudades del contexto peruano en el Siglo XX, se presentaban en los estudios, en principio, como producto de un sistema social dual en el que proceso migratorio era una suerte de contradicción hegeliano-marxista que arrojaba una nueva síntesis urbana. Este es el enfoque de la ciudad como “producto” del sistema capitalista.

La ciudad como producto se explica así como parte de procesos tradicionales y modernos superpuestos, asumiéndose el discurso lineal del progreso como forma intermedia hacia una nueva sociedad utópica.

⁴¹ El discurso señalado es una propuesta categorial, aún forma parte de una lógica de la intransigencia, su dinámica fluye dentro de un marco discursivo y participativo del “cede-concede” y/o negociación persuasiva que mutan más no rupturan con la continuidad del dominio hacia el “otro”. Véase. Ninahuanca Abregú José Antonio: “Nacidos para In-comunicarnos. Del Discurso Intransigente al Discurso de la Transcolonialidad”. Libro-Revista del Colectivo de Estudios Culturales e Imaginarios Sociales “Santo Tabú 2”. Lima. 2011. pp. 41-78.

La participación de los “nuevos limeños” por ejemplo, era comprendida dentro de un marco político económico, que como transición, movilizaba las contradicciones y expresiones culturales en un marco social que presentaría un “orden superestructural” como medios simbólicos para un fin, ¿cuál?, el de la ciudad teleológica que paradójicamente tenía que abolir la separación de la ciudad y el campo como expresión de una nueva urbe societal.

Las expresiones culturales así, bajo medidas maniqueistas y/o por el cinismo ilustrado de la “conciencia”, son absorbidas, satanizadas y hasta condenadas, no otorgándole su valor estratégico concreto conforme a su vitalidad cultural, la cual se enrumbaba sigilosamente –en contra de la invisibilización y percepción de cartografías mentales teóricas- hacia su propio empoderamiento.

Por su parte la ciudad que hasta sus días sobrevive en términos del uso del “recurso”, es la ciudad que asimilaría bien el análisis estructural funcionalista como forma explicativa de los procesos sociales pero ahora, a fin de no “aniquilar” al “sujeto”, promueve un acercamiento al exacerbado individualismo metodológico con sus criterios de opción “racional”; herederas de un pensamiento “neodarwiniano-organicista-ilustrado” que entiende el proceso de la ciudad como “evolución racionalizante”.

La individualidad vital de la propuesta de la cultura como valor estratégico va justo en contra de aquello. Dentro de este marco a su vez, las pocas aceptables metodologías de investigación como los referenciales estudios de lo “chicago boys” sociológicos, han resultado opacada por su simplona descripción y la carencia de un profundo análisis crítico de las causas y/o antecedentes generados por el sistema capitalista sin necesidad de caer en sesgos teoricistas críticos. Los

predecesores y actores provinieron de la llamada corriente de la ecología urbana tan de moda en Norteamérica en la primera mitad del siglo XX.

Por su parte, la crítica latinoamericana provendrá de la teoría de la dependencia, de la dominación y recientemente de la colonialidad del poder⁴². Sus avances más enigmáticos, en una particular simbiosis con el marxismo, son los modelos de participación clasista popular para una forma programática de las funciones socioculturales por “otro” progreso.

Así los términos “anómicos o disfuncionales” estuvieron presentes en las ópticas de explicación de las ciencias sociales. Y es que para un progreso económico-social, se buscaba un horizonte direccional “clasista/popular”, o en sus extremos continuaría manteniendo la percepción de la “evolución civilizada” de las culturas -aun cuando se reconocía las potenciales alternativas de las mismas- se terminaba siempre por dilatar, posponer o invisibilizar un pleno proceso de reconocimiento del desarrollo social por parte del discurso político y académico “oficial” que pudiera, ya desde entonces, posicionar el empoderamiento social de la participación del “otro” en el proceso cultural “oficial”.

⁴² De los estudios Cepalianos, los planteamientos de dominación, como el que sostuvo A. Salazar Bondy, los autores referenciales al colonialismo interno de la dualidad Desarrollo/Subdesarrollo como Pablo González Casanova (1969) y Rodolf Stavenhagen (1969). Así como los de la Teoría de la Dependencia específicamente en Falleto y Cardoso, hasta las propuestas contemporáneas de E. Lander, A. Quijano, W. Mignolo, F. Coronil, S. Castro Gómez, Catherine Walsh, Agustín Lao-Montes, partícipes de su "Proyecto Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad"; como el mismo Boaventura de Sousa Santos, entre los más resaltantes.

Por lo anterior, es a partir de los años 90 del siglo pasado que organismos internacionales, como el mismo Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo destaca la participación como una estrategia de cambio central en sus difundidos informes sobre el desarrollo humano mundial, indicando que “el progreso del desarrollo debe ser centrado en la gente”. La correlación de la participación y la efectividad de diversos programas hacen a través de la identificación de prioridades –por parte de la sociedad civil- procesos más efectivos. Las experiencias de respeto hacia los líderes y la cultura por ejemplo, potencian los modos de pensar y hacer, como las capacidades, de participación, de ahí el éxito de experiencia de la comunidad de Villa el Salvador en el Perú en sus aspectos organizativos y autogestionarios. Este autogestionamiento integral determinó una intensa vida cultural y comunitaria, “democracia activa”, esto revaloraría como en otras experiencias como el de la Campaña contra el hambre y por la vida, una revalorización integral de la solidaridad (Kliksberg, 2003).

El distrito de Villa el Salvador, en la ciudad Lima-Perú, fue uno de los mejores precedentes históricos en el contexto peruano referido a la participación contra los tutelajes neoconservadores y neotradicionalistas así como con los discursos autoritarios permisivos en la medida que su dimensión cultural está presente en un circuito de redes integradas, comunidades autogestionarias, siendo a su vez, hasta cierto punto, uno de los referentes básicos de la forma y propuesta de la *Cultura como Valor Estratégico* en su sentido de involucramiento social y *cooperatividad activa*.

Sin embargo, conforme los informes “oficiales” se remitían a recabar experiencia pasada, llegaba a la par la “ola” de la sociedad informacional y los códigos culturales postmodernos que pondrían en

jaque las sensibilidades nacionales y supranacionales. Debiendo hoy entonces reconceptualizar dinámica y estratégicamente -desde y en la vida cotidiana- la apropiación y fusión de expresiones y manifestaciones socioculturales en escenarios más contemporáneos. Es así que se ha hablado de lo local y global y su síntesis en lo *glocal*, y para nuestra propuesta a su vez: lo transcolonial.

Podemos entonces concluir en este apartado que la conducta de las direcciones institucionales viene siendo autoritarias-permisivas y/o maniqueistas en el sentido que otorgan vías de planificación verticales al estilo de los metarrelatos modernos o en el mejor de los casos, se detendrían en tan solo “evidenciar” el fenómeno a través de su descripción.

Concretamente, un proceso así, no termina por entender el reconocimiento de la vitalidad de una vinculante participación de los “otros” en las “nuevas” ciudades y todas las regiones del país con aires de marginación aún, ninguneado, apartando o absorbiendo a favor de intereses ego-sectoriales, la pujanza de un nuevo empoderamiento que desdibuja sus planos por el devenir constante de la realidad.

La ciudad como valor estratégico, que se propone también en este escrito, por el contrario, asume la desperdigación como forma elemental del “caos creativo” de las formas sociales de “redes abiertas” y la fusión de nuevas intersubjetividades que aperturan y organizan nuevos “ingresos” y reconocimientos para nuevas institucionalidades, nuevas sensibilidades y nuevas autonomías.

Dentro de ello busca promover un estilo de libertad alejada de la idea abstracta que se tiene de la misma, buscaría realizarse en la praxis del *hacer* como nos recuerda Castoriadis (2008): “*La autonomía solo es*

realizable como empresa colectiva...el problema de la autonomía radica en que el sujeto encuentra en sí mismo un sentido que no es suyo y que debe transformar, utilizándolo; si la autonomía es esa relación en la cual los demás están siempre presentes como alteridad y como «ipseidad» del sujeto -entonces la autonomía no es concebible, ya filosóficamente, más que como un problema y una relación social”. Se pone el realce a su vez en la satanización de la “existencia en plural” ya que “la existencia humana es una existencia de varios”. Dentro de esto, “lo histórico social vendría hacer la unión y la tensión de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la historia hecha y de la historia que se hace” (p. 30-31).

La existencia en la ciudad entonces esta profesa y contiene en si misma alteridad, pluralidad, historias y sociedades en fusiones, encuentros y vínculos simultáneos.

La autonomía (nosotros sumamos empoderamiento empático como proceso sociocultural), siendo un proyecto colectivo en *la cultura como valor estratégico*, tiene así mismo una biografía colectiva de existencias, experiencias y vivencias cotidianas en variedad aleatoria en pro de un proyecto político de sensibilidad y/o estética humana.

Se acepta, a su vez, la diversidad como forma viva creativa de expresar la realidad cotidiana. El valor se presentará a través de la construcción social, simbólica e interaccionista de una cultura empática cotidiana, en una economía cooperativa particular que pasa a entender más allá de un sentido de lo recursivo a una forma de *autoproducción* como indica Morín y como forma monadológica Leibziniana, con la debida importancia de las individualidades. La estrategia consiste en asumir el policentrismo para la reestructuración del imaginario y su desplazamiento hacia una cultura del vínculo democrático.

De esa forma la diferenciación, se presenta como un proceso de involucramiento en que las partes promueven una *cooperatividad activa* hacia el mismo empoderamiento empático. La diferencia en tanto distinción no jerárquica, sino promocional innovativa, se va condensando como formas participativas de la equidad y la alternativa en su forma de alianzas y articulaciones estratégicas, las cuales se pueden ver diezmadas, por lo mismo vigiladas, por un sentido narciso y geocéntrico de los involucrados, operados bajo el cuño del evangelio mercantil y ensombrecidos por neodarwinismos y los debates políticos inmediatistas.

La agitación social en la ciudad y las mismas comunidades, como proceso, como en las explicaciones y participaciones polarizadas, no se observa como valor estratégico compartido en la medida que prima el sabotaje en la estrategia individual y ego-colectiva.

Por el contrario su comunitarismo como sentimiento colectivo, y en su fusión de tradiciones, se percibiría mejor en la medida en que se otorgaría valor estratégico cooperativo a lo logrado y, en la medida que las autonomías y la empatía son contenidos que dan forma a una democracia cotidiana.

La marcada presencia de la empatía así, como sentido de alteridad hace menos riesgoso el sucumbir de la individualidad hacia narcisismos contemporáneos. Surcando a favor de los comunitarismos e individualidades vitalistas con proyección colectiva.

El rediseño de la ciudad como valor estratégico entonces, se debe entender más como conjunto de fuerzas de alteridades paralelas que no son concéntricas a un discurso unilineal ni vertical, sino a uno que promueva el desarrollo integral de los tejidos locales y economías de

escala en conexión con: los sentidos de la globalización, revalorando la tradición, el cuidado del ambiente, el reconocimiento de las nuevas expresiones culturales y la apertura de espacios democráticos.

Pero teniendo presente, en no considerarlos como usos de carácter narciso-individualistas de la producción, sino como un conjunto comunal de factores que le otorgan a la ciudad un nuevo horizonte compartido de lo público y un rostro colectivo de nuestras culturas como potencialidades realizables de la creatividad y la acción en el actual proceso mundial.

En torno al Valor y lo Estratégico. Una Mirada de “Espesor Teórico”

El valor casi siempre se ha expresado bajo órdenes de criterios relativos. Su dimensión axiológica lo tiñe de una atmosfera de juicios que a su vez representan los intereses de un individuo y una comunidad que enaltece un discurso del cual comparte su capital informacional, emocional y cultural.

Asumir un valor, para el actor de UNA sociedad, es encontrarse en la red grupal del discurso o simplemente “ser social”.

Los colectivos por su parte buscan cimentar la institucionalización del valor. Este se profiere entonces de acontecimientos, materialidades y expresiones en el que los agentes sociales buscan estructurar el accionar del significado que otorgamos al valor. ¿Pero qué sucede cuando aquellos valores entran en crisis -cuantitativa y cualitativamente- ya sea por deslegitimación, marcada escisión con la vida cotidiana o sencillamente por un “asalto” de “caducidad” sociocultural? Lo que acontece entonces es que los deberes y derechos, como las formas de participación social, bien se desperdigian o asumen como propios,

nuevos postulados del valor, sea promoviendo su ruptura con el discurso “oficial” anterior, sea mutando bajo la lógica del mismo.

Aquel Valor en devenir, quizás no propone una ruptura radical con el pasado, sino manifiesta una suerte de desplazamiento de las prácticas de los individuos conforme a su grado de expectativas individuales en la globalización.

Las polémicas en torno al valor, se han expresado en términos numéricos y/o metaconceptuales propios de las esferas de especialización estadística y los metarrelatos modernos, hipermodernos y “metaversalistas” de occidente. Así por ejemplo, Marx concibe un valor de cambio y de uso en las estructuras económicas -presentes en las conciencias superestructurales- como determinantes de la vida social de la humanidad consecuentes de las relaciones de producción. A su vez, los ideales de los derechos⁴³ como deberes universalistas, en su gran mayoría de veces, son propios de una cultura del poder mundial en el que se justifica “UN” desarrollo ético-cultural.

Por estas formas sociales, el valor de lo cognitivo-epistémico crea a su vez cierta pedagogía de poderes y saberes “civilizatorios”. El valor

⁴³ La Cultura como Valor Estratégico tiene una especial atención hacia los Derechos Humanos en su reconocimiento para la importancia de interpelar los mismos en sus límites y retos que nos lleven también a autocuestionarnos. Los Derechos Humanos a través de los DCP (Derechos civiles y políticos) y los ahora DESCAs (Derechos económicos, sociales, culturales y ambientales); deben llamar a interpelarnos -más de allá de lo normativo o lo declarativo- como constantes márgenes y posibilidades para las relaciones entre gobernanza/gobernabilidad, desarrollo integral, equidad socioeconómica, autonomías políticas, justicias restaurativas, participación territorial, articulación social, diversidades y nuestra viva interculturalidad.

por ello, ha pasado hacer un recurso de adaptación y/o “inclusión” en la óptica de los dominios.

Ahora bien, y por el contrario. ¿Que trato de expresar con el termino valor estratégico transversal a este escrito, de ahora en adelante e indicando una proposición de categorías en la nota introductoria conceptual?. En este aspecto, vendría hacer, más que un imperativo, un elemento autopoiético de fusión con un sentido o estética de la estrategia, entendiéndolo como un valor instituyente, un Valor Fusión Integral que genera y confiere vinculo, empatía y estimabilidad de manera individual como colectiva.

Para lo anterior debemos entender entonces el sentido estratégico de la CVE con su Valor de Fusión Integral, como lo que promueve una acción social interaccionista, participativa y de integralidad. Y es que “la acción es estrategia. La palabra estrategia no designa a un programa predeterminado que baste aplicar *ne variatus*, en el tiempo. La estrategia permite, a partir de una decisión inicial, imaginar un cierto número de escenarios para la acción, escenarios que podrán ser modificados según las informaciones que nos lleguen en el curso de la acción y según los elementos aleatorios que sobrevendrán y perturbaran la acción” (Morin, 1997, 113). Para Bourdieu (1995, 89) por su parte, en un plano más referido a la acción social, la palabra estrategia puede “designar las líneas de acción objetivamente orientadas que los agentes sociales construyen sin cesar en la práctica y que se definen en el encuentro entre el *habitus* y una coyuntura particular del campo”. C. Von Clausewitz (1972) mencionaba que: “en estrategia, sobre todo cuando se trata de llevar a cabo acciones de primer orden, la teoría, al contrario de lo que sucede en relación con la táctica, se detendrá muy poco en la mera consideración de las cosas; sino que se contentará con

proporcionar...una visión de las cosas que, incorporada al conjunto de su actividad mental, facilitará decisiones...”. Conocida es la inversión posestructuralista de lo fundamentado por este último autor en lo referido a que la guerra es la extensión de la política o que la política es la extensión de la guerra. Lo que también nos ubica a entender sencillamente esa pulsión de otros autores por tipificar “guerras y batallas culturales” en claves fundamentalistas y/o tutelares o encuadrarse en los “aparatos de la superestructura”. Lo que hace ha hecho preocuparse también en las interpretaciones del valor que irradian las hegemonías culturales. Sin embargo, es a partir de solo considerar teórica y básicamente todo lo mencionado (como “retazos de líneas” para problematizar), que podemos decir que la perspectiva de integralidad que propone la Cultura como Valor Estratégico (CVE), implica la imaginación, la memoria, la prospectiva, la comunicación, la simetría, la relacionalidad y la aleatoriedad, como escenarios políticos potenciales y marcos sociales impulsores para un Valor de Fusión Integral.

Exponemos por tanto que el sentido de estrategia propuesto desde la CVE se trata de un Valor de Fusión Integral; una fusión de la imaginación y la comunicación de las tradiciones, actitudes y las prácticas cotidianas en la memoria cultural y la acción social. La memoria personal, social y cultural es la construcción del sentido (la estética) de la vida. Esta infringe, en lo constante, en los templos libres del pasado, y en el presente y el futuro. Las coordenadas orientativas de la vida sociocultural, son complejas en la medida en que los capitales culturales encuentran marcos que comprometen espacios, tiempos y ritmos. En este escrito se asume, sabiendo de su contenido cognitivo, tratarla como un sentido que se constituye en lo psico-socio-histórico-cultural. La memoria es presente de acción, en tanto que la vida

cotidiana, y los in-conscientes colectivos, sugieran, persuadan y vinculen la tradición a la necesidad psíquica, histórica y cultural para el bienestar compartido común.

Por ello la memoria colectiva que se des-reorganiza en su devenir, ha sido un elemento presente en el proceso sociocultural peruano y latinoamericano, muy por encima de la “oficialidad” de los discursos de “cúpulas, capillas, argollas y cuartelazos”, de muros físicos y simbólicos de los dominios e imposiciones que han orientado los discursos “oficiales” de la experiencia espacial y temporal, expulsando a un gran número de actores y sectores de su pensamiento histórico “lineal y único”; pero no extinguiendo la vivencia cíclica y potencial de sociedades con una cultura en permanente transformación vital.

Se sostiene de esta manera que este *Valor de fusión integral o Valor estratégico cultural*, se promueve entonces, en una relación estrategia-movilidad, o siendo más propio, en los ritmos sociológicos de los imaginarios colectivos e individualidades vitalistas. Estos ritmos sociológicos variables, que se encuentran en la cultura y su dimensión sociológica, crea sus propios “Valores de fusión integral”, intrínsecos en ellas, redefiniendo sus mismos ritmos en la sociedad.

Lo sociocultural entonces, no se reduce a “patentes” esencialistas o las “bellas” artes, sino que casi direcciona en su albergue toda la diversidad: psico-socio-histórico-cultural.

La individualidad vital y la colectividad, con el Valor Fusión Integral convergen incesantemente en la construcción de un marco flexible (estratégico). No siendo por esto un valor dado a priori, como en el caso de una política económica como uso-cambio-especulación, orden en el que se adapta de manera más acentuada otro tópico para la

crítica, el de la cultura como recurso, la cual reconoce la expansión de la cultura al ámbito político y económico, creyendo por “conveniente” considerarla como recurso en la dinámica de la globalización, “conviviendo” desde una débil base crítica, con el llamado “capitalismo cultural” como horizonte de realización con todas sus desigualdades, jerarquías y/o distinciones de discriminación y abuso de poder hacía y desde -tomando dos términos de H.G. Mead y J. Lacan- un “otro” o gran “Otro” próximo, generalizado y estructurado con aires, narrativas y novelísticas que son llamadas para “suplir” una empiria de cierta experiencia cotidiana.

Ahora, si bien se reconoce en el análisis de la propuesta de la cultura como recurso, de G. Yúdice, que está se encuentra en el marco de la razón instrumental presentando como propuesta el desarrollo de la *performatividad*. Sus tendencias se reducen hacia la circularidad del movimiento del capitalismo cultural y la incisiva acolación “empírica” al “desarrollo económico laboral” dentro la lógica del mercado, entendiendo como pilares de este a las posibilidades provenientes de las industrias culturales referidas a las música, radio, prensa, editoriales, cine y literatura y las industrias creativas y de entretenimiento como formas de diseño de modas de consumo y entretenimiento en parques temáticos, bares y restaurantes. Sin enfatizar de manera transversal, sin que sea propio de una estética pesimista, la presencia de ingresos polarmente desiguales y las formas de participación con inequidades. Con todo ello, Yúdice logra evidenciar cierto instrumentalismo cultural, incluso cuando su propuesta no se movilice por rupturas críticas hacia este. De acá se desprende su opinión de replantear la modernidad hacia postmodernidades múltiples, lo cual no

implica un rupturismo radical⁴⁴. Entonces, el llamado a los replanteamientos en los procesos socioculturales colocan a la creación, la producción, difusión y consumo en la circularidad de bienes culturales. Siendo concretos, y consecuente a ello, el empoderamiento social bien vendría hacer una añaduria o bien utilizando un término coloquial “caerían por su propio peso o por goteo” en un proceso de ostentación económica, presentes, tengámoslo en cuenta, en marcos geocéntricos y/o de individualidades narcisas en las vidas “postmodernas”.

Esta utopía de la urbe, que solo visita los “ruralismos”, por consiguiente, nos obliga a pensar tanto en la versión crítica y optimista de las dinámicas en las ciudades y comunidades. Sin apresurarnos a apostar por solo seguir las compulsivas y paranoicas circularidades económicas actuales. Por el contrario, debemos de partir de la tradición poblacional, y lo que sencillamente denominaríamos, como heterodoxos del pensamiento y el hacer, “postradiciones y transtradiciones”, apartándonos de esa dilatada polémica “geo-eurocéntrica-norteamericana-anglosajona” entre modernidad y postmodernidad como aspectos secuenciales-funcionales, de causas-efectos, Como también de las llamadas rupturas radicales de “vanguardia” que han querido

⁴⁴ De las ideas de ahora adelante referidas a G. Yúdice. Véase su propuesta medular en: “El recurso de la cultura. Usos de la Cultura en la aldea global”. Barcelona. Gedisa. 2002. pp. 23-55. Entre otras correspondientes a una clase inaugural para el Posgrado en Gestión Cultural y Comunicación. FLACSO. Argentina. 2012. Por otro lado, resalta para menciones centrales y consideración crítica, con sus propias ópticas, aportes en la Región de América Latina e Iberoamérica, de autores como N. García Canclini; E. Nivón Bolán; Rubens Bayardo; Víctor Vich; J. Teixeria Cohelo; D. Mato; J. Martín-Barbero; Ana María Ochoa; Lluís Bonet; Paola de la Vega; E. Montiel; A. Escobar.

monopolizar “UNA” estética del arte y de la literatura, las cuales en su mayoría, han sucumbido al capitalismo económico neoliberal.

Por todo ello afirmamos que en este caso, la ambigüedad del *recurso* hace a esos autores y otros productores sus mejores “recursos humanos” para el *stablishment* de las lógicas comerciales. De lo que se trata es entonces de replantear ese mismo “*recurso*” en la dinámica de las individuales y colectividades y su sentido de vida (estética), los cuales no deben de “oficializarse”, incluso, como actores de vanguardia para el cambio social, teniendo en cuenta los caracteres psicosocioculturales, en el cual el mismo capitalismo nos busca ubicar como única perspectiva sistémica socio-histórica en un mundo más que afirmado por las pluralidades, policentrismos y la inter-polaridad.

Tomemos por ejemplo lo parafraseado por Yúdice al aporte de Octavio Paz y Carlos Monsivais para referirse al caso de América Latina y en particular a México, “las instituciones de administración cultural han tendido al dirigismo, a ser Ogros Filantrópicos. A la misma vez, estas instituciones tienden a ser ineficaces y a menudo clientelistas. Por una parte, el Ogro Filantrópico incorporó a muchos intelectuales críticos u opositores; por otra parte, como observa Monsiváis en “Entrada libre”, las Instituciones del estado no son capaces de organizar a la sociedad. De ahí que la sociedad misma tenga que organizarse⁴⁵ .

⁴⁵ Ver Yúdice. G: “Sistemas y redes culturales: ¿cómo y para qué?”. New York University. Ponencia presentada en el Simposio Internacional: “Políticas culturales urbanas: Experiencias europeas y americanas”. Bogotá, 5 a 9 de mayo de 2003. Yúdice se ha aproximado más a la dinámica de las redes, pero estas, por la matriz de su propuesta afincada en el desarrollo de la “performatividad”, ubicable todavía en el

Conforme a lo anterior, se pone en debate algo presente en el Perú “real” desde la década de los 40 del siglo pasado. Recogiendo el carácter colectivo de este fenómeno a través de escritores desde la época del referido siglo, que van desde “ideólogos del mestizaje”, como de J.M. Arguedas, el mismo Aníbal Quijano y el propio José Matos Mar al hablar de patrimonio y culturas resistentes difíciles de colonizar, la emergencia del grupo “cholo” y los desbordes institucionales, así como de las insurrecciones “populares”⁴⁶ respectivamente, como producto y respuestas a herencias coloniales, tutelajes y fusiones culturales. En estos casos, tal como Octavio Paz lo declara en los *Los hijos de Limo*, se habrían presentado particularismos oprimidos y un particularismo enmascarado de universalidad: el capitalismo de occidente. Ahora bien por que traer a colación esto?. Si bien la presencia de “ogros

recurso, aun cuando no se advierta, es sucumbida ante, digamos, realidades imprevistas en sus estudios. No se puede tener por ello, tan solo, un pensamiento de “feria”, “festival” o “espectáculo” como guía única, ya que como denotan las realidades de los espacios culturales de la región, varios escenarios socioculturales subyugan su potencialidad al uso y los recursos de la lógica numérica mercantil, formando parte de “sistemas funcionales” que poco o nada aportan al poder subversivo, transformativo y de acontecimiento, en beneficio de las expresiones y las emociones en marcos sociales alejados del narcisismo (“producto” propio del funcionamiento del capitalismo exacerbado y “neo-darwinianamente” competitivo por el mercadeo voraz de la cultura y su capital emocional).

⁴⁶ Acá lo popular debe entenderse como la forma expansiva, una especie de metamorfosis no lineal de los conocimientos, las imágenes y la información en cada estética de vida. Lo popular como tal no se reduce a esquemas clasistas o grupales predefinidos. Sino por el contrario lo popular forma parte de la complejidad, el devenir, y dentro de ello, la importancia de la fusión y el posicionamiento aleatorio de un “Valor de Fusión Integral”, valor propuesto por la CVE, creado a través de la *cooperatividad activa* en contraposición a una competencia voraz mercantil.

filantrópicos”, resistencias, emergencias, desbordes y crisis institucionales y organizacionales y, con la propuesta de Yúdice, remitidas al desarrollo de una performatividad como propuesta ante un aceptado académico de postmodernidades alternativas como utilitarismos limitados a un recurso de la cultura. Entendiendo este la posibilidad romántica de su mismo límite, en su más alta expresión, la utilidad del mismo recurso y su generación mercantil máxima dentro de la ecuación costo/beneficio. Pero recusando a las mismas, sin mencionarlo, a los flujos, exclusiones y movimientos comerciales de la producción circular capitalista. Resulta más pertinente entonces, exaltar el papel activo de “nuevas” alternativas y “nuevos” ciudadanos con un sentido de resistencia, condensación, apropiación y expresión práctica: el de una *cooperatividad activa* evidenciada como “otra ciudadanía” en el proceso real peruano que configuro las ciudades del Perú y América Latina en una dinámica de sinergias con su singularidad capitalista y su tradición cultural.

La participación colectiva debe revalorarse en la memoria a través de tradiciones de ancestralidad y no solo de modismos presentistas, si bien estos forman un elemento importante en el valor estratégico de la dimensión cultural. Empero, hay que tomar en cuenta que “en nombre de la conquista del desarrollo, la economía inhumana desvaloriza los tesoros culturales y el conocimiento de las civilizaciones arcaicas y tradicionales. El concepto ciego y crudo de “subdesarrollo” permite que se rechacen el arte de vivir y la sabiduría de culturas milenarias” (Morin, 2003). Aunque se remita a las “buenas voluntades” de la sociedad civil y las capacidades del “capital social” como formidables prospectivas de los “recursos” para un “crecimiento y desarrollo”.

Lo anterior a su vez, se expande tanto a actividades lúdicas tradicionales, narraciones históricas, movimientos kinestésicos contra la “buena costumbre”, musicalidades regionales, teatralidades comunitarias; representación de manifestaciones culturales muchas de nuestra vida cotidiana, que son declaradas como no electivas en la racionalidad y lógica ético-tecno-numérica-económica-comercial.

El valor estratégico de la cultura, por lo expuesto a este momento, acusa el “recurso” por seguir siendo un mero instrumentalismo, los cuales se pueden teñir -mas no se expresan en su proposición- de “electivas” participaciones o sesgos culturales en el sentido que se reduce su valor a mera “mercancía” con aires de participación universalista y/o como “recursos organizacionales” más que como “socios organizativos” (Chiavenato, 2002). Este es claro ejemplo de mutación de enfoques del cual es víctima la propia forma política de la gestión cultural, obstruyendo su integralidad, en este caso, el de la gestión de “recursos humanos” esmerados en la producción efectivamente subordinada hacia un desplazamiento, por ahora mínimo, de poner énfasis en las capacidades “ego-selectivas-productivas” de “elite”, en su caso percibidos como “competencias”, tratando de reproducir socialmente, el subordinar dentro de su lógica, a la capacidad y creatividad del talento humano integral, cual “ogro filantrópico” al que nos hemos referido líneas arriba.

La cultura como recurso aún, se ubica en el enfoque tradicional administrativo de los recursos humanos -aunque lo máximo que pueda llegar en la teoría de la administración sería al de “socios o colaboradores”- y a un discurso autoritario-permisivo; le “debe” más cuentas a Políticas institucionalizadas que al “Socioanálisis y potencial humano” (Lapassade, 2000) que ha buscado destrabar lo instituido

como energía social ligada a través de lo instituyente como energía social libre donde los *Socioanalistas* trabajan y elucidan los conflictos en el *encuentro* permanente y no tanto en algunos excesos del “aquí y el ahora” de un momentáneo *potencialista*⁴⁷. En todo caso este último enfoque se puede volver complementario para vínculos comunitarios de mayor alcance. Seguido a ello están los enfoques complementarios a la alteridad de los “humanismos” y la trascendencia a la colonialidad cotidiana (transcolonialidad o relacionalidad transcolonial) para la gestión de un talento humano integral, que a la luz crítica de la puesta en escena de las desigualdades socioeconómicas, se debe empalmar con un desarrollo integral.

La *Cultura como Valor Estratégico*, en la trascendencia, debe “transgredir” al “recurso”, ya que su perspectiva no reduce, sino, desarrolla una estética de fusión integral desde la absorción, resistencia, dosificación, apropiación, condensación y praxis. Toma a límite del *recurso* como parte de la complejidad y su devenir, pudiéndolo reactivar en órdenes y espacios de participación por medio de la transcolonialidad (sentido de trascendencia de la transgresión y la relacionalidad contra la colonialidad), democracia cotidiana y la cooperatividad activa.

La *Cultura como Valor Estratégico* por todo lo dicho repiensa el “recurso” y las adaptaciones tanto como la asimilación del sucumbir de grupos hacia el evangelio comercial y las consecuencias en su

⁴⁷ Lo fundacional de este material, como se manifiesta, es que logró confluir, muy aparte del movimiento institucionalista remitido a Castoriadis, a otros campos como la bioenergética, la gestaltterapia, el psicoanálisis y la terapia de grupos; absorbiendo el camino de sus aportes. En nuestro caso seguimos a esta desde la propuesta desde uno propio como el *Empoderamiento Empático* que forma parte de la matriz de Desarrollo Integral de la Cultura como Valor Estratégico (CVE).

entendimiento reducido de las industrias culturales, el arte comunitario y la ciudadanía vistas como itinerantes modos de entretenimiento y consumo.

La *Cultura como Valor Estratégico* propone preocuparse sobre todo por el empoderamiento social de un principio y los diversos tejidos para la consolidación de alianzas y articulaciones estratégicas con misión democrática y empáticamente participativa, no como consecuencia única del “desarrollo económico laboral” en “UN” capitalismo contemporáneo en el que existe casi un homólogo de trabajo de capitales culturales vistos como “recurso” en su forma funcionalista, homólogo del apéndice” laboral” que expresaba al obrero como “apéndice” de la maquinaria industrial del siglo pasado, instrumentalizando toda su energía deshumanizadamente.

Un “recurso”, en tanto solo se remita a la funcionalidad, será solo “órgano y/o apéndice” de la mismas industrias culturales que exaltan el modo circular de los bienes, los espectáculos y las mismas acciones de los artistas al no ser procesos transformativos. Hacer entonces metamorfosis de la propuesta del “cuerpo sin órganos” Deleuzeniana o de la misma desconstrucción y/o diseminación Derrideana marca pautas que nos orientarían más allá de ser meras “maquinas deseantes” y “desmontar” discursos para su reconstrucción de manera descentrada en propuestas respectivas, yendo incluso más allá de los autores señalados. Pero justo estas pueden ser partes estratégicas de base, bajo la forma del valor estratégico de la cultura como proposición de participaciones cualitativas de la individualidad y la capacidad colectiva de condensación de los procesos de participación activa ciudadana.

La *Cultura como Valor Estratégico* por tanto se presenta como una forma social de una Política y proyecto ciudadano de vida cotidiana para

el desarrollo integral de la individualidad vital y los imaginarios socioculturales. Ya que los proyectos urbanos no tendrán impacto de valor estratégico, como proyectos constructores de las ciudades y comunidades, sino son contenidos de una política integral consistente y consecuente, que se propone a la vez elevar la escala de las ciudades/comunidades y articular con la sociedad existente y la instituyente. Esto a niveles normativos, políticos y socioculturales. En el presente. En el primero una base legal, en el segundo un acuerdo político y en el último un consenso ciudadano básico con diversos actores urbanos comunitarios (empresariales, sociales, profesionales, intelectuales, medios de comunicación...) (Borja, 1999). Para ello es pertinente, no ser románticos ni pesimistas, pero si ofrecer un horizonte y un marco sociocultural en perspectiva en su aspecto de complejidad abierta. En el que sea implícita la comprensión, por ejemplo, de la descripción de que también venimos siendo “recurso” de adaptación (casi en herencia a los enfoques organicistas-funcionales-“civilizatorios”), para la voracidad y “evolución” del mercado.

Ahora bien, para pasar a proponer cotidianamente el construir un valor estratégico de apropiación sociocultural, el cual no tenga la misma edad y herencia “culposa” de las recetas económicas neoliberales del “goteo”, los moralismos acartonados del prejuicio, los “patrones” culturales conservadores así como los “radicalismos” pomposos y/o oportunistas o cortoplacistas es pertinente la comprensión de los límites del “recurso”. En todos aquellos por ejemplo, la participación sociocultural es un “recurso” emparentado muchas veces, sino la mayoría, por ciertos maniqueísmos de: los estados de “hecho” estatal, las limitadas “responsabilidades sociales” privatistas como saludos de bandera y las dictaduras pedagógicas del “especialista de gabinete” que muchas veces solo reproduce los privilegios desde donde lo ha ubicado

el inicial mundo de la gestión sociocultural. Estos maniqueísmos, queramos o no, ostentan ya un definición de “Valor” por centralizarse en nuestra sociedad como marco de dominios e intersticios de poder, tanto como en sus discursos circundantes y complicidades que terminan de adormecer procesos cualitativos de transformación sociocultural.

Por tal razón, *la Cultura como Valor Estratégico* -sin desconocer la presencia del poder en los dominios y los intersticios como sus discursos circundantes- al no ser reductible a un valor numérico, se perciben más hacia una naturaleza de alcances cualitativos de los acontecimientos y las acciones sociales, lo cual lo atañe tanto al estudio y al “estatuto” de las sensibilidades y mentalidades como al de las emociones y razones, de lo lucido y lo lúdico, en contra del parcelamiento cartesianismo, entendiendo a estas como un continuum de la vida colectiva. Sin desdeñar, claro está, la importancia de una economía cultural por una economía de la cultura. Esto es lo que la diferencia en su enfoque, tanto como la democratización se diferencia de la democracia en la dimensión política y social. De ahí que se debe asumir lo estratégico como lo autopoiético y lo apropiativo en la individualidad y los sentimientos colectivos.

El valor estratégico en la cultura entonces, propone un des-re-orden en el devenir psicosociocultural de los marcos interactivos y sistemas abiertos que se reconfiguran en su accionar, orientando las acciones y emociones de las individualidades en un escenario de participación.

El *valor estratégico de la cultura* entonces se compone de los siguientes elementos en la vida cotidiana de las ciudades y comunidades, en la medida que son expresión viva de las interacciones

sociales⁴⁸. Así se propone como términos transversales en el análisis, luego de su definición y el análisis de problemáticas líneas arriba a: la individualidad vital, el comunitarismo egonómico, la cooperatividad activa, la con-fusión ciudadana y la sociedad empática del empoderamiento. Esto como formas socializadoras de la dimensión sociocultural, siendo a su vez factores que dan forma colectiva, compartida y fluida a su escenario social, cultural, ecológico, económico y político.

La Cooperatividad Activa. Formas Comunitarias y Egonómicas

Con el desarrollo (mejor dicho crecimiento) de la ciudad devienen nuevas organizaciones comunitarias. La ciudad sintetiza el entendimiento de lo comunal como forma socializadora y efecto multiplicador de la experiencia. Pero dichas organizaciones conforman a su vez una forma de cooperatividad. La cooperatividad así, está estrechamente ligada a la organización social de los individuos y sus afinidades, relaciones, objetivos, metas, como de la participación de estos en su proceso sociocultural. De esta manera la comunidad viene hacer una organización que se instituye por la presencia de agentes

⁴⁸ Por ello mismo la *cultura como valor estratégico* se distingue de la mirada tecnocrática clásica verticalizada, en su sentido de entender el “Valor público”. Para estos últimos, en su gran mayoría, se concibe el “Valor público” como un valor creado por el Estado. Rezagó de la anticuada idea del metaestado y la metanación bajo un principio monopolizador y, “talón de Aquiles” de la sostenibilidad. Por el contrario la propuesta del Valor estratégico de la cultura emprende el entendimiento en alteridad y empatía, cooperatividad activa y la participación democrática cotidiana como algunos de sus pilares constitutivos de una incidencia fortalecida desde la sociedad civil con sus respectivos pluralismos instituyentes y sostenibles desde plataformas perceptivas de vigilancia ciudadana. De ahí que se proponga como un Valor de Fusión Integral.

como elementos de acción; constituyentes de la forma social de la comunidad, los cuales han sido, en el proceso peruano y latinoamericano, portavoces de una propia arquitectura discursiva, la cual ha desbordado muchas veces dictaduras pedagógicas como formas de tutelaje paternalista y normativas verticales.

Podemos decir que el sentido comunitario debe desarrollar una mayor cooperatividad activa, la cual se debe entender como la institucionalización de la participación social en la vida cotidiana que tiene, como valor estratégico, un empoderamiento de capital cultural mixto. Dicho capital es un también un capital emocional que conforma la cooperatividad activa, en una metamorfosis de la acogida migrante, de las prácticas híbridas y sincréticas de la actual ciudadanía real, otrora migrante o “nuevos ciudadanos”, de la sociedad.

Con esta cooperatividad activa, la cual deviene del proceso social peruano, las nuevas formas comunitarias se enlazan con un proceso de socialización que ha ido generando un sentido de apropiación vitalista y de comunidades emergentes que le han hecho frente y apropiación superable a las crisis económicas, las modas y movidas generacionales, el consumo masivo de lo físico y lo virtual, al sentido de lo político y, de lo que se entiende por sociedad y comunidad misma. Pero también es en este marco, junto a la socialidad postmoderna como vinculo, donde surge el significado de lo *egonómico* como una forma de conjugación de las emociones con una “orientación” de excesiva racionalidad económica. Pero esto último, discurre junto con la capacidad apropiativa constante de los comunitarismos (como los explicaremos más adelante), los cuales a su vez varían según su grado de actividad, motivación, rol, presencia y expectativas.

Es así que, interpretando el escenario social de la migración, la renegociación intersubjetiva y colectiva de los primeros migrantes en el “asalto” a las ciudades en el siglo xx, según el discurso conservador, se toma como una regresión a la “barbarie” o como impulso “reactivo”. Es la visión orgánica de un “evolucionismo social civilizatorio” o “funcionalismo” limitado en pos de otorgar una “ciudadanía oficial” a la vitalidad colectiva real. Junto a ello, los actores sociales abocados en comunidades en la ciudad, reelaboran sus formas de agrupamiento: es la época de los bailes del fin de semana en los clubes departamentales y sus fiestas y comidas regionales que unen los sentires. Las comunidades provinciales diversas, despliegan toda una reorganización de costumbres que van en relación a la nuevos sentidos del tiempo y del espacio en las urbes, como de su nueva organización económica. Así las fiestas costumbristas, por ejemplo, se destinan según el horario del comerciante, “proletario”, “nueva generación” de artistas, etc. Y en paralelo se agrupan nuestros coterráneos para la formación de un espacio comercial oficial, ambulatorio y/o “al paso”. El vínculo comunitario propio de las faenas andino-amazónicas, de las que provenían y provenimos, entran en metamorfosis por 3 factores claves: el asentamiento social y económico, el nuevo desplazamiento cotidiano y los nuevos proyectos de vida entrecruzados con, la añoranza y el vitalismo del diario vivir.

El asentamiento económico exige el agrupamiento comunitario para la vivienda y la alimentación. Junto a este, el factor social busca la conformación de nuevos agentes sociales que sean partícipes de la vida pública, la comunicación y la cooperación. El sentido social de la comunidad entonces, se elabora entre la relación de un gregarismo ciudadano y la respuesta a las diversas demandas planteadas por la vida en la ciudad en tanto esta es el núcleo de aplacamiento de necesidades,

derechos y demandas básicas. Dichas acciones sociales a su vez se inscriben en un reconfiguración comunicacional de la ciudad, de sus espacios y desplazamientos. Por ello mismo, lo cotidiano adquiere su propia estética del tiempo vivido ante un sincretismo que centrifuga la modernización, la participación social y la actividad cultural.

En este sentido la estética de la modernización “recursea” en los “negocios” y las ventajas de la ciudad del “concreto”, en paralelo a la informalidad, la participación social se restringe un tanto a lo localmente provechoso o en beneficio colectivo, ya que la respuesta o presencia frente al discurso oficial es más enfática en tanto expresión y movilización grupal por hacer frente a las necesidades básicas. Empieza a su vez la ebullición de los estilos socioculturales y sus fusiones. Todo lo anterior advierte la tendencia, en tanto esta es aperturamiento o restricción de los nuevos proyectos de vida presentes en el proceso social peruano y latinoamericano.

De este modo, los proyectos de vida empiezan a reflejar un nuevo tratamiento del vivir y de la socialidad en las ciudades. Se exigirá no solo espacios de afluencia, no solo semanas periódicas que trasladaban fechas de festividad regional de los “nuevos migrantes”, sino que la socialidad en su forma de relación emotiva y presentista plantea la aparición de nuevos “días”, “horarios” y complicidad de pares. La comunidad de “negociantes” tendrá sus propios locales, como los aperturados, y con ello se crea nuevos encuentros para sus hijos en su calidad de 2, 3 y 4 generación, bajo la experiencia de la hibridación musical, el baile, la comida y el vestido. Es el eco de una propia diferencia postmoderna en cuanto desafía los convencionalismos de la óptica conservadora de los “puros” estilos gamonales, criollescos e indígenas esencialistas. Es el golpe de la “chicha” como forma

organizacional del estilo fusionado que absorbe y re-crea una estética de hibridación regional. Ya no solo es el peso ciudadano de la masa demográfica, sino las primeras presencias del valor estratégico cultural vivido, economizado y empoderado.

El producto cultural no es solo fruto para el recurso del diario vivir. Sino que despliega formas alternativas de conquista de las audiencias por parte de políticos y estrategias de mercadeo para una colonización del nuevo estilo fusionado por parte de la mentalidad ortodoxamente occidentalizada. Pero la movilidad social de aquella y su estética, se desplaza en un “sentido Simmeleano”, en el devenir de la vida y en la realización de las identidades en lo cotidiano. Las coordenadas del aquí y del ahora de la intersubjetividad ya no se anclan a “un” solo pasado tradicional sino que, en su heterodoxia, como lo pensó J. C. Mariátegui, “cumplen su jornada”, suplen sus necesidades básicas y forjan una cultura que deviene en el trance de su propio activismo vital.

De esta manera, la cooperación del actor social adquiere un nuevo sentido temporal del cuál había sido arrojado por el discurso “oficial”, una realización de su espacio y una trama social de relaciones sociales, que en su diferencia renovada o sentido/estética de fusión, va particularizando a su vez, un sentido cooperativo en comunidades geocéntricas que surgen como formas de resguardo ante lo que vienen logrando. Dichas formas, comunidades y comunas, algunas veces, se revierten ante escenarios y momentos de violencia tiñéndose muchas veces de prácticas delictivas y de atentados contra el “otro”. Es decir la cooperatividad, de naturaleza constante o movable, al relacionar (hablando en ironía cartesiana): la “reprimenda racional” y la “emotividad” de la autodefensa, sumado a los constantes sentidos de la diferencia postmoderna en los estilos del diario vivir, se reorganizan

como geocéntricas para ir perdiendo, muchas veces, su estética de fusión por una limitada cartografía de los actores. Todo ello, siendo “inconsistentes” de sus relaciones sociales en tanto activos de socialización como dinámica de reproducción social, y pasan a ser, lo que en las ciencias sociales se entiende como sistemas cerrados de organización social.

Todo lo anterior nos ubica entre la mecánica de la reproducción social y las contradicciones de negación por retomar un lenguaje hegeliano que se niega diariamente en lo cotidiano. Es decir, los sistemas cerrados, confluentes a una reproducción social, tratan de subordinar la *cooperatividad activa* a una lógica mercantil numérica, óptica que se mueve correlativamente en las industrias culturales que descuidan el empoderamiento participativo empático. Mientras que en el orden del discurso de la contradicción, las prácticas culturales en la medida que son devenires de la vida, se reformulan sin que ello signifique que puedan seguir un orden de polarización contenido en tesis y una antítesis del código cultural. Sin embargo, lo que se resiste a lo anterior, es una fusión de estas dos lógicas de explicación social más relacionadas al sincretismo y la hibridez “estructuralista”, pero con todo, estas son condiciones de ebullición y apropiación de manifestaciones socioculturales. De lo que se trata acá entonces, es de una *cooperatividad activa* que se va empoderando del mercado con un singular “capitalismo” a través de su capacidad de producción y consumo -y de poner a la palestra del marketing sin sucumbir a sus límites- los recursos culturales a manera de valor estratégico. Es decir, confluyendo todas las manifestaciones culturales de una manera no extremadamente dispersa o pervertidamente narcisa. Las nuevas formas sociales se organizan conforme a valores puestos en estrategias para la organización de sus recursos. De esta manera el recurso cultural en la

cooperatividad activa puede ser elemento también de una lógica comunal en tanto es estrategia de organización social de sus actores para el empoderamiento empático y difusión de sus actividades.

Lo que prima también, es el carácter emocional de las decisiones como forma de alianzas estratégicas y afianzamiento público. Lo que termina, a su vez, involucrando la vida íntima-individualidad de los actores socioeconómicos, cruzando en la imaginiería socioeconómica grupos que perciben la intimidad y la economía como mundos hostiles o esferas separadas; otros que ven su accionar como ejercicio de poder del mercado; y aquellos que promueven que la intimidad y las actividades económicas están activamente comprometidas en la creación y negociación de “vidas conectadas” (Zelizer, 2009, 45). Se debería entender entonces que en *la cultura como valor estratégico*, se trata de percibir, a partir del principio de conectividad de marcos socioculturales (ya hemos definido de lo que se tiene que entender por “marco” en el sentido de E. Goffman desde un principio), la constitución de marcos individuales-compartidos, concretados por ejemplo en los “policentrismos urbanos” como en el caso de la zona norte, este y sur, de la ciudad de Lima Metropolitana en el Perú; como también en el caso del Emporio Comercial del Jirón Gamarra en el Distrito tradicional de la Victoria en la mismo Lima; hasta las comunas postmodernas como los punk y emos, otakus o los forjadores de la industria de la nueva cumbia, como a su vez de las jóvenes conglomeraciones amantes de la industria musical: salseros, rock, pop, hip hop, reggae, etc. Todo esto buscando atravesar la lógica numérica mercantil e inyectándole -por los canales reales participativos y no reductibles- *cooperatividad activa* integral y los principios de una sociedad empática del empoderamiento, desglosadas en fases y frases sensibilizadoras, operativas, estratégicas para niveles de políticas sociales, económicas y culturales. Aquello es

inoperable si los “científicos sociales” o “activadores del recurso” de la cultura viva, desvían o inoculan el ego-sesgo al momento de la creación de marcos como nodos, puntos y núcleos conectivos estratégicos que favorezcan a la cultura como valor estratégico.

Concluamos, por el contrario, con otro enfoque económico a primera vista, ante la “diferenciación” postmoderna, en su principio de heterogeneidad, lo que son formas económicas como multiplicidad de “yoes”(yoes sucesivos; yoes alternantes y yoes divididos) que se presentan como estudio de la Egonomics: conjunción de la racionalidad, las normas sociales y las emociones para la toma de decisiones tomando en cuenta nociones de escasez, elección, maximización, planificación, compensaciones recíprocas, factores exógenos, negociaciones, y acción colectiva -que puedan- al menos en ocasiones, proporcionar nuevas formas de encarar cuestiones que atormentan...Enalteciendo los temas del autocontrol y automanejo (Elster, 1997). Tal es la propuesta del individualismo metodológico, tan servil para la microeconomía neoliberal, impregnando su “racionalismo” funcional para la elecciones individuales y terminando por hacer suerte así, de la tutela de emociones para el cumplimiento de las normas sociales instituidas para la disminución de lo que consideran como “riesgo” y de lo que denominan “desviaciones”(acá se ha ubicado históricamente a la llamada informalidad que transformó las ciudades y que hoy son soporte económico de balanzas comerciales y economías solidarias familiares y comunales muchas veces satanizadas). Aquel discurso unilineal, de las “anomias y las desviaciones”, reduccionista en su marco para la acción de la elección, se hace presente junto al enfoque de la cultura como recurso. Ejercitando la instrumentalidad de procesos socioculturales en circuitos económicos con “nodos” preconcebidos, inclusive cuando haga su propio análisis de la mutidimensionalidad del mundo social.

Pero, la región latinoamericana y la dimensión cultural peruana, ostenta una particularidad proveniente de un comunitarismo urbano-tradicional ancestral y de la plurinacionalidad como memoria y acción viva en lo cotidiano, reflejada en lo que hemos denominado *cooperatividad activa*; que ha hecho resistencia y apropiación a través de un singular “capitalismo”, estando presentes a su vez, los caracteres colectivos propios de la globalización económica.

Pero a su vez, y en paralelo, la estética de la cooperatividad activa ha transitado -lo cual se ha presentado en industrias creativas y el proceso de ciudadanía- desde una presencia social emergente en momentos críticos, pasando luego por los desarrollos geocéntricos y de un carácter narciso del uso de los recursos y la cultura a favor del lucro y la retroacción hacia comunas bunker, hacia un -ahora emergente-empoderado, instituido e instituyente, comunitarismo de alianzas y articulaciones estratégicas.

Es por ello, en esta lógica instituyente donde vive y convive la forma de propuesta de la cultura como valor estratégico, en la que se debe insertar con “agresividad” la construcción social del “valor” empático como arte cultural emocional (dándole el reverso al enfoque “egonómico” del individualismo metodológico), para la organización de la VIDA pública compartida, enalteciendo el horizonte potencial ya manifestado y forjado, como vitalidad intersubjetiva y participativa de la tradición en el imaginario colectivo.

La Industria Cultural “invertida”. La visita constante del efecto bucle⁴⁹

Si los sistemas de organización comunal son permeables, en su desarrollo sociocultural, transversalizados por la participación pública, la emoción y el empoderamiento; las industrias culturales son muestras de esta expresión en la medida que son un sistema de organización de lo simbólico, como de sus expresiones pero como formas sociales des-re-organizadas comunicacionales.

Estas organizaciones de lo simbólico-comunicacional pueden promover formas de expresión: de lucro y de reconocimiento. A su vez, su construcción organizacional puede restringirse a un grupo, elite, público objetivo y/o audiencia. Su receptividad por su parte, en el engranaje social, depende del grado del vínculo que promoció y proyecte. Ahora bien, esa capacidad de vínculo asociativo ira en relación al objetivo de desarrollar un sentido de pertenencia hacia las expresiones que varían desde lo literario, lo musical, las variantes de las artes visuales, hasta el entretenimiento mediático.

El término industria cultural está estrechamente ligado a una nomenclatura del sistema económico social del capitalismo tradicional: industria. La “industria”, como organización social, tiene la capacidad de producir objetos de uso y de consumo en el juego de la oferta y la demanda. Desde el proceso de “creación”, producción y exhibición. Así se asume que la organización de la producción posee un “orden”

⁴⁹ Bucle es algo programado, que se desgasta prácticamente en su mecánica de funcionamiento. En este caso la mecánica bucle en la dimensión cultural creó, a través de lógica aleatoria y los sistemas abiertos que se plantean como base del presente escrito; sus propios efectos que se explican en este apartado.

económico-social diferenciado con roles asignados a cada sector de lo producido con las mismas reglas o “márgenes” del mercado. Esto último es una descripción genérica del proceso que se complementa con lo distributivo y la esfera del consumo.

Sin embargo, debemos tener en cuenta dos factores que generan un efecto “bucle” (para procesos de des-re-organizamiento) en las industrias culturales en el Perú y Latinoamérica: la creación y la difusión. A través de estos términos nos podemos aproximar a la construcción del sentido “invertido” que de las industrias culturales se tiene y se hace uso. Se coloca aún en cuestión, en la medida que vemos el “Valor” de importancia, de “difusores” por encima de los “creadores” en la lógica cultural del capitalismo contemporáneo. Ya que dentro de esto a su vez, por ejemplo, se presentaría, una superposición entre flujos comunicativos tecnológicos y lazos de arte comunitario. Muñoz (2005) anunciaba que se estaría sufriendo una ruptura de los últimos (creadores) a causa de un dispositivo central de ruptura en los intercambios económicos de la nueva economía. Así, la “creación” misma, la producción “industrial” y la difusión entonces, se pueden teñir de usos e inequidades de lo tecnológico-social. Lo que orienta, por otra parte también, los “roles” y hasta los mismos “usos y abusos” de la interculturalidad, teniendo en desmedro, a la cooperatividad activa presente en el enfoque de la cultura como valor estratégico. El cual considera a la industria competitiva del recurso mercantil como campo de lucha interseccional.

Una cooperatividad activa puede ser memoria, acción y presencia en la dinámica sociocultural de los otrora “nuevos” actores del proceso peruano y latinoamericano, en las ciudades y comunidades. Analicemos

por ello, de manera puntual, algunos momentos para identificar el efecto bucle.

Luego de las migraciones y su “asaltos” a las “buenas costumbres” de la Lima clásica, se va configurando un tipo de des-re-organización de grupos para el consumo. La industria y su monitoreo así, se especializa conforme a lo que se llama estudio de mercado. De esta manera el consumo de lo cultural y su valorización ira en relación a lo que concibe tradicionalmente como “culto” ligado a los actores de las capas letradas o como “exóticos” visitantes de cierta “caridad” intercultural. Esto último es como el pecado original imaginario entre industria cultural y consumo cultural. Es así por ejemplo que la historia como producto, nos muestra a personajes que hegemonizan instituciones y sectores sociales, por no decir profesiones, acciones “heroicas” y etnias. Mientras el individuo de a pie constituyente de esa “masa popular”, satanizada muchas veces, brilla en su ausencia en varias manifestaciones, conforme a estos sistemas de “ordenamiento” socioeducativo que concibe la cultura conforme a la organización selectiva que se hace de esta al más puro estilo de las variantes conservadoras o las que promovían la tutela de los mestizajes emparentando lo cultural con lo occidentalmente “civilizado”.

Es en este campo de colonización cognoscitiva, con su corriente socio-antropológica de cultura-personalidad, que se explica sencillamente, como un código “monocultural”. En paralelo los actores sociales provenientes de la migración se instauran, irrumpen y se empoderan (en algunos casos el empoderamiento no se presenta necesariamente empático, de ahí el “achoramiento”, de ahí la forma de propuesta de añadir tal termino unificado: *empoderamiento empático*), en la ciudad.

Las manifestaciones migrantes fueron declaradas por el discurso “oficial” imperante, como “no consumibles”, “no habitables”, “no participables”, etc. En el “mejor de los casos” forman parte de una “estrategia fáctica” que se “traga” y “digiere” para su subordinación, como indicaba Z. Bauman. La creatividad buscaba ser restringida a un homólogo de “no lugares”, en que lo producido no se encontraba aún, con un soporte mínimo demográfico, un mercado autosustentable en el que podría reconocerse o vincularse el “nuevo” poblador de la ciudad para que promocióne su capacidad en el mercado, a escala industrial como de sus expresiones culturales. Esto, hasta ahora, es debido al mismo sistema social económico peruano “imaginado y accionado” aún con sentido latifundista-gamonal, lo que se observa hasta ahora en algunos feudos mercantilistas y digitales en las mismas políticas públicas y la gestión cultural.

El análisis en parte, de este proceso entonces, está marcado con un sentido unilineal y de tutela fáctica de las capas gobernantes sin sentido mínimo de gobernanza, entendiéndose aún o relegando al “patio trasero” la riqueza de la tradicionalidad multiregional a favor de un conservadurismo centralista-oficialista como producto del sentido colectivo-selectivo que impregnaba inicialmente el sentido de organización social y de la industria cultural, lo cual expresa nuestro mismo quehacer histórico sociocultural.

Pero es sin duda el soporte demográfico a mayor escala que va aperturando nuevos espacios para la organización de la creatividad a manera de cultivar un vínculo en los migrantes, la tradición y la modernidad. Pero no podemos negar que dicho soporte demográfico, y dada las condiciones de subsistencia de los “nuevos” migrantes”, está fuertemente marcado -sin abandonar su espíritu vitalista- por la lógica

mercantil. Pero la asimilación también se condensa de apropiación, y es en estas posibilidades que las expresiones culturales se industrializan singularmente, ya que con la ampliación y “grietas” del mercado, encuentran esferas más envolventes de consumo. Este desarrollo gradual hará uso, como recurso mercantil, de los medios de comunicación como radioemisoras, conciertos de música regional, prendas que definen una síntesis del encuentro de la ciudad y el campo como de la dimensión sociocultural para su “industrialización” audiovisual. Se señalaba en esa línea que para esto “no se reduce a lo tradicional sino incorpora música popular, telenovela o la comida se incorporan como “textos” de cultura...al ser considerados como productos simbólicos, validados en el campo cultural por sus alcances sociales y políticos” (Quiroz, 2006). Acá por ejemplo, dando elástico a la cita, podemos referirnos a la estética de lo “chicha” como manifestación de colores encendidos andinos, criollos y hasta amazónicos con un sentido de fusión o sincretismo de emergencia socioantropológica visual.

Pero la cuestión no solo puede quedar ahí. Debido a que tanto su “Validación” no se da por la simple “incorporación” de expresiones culturales en “narrativas de la cultura” de grupos con pleno sentido y uso de las complicidades o lo que se conoce como “argolla”. Sino que el validar, no se reduce a la incorporación estática, sino a la dinámica estratégica del validar. El validar estuvo presente también en la orilla de la observación de la teoría crítica, como denuncia a los subproductos capitalistas. No se trata entonces de poner lo propio solo en el escenario. Sino que ese marco teatralizado, volviendo a E. Goffman, debe entender que lo político cultural es social, en tanto que lo simbólico es representatividad de la vida económica y productiva. Para la categoría de “Valor Fusión Integral”, propio de la Cultura como Valor estratégico, las fuerzas, modos y medios productivos están tanto en el plano material

y simbólico, teniendo en cuenta sus continuidades y discontinuidades, sin escisiones “epistemológicas”, ya que filosófica, sociológica y antropológicamente apuesta por una naturaleza conectiva y cósmica de la que formamos parte.

Las fuerzas productivas entonces, para al CVE, van más allá del plano economicista tradicional sino se enmarcan en el desarrollo de la institucionalidad social compartida. Así también por ejemplo, en el psicoanálisis, hay pensar que el imaginario social no es tanto solo un espectro “lacaniano” de raíz psicótica o patológica, sino, el imaginario social, es más un factor metabólico de lo simbólico que demanda participación des-centralista y des-estigmatizada. Lo simbólico puede ser una política cultural de “incorporaciones y dobleces” para el mercado “oficial”, pero también para las apropiaciones colectivas.

El contenido de lo sociocultural como industria, supone un sentido de vida (estética) que profundice y metabolice, a manera de “zoom estratégico”, la “validación” como fusión integral permanente con los “mundos de la vida” aún “marginados” por las desigualdades socio-históricas. El valor estratégico de la cultura es, como hemos dicho, un valor de fusión integral que no se remite solo a la incorporación y los usos mercantiles, exóticos y filantrópicos, sino que debe ser instituyente y participativo, a favor de las diversas perspectivas y cosmovisiones, pero para esto, debemos atender el desarrollo (a manera de atención flotante psicoanalítica) de los capitales emocionales y culturales que se condensan con las apropiaciones sociales, procesos mismos que se dan en las mismas regiones, instituciones, comunidades, gestiones y gestores.

Así también, los “no lugares” que fueron excluidos de manera fáctica en el discurso oficial con tintes estructural funcionalistas, por su

condena y satanización como “subculturados” y “anómicos”, ostentarán un nuevo lugar producido en la industria de los análisis sociales: lo popular. Aunque impregnado, hasta ahora, con un sentido estratificante de la organización social. La difusión que se hace de lo popular, obedece a un circuito de poder que oscila y se hace presente en la misma organización de la ciudad como industria cultural, en la exaltación engañosa de lo políticos y en la selección y significación de los acontecimientos en las redes sociales y lo mediático. En este sentido, también se “repliegan” los marcos analíticos de la teoría crítica sobre las industrias culturales, explicadas como procesos de “alienación”, “desublimación” y/o legitimación del sistema económico imperante.

Sin embargo -en secuencia a lo dicho anteriormente- la movilización de los actores supera y es muy ajena a los análisis de “balcón” jerarquizantes. Se vierte por el contrario, de un sentido etnográfico vivencial y pragmático de la vida, sin reconocer por ello cierta presencia enajenada de los hechos que atañen una audiencia más amplia, pero ya no tan lejana, en un mundo ya de por sí conectado en condiciones de desigualdad y distinción.

Lo que ha primado mucho es también el significado de la construcción social de las industrias culturales en relación a los cambios generacionales. En algunos casos por ejemplo, existe una potencial innovación por las manifestaciones regionales del Perú y Latinoamérica, expresada en la industria de la fusión musical, del uso prendario entre moda y de ver la resiliencia como forma de autoreconocimiento. Lo vemos también en la degustación y difusión de lo gastronómico sin renunciar -por esteticismos convencionales minimalistas- a la riqueza de la tradición. Es decir hay un marco social

de convivencia, de resistencia social, especulación económica y apropiación cultural.

En otros casos existe una pronunciada brecha de un cierto sentido culposo de lo tradicional y de lo popular, tal como lo ha estigmatizado los discursos oficiales. Y es en estos casos en donde más usurpa y usufructúa algunos agentes que reproducen el sentido de “recurso cultural” como pura forma concedida de uso para una lógica mercantil en detrimento de una difusión integral acompañada con rentabilidad y empoderamiento cultural. Es decir, sin estar ajenos o lejanos a un marco de desarrollo sustentable y/o sostenible económico y cultural, en que el primero no subordine al último como única forma y fin de uso mercantil, sino como forma de que conjugue una economía cultural con desarrollo integral.

Las industrias culturales por lo anterior se ponen en la escena mediática y vivencial de los actores en sus desplazamientos cotidianos, sin que ello signifique absolver los usos de los prejuicios presentes en la cultura de un mestizaje “resistido” en el plano empático de la alteridad y la individualidad. A su vez, no se debe dejar de alertar constructivamente, en el marco de las industrias culturales, ahora paralelas a las llamadas industrias creativas, una maximización extrema (al estilo del individualismo metodológico o de las elecciones “racionales”), de los consumos estándar con sus performances monopolistas de los recursos, ya que se orientan en volverse formas de maximizar el beneficio de una personalidad traspasada por el narcisismo mercantil.

En algunos análisis se ha identificado, la insurgencia de industrias culturales, apostando la estandarizada definición de “protección y promoción de aquellos sectores económicos que conjugan creación,

producción y comercialización de bienes y servicios culturales, generalmente protegidos por derechos de autor” (Unesco 2005: 84). Aquellas en el proceso social, se señala, se deben a “mezclas que rompen dicotomías...que evidencian sectores que quieren ser modernos o transgredir la propia modernidad. Encontrando ahora, y en contraste a la política del estado, a los medios de comunicación como medios integradores de lo simbólico...asumiéndose que los sectores populares se integran a través de la economía y no de la política” (Alfaro, 2006). Ahora bien, la primera definición es eminentemente de una economía de la cultura. Se termina por complementar con los análisis “adaptativos”, remitiéndose nuevamente, aunque con un mayor sentido de acercamiento a lo “popular”, al dirigir la expresión o la creación del espectáculo/expresión cultural a la mediación del mercado y del estado, o colocando al analizado en una suerte de pedido de reivindicación, a lo mucho. Hay que considerar que esto puede recaer en un asistencialismo y/o participación reducida y remitida a las reglas del juego del gran “Otro” en los terrenos de la forma política de la gestión cultural. Lo anterior, aunque rescatable en el tiempo, forma parte de aquellas apuestas que se han ubicado en la perspectiva del recurso y pueden recaer fácilmente, aunque no se admita, en lo que Bourdieu ha llamado las estrategias de la reproducción social⁵⁰ en sus análisis sobre el accionar de los capitales en el campo social.

Lo anterior no es el caso de la propuesta de forma social de la Cultura como Valor Estratégico, que propone la integralidad

⁵⁰ Véase, lo que de mi parte nominaría como la mejor entrada a P. Bourdieu, de la cual se ha nutrido este escrito: “Las estrategias sociales de la reproducción social”, sobre lo que el mismo autor redefine como “estrategia” lo compartimos líneas arriba. Consideramos en lo básico a Bourdieu para asentar una propia propuesta: la CVE.

participativa como mecanismo del Valor Estratégico de Fusión Integral. Más que asumir mediaciones de “expertos”, siendo estas más en la actualidad contingencias institucionales u oligopolios culturales, lo que promueve la CVE son las “negociaciones/apropiaciones empoderadas” en el sentido de repensar la sociedad como dice U. Beck para otro mundo posible.

Por eso mismo, toca la hora de redimensionar hasta acá, recordando a R. Kusch y su propuesta del “ser” y “estar”. El “recurso” al impulsar un “*ser*”, es exponer que lo que “es” es lo que existe. Por el contrario *la Cultura como Valor Estratégico* apuesta siempre al “estar”⁵¹. Y el *estar ahí* es vivir lo acontecido como proceso y no tanto como política social instituida. Invisibilizados pero activos, siempre. Esto implica ser actor en diversos escenarios cotidianos, vivir jornadas, y así no subsumirse a lo que “es” y tampoco a UN “ser” absoluto, a un “Otro”, a un Ogro filantrópico, o simplemente a la tutela instituida de políticas orientadas más a la democratización cultural y sus temores amparados en la lógica de la “toma de decisiones” como al “manejo” del personal en la visión conservadora de la administración estratégica.

En una democracia cultural, con sus intentos comunitarios y los sectoriales, tímidamente visibles, se marca la hora de los hacedores, la hora del autor como productor más allá de lo “rutinero” como resonaba en W. Benjamin⁵²; ese “hacer” que “desde abajo” ha dado luces de su

⁵¹ Esta idea cardinal es del pensamiento de Kusch Rodolfo, al cual se puede y debe ser más visitada al consultar su clásico libro: “América Profunda”. Editorial Hachette. Buenos Aires. 1962.

⁵² Resuena entonces nuevamente la interrogante del mismo W. Benjamin (2004, 25): “Antes de la pregunta: ¿cuál es la actitud de una obra frente a las relaciones de producción de la época?, quisiera preguntar: ¿cuál es su posición dentro de ellas?”. El

capacidad que “otros” sumergen a un “capital de goce” para la panacea exclusiva del mercado neoliberal en desmerecimiento de un desarrollo integral.

El gestor cultural crítico, como hacedor, autor y productor, encuentra justo sus límites pero a la vez sus verdaderas convicciones al enfrentarse al diseño político del mercado. Así, la herencia y dinámica del discurso político del “ceder-conceder” para el dominio o autoenaltación del “yo-grupal” de las políticas públicas de gestión cultural, en tanto una tragedia de egos, son una cuestión de gobernabilidad y heteronomía política que va más allá del actual ritmo recursivo de la gestión cultural y sus aún limitados intentos con aires de gobernanza.

Las y los gestores culturales de mirada crítica siempre observarán el “entre líneas” como diría Leo Strauss; y según esto sentirán los límites y posibilidades de gobernabilidades transitorias. Por ello, volvemos al “estar” más que al “ser”, al estar creando vínculos, marcos, intersticios, nodos, puntos, núcleos y redes con sentidos estratégicos en movimiento y acción, sin un “centro instituido” que puede sucumbir en una absoluta tutela-asistencial. Todo a partir de una conectividad cultural instituyente.

mismo W. Benjamin daba mayores sentencias sobre esto en su clásico: “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” y antes en su “Pequeña historia en de la fotografía”. De esta manera buscaba aceptar el reunir en debate al arte, las nuevas técnicas y producción, en el marco de su época, en favor de una mayor accesibilidad colectiva y/o compartida para su propuesta de una mejor reflexión en torno al ritmo de la producción y su relación con el tiempo insertado en la vida colectiva.

La proyección y prospectiva del movimiento del “estar” y de nuestra propuesta de forma de conjunción de un: “andar-participar-acompañar” se traduce en una democracia integral de una política y gestión cultural que se orientaría a generar incidencias de impacto en el posicionamiento del “articular, el estar y el habitar” respectivamente. Guiándonos entonces, más allá de los cumplimientos de la citación formal que justifique la democratización “representativa” del acceso y las heteronomías, *la Cultura como Valor Estratégico por todo lo anterior, busca generar una democracia cultural por la vía integral del “andar-articular” (andar articulando), el “participar-estar” (participar estando) y el “acompañar-habitar” (acompañar habitando), como tácticas instituyentes de un marco de acción para una sociedad empática del empoderamiento por medio de una nueva forma política de la gestión cultural integral.*

Ahora bien, por otro lado, cuando el objeto ofertado consumible no se presenta o se exhibe en el producto por agregación selectiva y modismo de marketing, o también se aísla por un geocentrismo comunal de los gustos, se va reduciendo, subyugando y avasallando la construcción de un sentido diversamente cultural equitativo. Se escinde por esto mismo, la malla del encuentro de inter-subjetividades como forma democrática del reconocimiento sociocultural de los actores diversos.

De esta modo podemos entender que, si la vida cotidiana misma no es ajena, a la economía cultural, puesto que los actores construyen formas dinámicas y organizativas de cultura económica, ni tampoco existe una extrañeza a la economía de la cultura, dado que se percibe, como lo señalamos, un sentido narciso de los beneficios mercantiles; la cuestión es entender entonces, que las industrias culturales se

acompañan de practicas diseminadas de los actores sociales pero como formas de acompañamiento de los sentidos culturales y económicos, no deteniéndose en la forma operacional del significado⁵³. Es decir, no se debería explicar una forma en que la práctica es puramente económica o cultural (amen si existe una sola práctica de esta). Dicha práctica, como forma de acompañamiento económica y cultural, exige entender en la cuestión analítica, las estrategias sociales de los que fueron migrantes y hoy sujetos colectivos consolidados en las urbes en toda su dimensión cotidiana.

Entendamos entonces que esto refleja relacionar el conglomerado de las culturas a nivel colectivo y subjetivo; en el que la creatividad se acompaña de la memoria histórica, revitalizada en el presente y en el quehacer cotidiano.

Por ello debemos de exigirnos desde el comprender y emprender el sentido histórico-cultural y sus devenires, ya que más allá de un “saber universalmente válido, se hallan las cuestiones que interesan a la persona, que se enfrenta por si sola con la vida y con la muerte. La respuesta a estas cuestiones se encuentra únicamente en el orden de las concepciones del mundo, que expresan la pluralidad del aspecto de la

⁵³ Como sucede en la distinción y hasta escisión terminológicas referente a “economía de la cultura” y “economía cultural”. Este aspecto, como lo señalamos, es vagamente de definición operacional e insuficiente al contraste del desarrollo integral de las dinámicas socioculturales y sus aspectos económicos transversales a las prácticas cotidianas en autogestionamientos individuales y colectivos que tiene como criterio, una constancia hacia la construcción del sentido de la fusión peruana y latinoamericana.

realidad”⁵⁴. Dicha comprensión y aprehensión atravesada por la empatía tal y cual la definimos líneas arriba, le puede otorgar multidimensionalidad a lo “invertido” como flujo social de adhesión y apropiación constante de colectividades. El mismo en que se reconoce el plano de la intersubjetividad como umbral de la construcciones sociales, de los discursos, de las comunas, pero sobre todo, de cómo se deberían organizar estas a nivel “industrial comunitario” en contextos diversamente imaginativos, innovativos y creativos.

La industria cultural “oficial” ha llegado a producir colectivamente, cuando se encuentran en la” lógica tecno-numérica-mercantil o del espectáculo visual rimbombante”, “visitas o temporarias estaciones” de la individualidad en el carácter postmoderno del mercado global, haciendo la secuencia de trabajo con la tradición sociocultural, lo que termina redimiendo una forma potencial de encuentro transcolonial, entendiendo este último en su faceta de apropiación creativa de la tradición y la modernidad sin transgresión violentista.

Entiéndase también lo transcolonial como dinámica vinculante de intersticios/espacios en el que se diseminan y adelgazan el dominio de los saberes y las prácticas de unas -latitudes y actitudes- con otras. La condensación transcolonial busca traspasar el sentido de avasallamiento o aculturamiento de los mero funcionalismos recursivos como formas de colonización del sentido o del gusto del otro para su “adaptación civilizatoria”. Es una condensación que se transversaliza por el sentido

⁵⁴ “Consolidadoramente, podemos venerar en cada una de estas concepciones del mundo una parte de la verdad”. Añade Dilthey Wilhelm, en un texto tan sugerente, leído en un simposio en 1903 y titulado luego como “El Sueño de Dilthey”. Texto que forma parte de: “Introducción a las ciencias del espíritu”. FCE. México. 1944.

estratégico “de lo invertido”, en tanto este se muestre como un marco referencial, discursivo de la acción y el cuerpo, en el que la construcción industrial simbólica-comunicacional de la apropiación se vitalice con un sentido democrático vinculante.

Concretamente, la *Cultura como Valor Estratégico* versa también del sentido transcolonial y entiende la apropiación como una fusión de la condensación y el ensamblaje. Condensación y fusión de la estética colectiva de agentes socioculturales que crean un soporte de renuncia, denuncia y agencia contra los usos y abusos de la interculturalidad, como contra patrimonios monopolistas y creaciones egocentristas.

La CVE apuesta por una interculturalidad, patrimonialidad y arte, condensado y ensamblado, como fusión, desde la cotidianidad donde opera la real apropiación social, en la que el valor estratégico de la cultura se retroalimenta de un flujo social del empoderamiento más allá de los tutelajes políticamente tradicionales y mercantiles.

De esta manera, el uso del patrimonio cultural y las más recientes creaciones, se sujetan estratégica y pragmáticamente en el poder colectivo opuesto al narcicismo mercantil o al egocentrismo grupal que “califica”; sin que por ello la individualidad se remita a lo estructural de las patentes, sino por el contrario se deslice con un sentido estético hacia una memoria empática horizontal, que debe fortalecer el reconocimiento democrático de los llamados “otros”. Tanto en el soporte de infraestructura como en su participación activa, lo cual pasa a formar parte fundamental de un ejercicio ciudadano en comunidad y en la misma organización estratégica de las mismas industrias culturales.

Ciudadanía de Con-Fusión. Individualidad, Vitalismo y Valor Estratégico

El espacio público se ha representado como un conjunto de sistemas que aspira como principio básico a la tolerancia y la convivencia de sus actores a través del acceso y el uso de aquel como forma de participación. La participación trae consigo el debate en torno a la manera de ejercer la ciudadanía y las consolidaciones democráticas (más allá del acceso de la democratización cultural).

La participación vital se conceptualiza en la existencia de una ciudadanía que puede decidir las cuestiones públicas en vez de delegarlas enteramente a temporales representantes. Esto podría suceder en la medida en que la voluntad al “*participar es ponerse en marcha por uno mismo...ya que en nombre de la participación, la democracia representativa., que es una democracia indirecta, se ve desbordada y sustituida por una democracia directa*” (Sartori, 2009)⁵⁵. Si bien se aprecia lo que G. Sartori define, en lo propio, su escepticismo derivado por la “fe” en el desarrollo evolutivo del conocimiento lineal -lo cual lo lleva a criticar en términos regresivos las posibilidades del conocimiento informacional/virtual- lo ancla, por la tendencia al regresismo, a pensar un modelo “ajustable” que perciba el peligro como consecuencia de una exagerada promesa democrática inalcanzable, lo que tiene como consecuencia, el pedido de una “verdadera democracia” que trascienda

⁵⁵ Sartori presenta la diferenciación entre “democracia electoral” y “democracia participativa”. Si bien compartimos como insumo válido para la propuesta de la Cultura como Valor Estratégico a la segunda, deslindamos de sus concepciones del progreso y el conocimiento como perspectiva unilineal y occidentalizada del desarrollo cognitivo y participativo. Véase en lo referido a aquel punto: “La Democracia en 30 Lecciones”. Taurus. Madrid. 2009. pp. 35-38.

y/o repudie la que hay. La participación vital es una forma de tomar parte activa, voluntaria y personal, ante campos estructurales y coyunturales críticos, habitando las dimensiones públicas comunes.

Distingámonos entonces de lo definido anteriormente, o en todo caso, complementémoslo proponiendo dos categorías oportunas al caso: “desborde” y “fusión”, por cuales se puede observar que tipo de canales comunicativos se presentan como los más próximos a ejercer o reelaborar los viejos “cuños” y las nuevas “modas” ciudadanas. Los primeros obedecen al concepto tradicional en el que se insiste como propuesta en la posesión oficial de la “documentación”. Con todo, es una óptica de “registro” y de lo “electorero” para la igualdad inclusiva, lo que ha resultado un tanto inamovible en el sentido que cumple el rol básico de tipificar, acoger y asistir a las personas y direccionarla por el camino del discurso de las togas y las tolerancias tradicionales. El segundo, si bien no debe prescindir de la legalidad, se refiere más a la vinculación de nuevas vivencias. Es cierto que el primero puede sumar al desarrollo del segundo, cuando la movilidad de las ciudades o las comunidades contemporáneas son una verdadera vorágine, se le otorga un mayor margen a los caracteres culturales como prácticas cotidianas del habitar en la ciudad. Por ello, responder al “desborde” a partir de la reelaboración del “registro” (reducir la amplia existencia a un número o codificación) y la pureza de la norma (reducir el caldero sociocultural a un direccionamiento “civilizado”, como manotazos y restos y/o continuidad de la imposición miope del discurso oficial), resulta, siendo discretos, caduco, ineficaz e improductivo. Más aun cuando lo servible de su propuesta sirve para nuevos tejidos marañosos de corrupción, injusticia, discriminación y ninguneo a los activismos promovidos por los lazos comunicativos de nacientes *cooperatividades activas*.

Las *cooperatividades activas* son imagen y discurso visual de la “fusión”. La fusión es narrativa y realidad concreta de lo que la creatividad sociocultural del “Perú real” anunció hace más de medio siglo y ha venido consolidando en la vida contemporánea.

En el Perú y la América Latina, las fusiones en las ciudades y comunidades se han vuelto escenarios de trance participativo y vivencial, han sido y son un verdadero museo autopoiético y de la autogestión sociocultural. Eh ahí la confusión para los analistas de la memoria selectiva y conservadora. Lo que señalamos se testimonia en el tema de la escisión de los “analizantes objetivos” del pasado histórico “oficial” y la praxis de la vida cotidiana intersubjetiva “real-popular”. Es un tema indudablemente de transmisión entre quienes vivieron una experiencia y quienes no la vivieron, porque no estaban ahí, o aun estando ahí por la ubicación etaria o social la experimentaron de otra manera (Jelin, 2012, 149). Si bien esto es cierto, lo enfático radica en la ubicación del observador/analizante, no solo por cuestiones etareas o estamentales sociales, sino que aun presentándose ellas, la vivencia experimenta un sentido de “diferencia” involucrada en las maneras de convivir, investigar, relacionarse y diferenciarse, condesando una mayor latencia hacia mecanismos de autodefensa del “yo-grupal”. Esto pasa cuando en los casos en que la intersubjetividad de un sistema abierto no muestra incitación o sensibilidad para difuminar cartografías geocéntricas, más aún si existen fuertes cargas emocionales. Tal dinámica puede ubicar jerárquicamente las instancias de los saberes de la memoria (y del aprendizaje) de unos sobre los “otros”. Tal cual fue el caso de nuestro proceso sociocultural en los “guardianes” y “arquitectos” de la memoria histórica-cultural se ha “enfrentado” a vitales escenarios sociales presentes en los ritmos, saberes, sabores,

colores, etc, dándose las más polarizadas respuestas o avances de diálogo y convivencia.

Se va transitando de esta manera, hacia los momentos prácticos de los sujetos con sentido de fusión cotidiana (con-fusión). Poseedores de una apropiación y reelaboración intersubjetiva abierta a nuevos horizontes culturales que tienen presente las constantes de la hibridez como forma de reensamblar la individualidad de manera empoderada, junto a la sensibilidad para el desarrollo de nuevos espacios públicos de participación, acceso y nuevos escenarios manifiestos como nodos de presencia tradicional y “moderna” pero, ostentando un código cultural presente en su carácter que bifurca y difumina constantemente cualquier concepción unilineal-única del desarrollo integral.

De esta manera, el sentido de con-fusión es un término más valorativo para el quehacer ciudadano en tanto somete a la misma hibridez a una lógica constante y aleatoria de la subjetividad como modelo y umbral de una nueva sensibilidad: la de una ciudadanía de con-fusión como nueva estética de vida. Ahora bien, el repaso de la historia social de la ciudadanía en el Perú y América Latina nos ha presentado la rémora discursiva oligárquica y ortodoxa de los conservadores frente al caldero de la agitación amparado en la crítica social, la desigualdad, el racismo, la pobreza, la discriminación, el abuso de poder, la imposición, la dependencia, la subalternidad, etc. El Perú de la “post independencia” al clasificar a través del discurso de las leyes “modernas” a los ciudadanos como norma de posesión en el nacimiento y la nacionalidad, instauro también la clasificación “analítica” de la raza, el género, la etnia y la clase social. Dicha matriz se hizo, y se hace, presente en las esferas del dominio público como en la educación oficial y doméstica. De esta modo la construcción de la ciudadanía se instituye

como una reproducción social de los roles y las practicas conforme al dominio de las capas aristocráticas-gamonales como imaginario colectivo, amparadas a su vez, por el hábito de un proceso de “blanqueamiento” y “pigmentocratico”, vinculado enormemente con costumbres inglesas, francesas y norteamericanas conforme al espacio de interacción y al canon cultural de los yo-grupales de diversas épocas⁵⁶ que van del siglo XIX-XX.

Con la puesta en cresta, de una capa social media, empieza en el siglo XX la proscripción de un tipo de nacionalismo que empieza a “justificar” legalmente una especie de “inclusión” absorbente o apropiativa de los recursos de las capas “populares”. Pero dicho proceso entra en un proceso de no rupturas radicales. Ingresamos a un juego mutuo apropiativo-cultural por la presencia y emergencia de nuevas prácticas de ciudadanía por los “nuevos” limeños o los “nuevos conquistadores” de la ciudad. Pero también surgen nuevas inversiones al estilo de la “parodia” planteada por M. Bajtin, es decir, está presente un proceso que, no siendo radicalmente subversivo, utiliza elementos tradicionales y críticos del presente en beneficio de nuevos proyectos de vida en el escenario urbano y rural. De esta manera la inversión, sin ruptura radical, nos propone un nuevo concepto de ciudadanía: la ciudadanía de con-fusión.

⁵⁶ Bastaría citar acá las tertulias de la “generación del novecientos” de siglo XX y sus aires de “elite” e “inteligentzia/intelligentsia”. Lo propio muta -en otro escenario- en grupos geocéntricos mentales, los cuales ostentan sistemas cerrados de comunicación y “padrinazgo”, haciendo de sus códigos todo una maraña de oscurantismo que quiere pretender “exclusividad” en propuestas de política cultural y hasta de “pureza” artística alejadas de problemáticas económicas y sociales. Tal es el caso de algunas tribus urbano-contemporáneas y comunidades egocéntricas afincadas en la música, el arte, la literatura, etc, claro está, con bastas excepciones.

La ciudadanía de confusión es la heterogeneidad específica del proceso peruano y latinoamericano en tanto reúne 3 conceptos centrales que evidencian implícitamente a la individualidad y la vitalidad: la apropiación, la fusión y el empoderamiento empático. La apropiación es un mecanismo cognitivo actitudinal que elabora un intersticio social de alteridad. En la apropiación, el sentido socio-económico, presenta un intercambio básico de reciprocidad en el cual se desarrolla una condensación de intereses, lo cual se terminan relacionándose a su vez, con el crecimiento o utilidad máxima del uso del recurso, siendo en principio, más acorde a la expresión para el marco de la economía de la cultura y la elección “racional” del individualismo metodológico. En este sentido la apropiación, se moviliza mayormente por una lógica mercantil, siendo la construcción imaginaria de ciudadanía, un carácter dinámico absorbente, el cual incluye una socialidad avasalladora entre los “otros”. Por otro lado, la apropiación también se ha dirigido y puede dirigirse, con una estética o sentido, de lo que hemos llamado *cooperatividad activa* como escenario de alteridad, que dentro del uso de los recursos, buscan consolidar un beneficio colectivo que crezca a mayores escalas de articulaciones estratégicas para una mayor sostenibilidad y/o impacto. Dicha apropiación es entonces, más propia de una alteridad democrática y empática, que sin dejar de ser radical, por el rechazo a la ortodoxia conservadora de cierto espesor histórico oligárquico o criollesco, se retroalimenta de la acción social formando una ecología de la mente, de los saberes o de las dietas cognitivas. Superando “el reino” de la esencia, de la abstracción o lo “absoluto”, al orientarse hacia las praxis ciudadana de un comunitarismo egonómico y/o emocional identitario aplicado de manera operativa en la vida social, económica y cultural. Un proyecto ciudadano de vida para una biografía colectiva como la forjada por muchos migrantes en favor de las tradiciones vivas comunitarias y las con-fusiones socioculturales en

constantes procesos de consolidación, retroalimentación y aprendizajes en alter-reciprocidades.

La con-fusión, o la actitud para la fusión, se refiere entonces a un marco social de una alteridad impulsada desde la cooperatividad activa, en que los ciudadanos presentan una intersubjetividad aleatoria y permeable con una nueva capacidad de absorción del bienestar colectivo. Esto viene a constituir las esferas de los procesos de condensamiento y apropiación de los códigos culturales y sus expresiones. La unidireccionalidad está descartada totalmente en la fusión. Sin embargo, siempre está latente el maniqueísmo y/o “imposición” de conducir el ritmo social, el “color” de las imágenes o el sabor de los gustos distintivos, que buscando superponerse, crea capas de fusión desestabilizadoras y no inclusivas con un carácter espamisco e hipervolátil, alejándose de esta manera de un sentimiento colectivo compartido o de vinculación sociocultural. Por el contrario, con la condensación de la fusión sociocultural y el escenario cognitivo actitudinal de la apropiación, el ciudadano pasa a manifestar un grado de empoderamiento y acción trabajando procesos históricos como antecedentes sin anclarse en los mismos, pero que sin embargo se pueden ver bifurcados y asaltados, en la medida que entendemos el empoderamiento, no empático, como posicionamiento impositivo, achoramiento, argollera con pedantería, medidas fáctica de “orden/control” y “modelos estéticos imperiosos” del gusto y las modas. Si es así la condensación retrocede o cede al maniqueísmo.

Se trata entonces de proponer, en el ejercicio ciudadano, entrelazar su valor estratégico en la lógica de los sistemas abiertos socioculturales pero con la presencia transversal de la estética o sentido de vida de la *cooperatividad activa* como memoria compartida. Es decir desarrollar -

tal es la forma propositiva de este escrito- una *sociedad y cultura empática* del vínculo en los procesos de empoderamiento. Un empoderamiento con actitud empática y cooperatividad -que se contrapone a la competencia voraz mercantil- es potencialmente más agresiva para los intereses colectivos recíprocos. La cultura como valor estratégico, con la identificación de estos componentes y su acción, propone encimar y superar el uso funcional del recurso en tanto va creando marcos, intersticios, redes, núcleos, nodos o puntos estratégicos de encuentro, ampliando así Áreas Culturales Empáticas. Subvertidas estas últimas a partir de la individualidad y la colectividad, y evidenciadas en alianzas y articulaciones estratégicas, desde la plenitud participativa de agentes sociales y/o culturales comunitarios.

El valor estratégico pone énfasis a la sostenibilidad propuesta desde el actor y desarrollada por el mismo (empoderamiento empático). Los escenarios de marcos estratégicos podrían gestionar la bifurcación jerárquica con el concepto transcolonial, en tanto este discrepa y redefine la transgresión como forma cognitiva y actitudinal ortodoxa, insuficientemente crítica y conservadoramente funcional. Haciendo a su vez aquel, una denuncia contra la competitividad perversa por “bajarse o tumbarse” al “otro” a través de conductas arribistas, ahoradas, alpinchistas, faranduleras, etc⁵⁷. La actitud transcolonial alimenta el sentido de cooperatividad activa, tan necesario en época de crisis, como soporte de acción de un desarrollo integral participativo.

⁵⁷ Este tema lo he desarrollado en dos artículos “La Farandulización. Hiperidentidad y Biopoder en el Mundo de la Vida en Lima” Santo Tabú 1. Lima. 2009. Y, “Farandulización y Estética de la Vida. Cultura e Imaginario Mediático en el Perú Contemporáneo”. Revista Yuyaykusun 6. Departamento de Humanidades de la Universidad Ricardo Palma. Lima. 2012.

Por lo expuesto, la ciudadanía de con-fusión tendría que hacer autogestión de las transgresiones, como de la parodia y los intentos estéticos de ruptura radical, transformándolos como elementos potenciales para la fortalecer procesos de cooperatividad activa, sabiendo que de todas maneras aquellas poseen una carga emocional que podría canalizarse y/o direccionalizarse como fuerza empoderada vitalizadora de estándares de integralidad y diversidad. Una propuesta y respuesta al engranaje de problemas surgidos por la excesividad de los usos “postmodernos” y los hábitos distintivos -en consonancia con el hiperconsumo y sentido extractivista- como rituales de “exclusión” y “asimilación” de cambios económicos, sociales y climáticos, en épocas de grandes giros geopolíticos con la presencia China, Rusia, India, Asia, Europa y el conglomerado BRICS, junto a las constantes de las varianzas de las formas de gobierno y los Estados en el siglo xxi.

La apuesta ciudadana de con-fusión va conforme a un empoderamiento radical que deviene de los actores, atiende la inequidad estructural y sirve a las comunidades y personas considerándolas vitales para una sostenibilidad cultural que otorgue sostenibilidad económica, social y ambiental para una convivencia conectiva pero con desarrollo integral. Una ciudadanía de con-fusión es la que desarrolla la emoción por cada práctica al estilo de los componentes lúdicos de la educación “no tradicional”, es la que no resta la importancia a la diferencia en tanto que lo diverso es una forma social apropiativa, aleatoria, de trance, de condensación y de manifestación cultural para la innovación y la creatividad en servicio de una transformación social interactiva que remueve lo estructural. Dicho criterio apropiativo de la ciudadanía de con-fusión, como actitud empoderada socialmente, recalco, denuncia cualquier otro criterio de imposición, subalternidad, dependencia, colonialidad, padrinzagos y compadrazgos “elitistas”, lógicas de

capilla⁵⁸ y dominación que se presentan en los intersticios y en cualquier sistema.

La apropiación con empoderamiento empático en la Cultura como Valor Estratégico, como la ironía pragmática, la parodia o solo algunos intentos de ruptura radical, surgen como actitud para una herramienta subversiva conforme van cumpliendo el rol de diseminar y resolver los conflictos sin perder su objetivo principal. Es decir, la actitud primigenia es una forma de “suspender” estratégicamente las fricciones de posturas esencialistas, continuistas y extremadamente radicalizadas, todas estas últimas opuestas a la ciudadanía de con-fusión y el empoderamiento empático cuando se las analiza en su dinámica interna. Hay que entender que ante un escenario de interacción, la fusión terminará por ser soberana al postular una alteridad y empatía con mecanismos abiertos pero circundantes a la propuesta de las realidades como formas instituyentes de participación social de ciudadana y

⁵⁸ “Lógica de Capilla” es un término que propuse y he utilizado constantemente -muy cercano a la crítica contra el orden tutelar expuesta por G. Nugent- ahora obedece más, o marca un radio de acción, al criterio espacial. El mismo se complementa con otro término que he propuesto “geocentrismo mental” (Véase “La Cultura de la Tarde. Socialidad y Seducción en Espacios de Diversión Juvenil” Yuyaykusun 3. Lima Departamento de Humanidades de la Universidad Ricardo Palma. Ambas expresiones se condensan dentro un análisis de Cartografía mental (Presente en mi artículo: “Respuesta al Cartógrafo Mental: Indisciplinando para Transdisciplinar”); lo anterior busca poner mayor énfasis en los espacios, los procesos mentales, las manifestaciones culturales presentes en cada interacción, criticando a su vez los “usos y abusos de la interculturalidad”. Actualmente se añade a este marco de interpretación la categoría “ritmo sociológico”, la cual vengo desarrollando conforme a lo anterior y los usos intermitentes y aleatorios de los tiempos en las individualidades y la imagería sociocultural. Se encuentra su definición básica en un artículo también propio: “Generación choque y fuga. Notas de su vivencia psicosocial”.

ciudadanos empoderados a través de culturas del vínculo, la empatía y la cooperatividad activa en contraste con la competitividad mercantil homogeneizante que estigmatiza como “lastre” a las soberanías culturales. De a pocos pero vitalmente hay que reconocer su forma, flujo y complejidad orientadora de la fusión integral (simétrica pero no estrictamente geométrica, sino de dinámica vital y diversificada) para una mejora en el impacto de la convivencia y la calidad de vida.

Por lo anterior reafirmamos que, la sensibilidad y/o estética de una ciudadanía de con-fusión, posee y construye un tejido social y cultural con características provenientes del condensamiento práctico de los flujos de comunicación de la vida cotidiana. Por tanto es participativa desde las bases, ya que busca dinamizar actitudes apropiativas sin criterios estéticos de dominación y se orientan hacia un presente enmarcado en las coordenadas del “aquí y del ahora”, alejadas de códigos culturales o elementos del saber que “asumen un pasado o herencia culposa” al estilo de las formas tradicionales/conservadoras de los análisis históricos y ego-mentalidades.

La ciudadanía como constructo social, en las *cooperatividades activas*, adquiere una forma social que desborda la lectura y la definición de lo adquisitivo como “única” forma participativa a través del consumo. Busca hacerse presente sobre todo, como un balance de *fusión de la individualidad vital y un nuevo comunitarismo egonómico por la VIDA*, ese que atiende las emociones y se ven manifestados en los vínculos, encuentros y procesos de creación, innovación, producción y difusión integral, relacionándolos a la posibilidad abierta de una *sociedad empodera pero a su vez empática*.

“In-Conclusión” de la Cultura como Valor Estratégico

La *cultura como valor estratégico*, forma propuesta y expuesta, se enmarca en los procesos de interacción social, actor-red y de los sistemas abiertos, asumiendo una estética de estrategia que se orienta a bifurcar las cartografías clásicas de las disciplinas de las “ciencias sociales y humanas” para el mundo de la gestión cultural y social como a su forma política de desarrollo integral. Como tal, propone, ser trascendente, transdisciplinaria y transgresiva al dominio, el sentido gamonal y la colonialidad de los poderes, los saberes, los recursos, las instru-mentalidades y los cinismos. Esto, al proponer un análisis de lo sociocultural a través del principio de Valor estratégico como un Valor de Fusión Integral que se orienta a integrar perspectivas, cosmovisiones, rituales y prácticas, desde vínculos simétricos vitales de reconocimientos, alteridades democráticas y empoderamientos colectivos; rechazando los anticuados análisis y maneras de “actuar” que se complementan y son cómplices de las relaciones expuestas entre “civilización/progreso/evolución orgánica” y, las escisiones entre “sociedad/cultura”, “naturaleza/cultura”, y las actitudes del “pensamiento único” y de “orden geométrico” compulsivo.

Se tiene como premisa visible la impronta de personas, grupos, comunidades y sociedades que no han sucumbido o instrumentalizado, totalmente, el uso de “la cultura” -como reificación y mercancía- para propuestas estructurales y/o radicalizadas con fines particulares; sean puramente mercantiles o meramente políticos ideológicos, como lo hemos señalado líneas arriba.

Por el contrario, al exponer de manera ejemplar -el actor social y el agente cultural como actantes- su *individualidad vital* en el proceso sociocultural y la colectividad (lo vital en la colectividad pensado por

algunos sesgos como sentido solo periférico o localista, siendo más bien un sentido comunitario y de cooperatividad activa), reconoce sus prácticas como proceso instituyente y se aventura hacia una actitud de la labor gestionadora, innovadora, animadora y facilitadora de la diversidades y las diferencias sin tutelajes entre los de “arriba y de los abajo” o entre los “unos y los otros”. Esa es en principio la actitud en la gestión de la cultura como valor estratégico promovida en antecedentes por actores socioculturales que hemos mencionado.

Se trata entonces de des-reorganizar, reelaborar y revalorar las dinámicas poblacionales comunitarias, las expresiones socioculturales presentes en ellas y la planificación socio-económica desde los colectivos y organizaciones colaborativas, solidarias, populares, pero insertándole la categoría de “cooperatividad activa” en distritos y comunidades peruanas y Latinoamericanas, por ejemplo, de Lima: Comas, Villa El Salvador, San Juan de Lurigancho, Los Olivos y todo Lima Norte y el mismo Callao, como en las diversas ciudades de Brasil, Colombia, Argentina, Bolivia, Chile, México, Centroamérica, etc. Así también, lo emporios comerciales como Gamarra, los mercados “populares” como los Unicachi y el Huamantanga; el movimiento comercial en Santa Anita y Ate Vitarte en Perú, las mismas lozas y campos deportivos como escenarios de encuentro cultural ciudadano, o como la propuesta del Festival Internacional de Teatro de Calles Abiertas (FITECA), y la irrupción teatral del “Oprimido” en Brasil, entre mucho otros. Además de la lección de vida de las madres luchadoras y vecinos de las organizaciones sociales de base de todo el Perú por ejemplo, que dieron soporte y acción contestataria a la crisis económica y la violencia política en la década del 80 y 90. A la fecha, mucho ha cambiado, pero el espíritu (que es el espíritu de la propuesta del presente texto como *cooperatividad activa* ante la competencia

voraz mercantil), no está perdido, muchos menos extinguido. Tal es el potencial amplio para desarrollar una *sociedad empática del empoderamiento*.

La *cooperatividad activa como acción social* e interacción de individualidades-colectividades tiene esa capacidad de “apropiación” para trastocar, con su vitalidad vivencial y cíclica, a las mismas circularidades mercantiles del capitalismo voraz y los individualismos narcisistas de los yo-grupales; esto para poder instituir un sentido y perspectiva de integralidad del desarrollo con *marcos de valor estratégico fusional*. Esta es la visión de la forma de la cultura como valor estratégico para la gestión de la(s) cultura(s), vinculándose con la memoria y la vida cotidiana de sus actores en su tradición resistida, rescatada, apropiada, fusionada y expresada en el presente como un movimiento social para darle potencia a un constante ritmo de irrupción democrática integral. Es así, que la comunicación en la creación de estas redes, marcos, nodos, núcleos, puntos, plataformas y espacios; es decir, de nuevas Áreas Socioculturales mismas, se adopta, absorbe, condensa, analiza, planifica, recrea y practica, nuevas categorías del pensar la sociedad, los públicos, las audiencias. Valga decir a la ciudadanía, tanto y su misma organización y producción social.

Al desarrollar una estética (sentido de vida) del Valor estratégico de la cultura, debe identificarse, en el análisis, los momentos de histericidad en el que rebrota el síntoma de los maniqueistas y los tutelajes que resaltan en la dimensión sociocultural como “código cultural reduccionista” ante la amenaza a las “buenas o solidarias formas democratizadoras” de agrupamientos a toda escala y vistas en red. Ya que de esta manera se pone al recurso economicista funcional en su real dimensión. Es decir, no solo en la instrumentalización de los

usos, sino en el cinismo y apañamiento de los abusos. Se puede hablar aquí también de los usos de la interculturalidad, como alteridades que forman un paralelismo de convivencia limitada que “asalta el yo y sus distinciones”. Ya que en esa “convivencia” puede rebrotar de manera más manifiesta el sentido gamonal contra la promoción de “otro” y su determinación para el empoderamiento sociocultural. En frases: el “yo te ayudo pero no te me rebeles”, es también un “si quieres que te siga ayudándote sigue portándote bien” o también “si no quieres que te ayude como te lo digo, entonces no te ayudo”. Pero estas expresiones “dadivosas” de dominico sutil, de las “viejas” y “newelites”, ven diezmadas sus imposiciones ante el potencial sociocultural que termina haciéndolas “negociar”, como intentos últimos de seguir conduciendo a los “otros”, con sus discursos y propia subjetividad. Sin embargo como lo hemos expuesto, son varias las formas sociales en que se ha visto que -a través de la *cooperatividad activa e individualidades vitalistas*- enmarcadas en una *cultura empática*, se ha hecho a un lado estas formas de “gestionar” al “otro”. Es decir la imposición oficial, se vuelve omisión real en favor de la autonomía de la colectividad colaborativa-participativa, en el cual la actitud vitalista se enfrenta a nuevos retos postmodernos y globalizadores. Y en ese marco, es real que tales retos hacen también, renegociar la subjetividad de la autonomía lograda por las cooperatividades activas, pero de una forma más empoderante y empática, distributiva y equitativa. Este es un actual, retador pero constante escenario.

Por tal razón, el adherir el criterio del *valor estratégico* como la construcción de formas/marcos socioculturales no es un absoluto ni una abstracción. Añadimos que la crítica cultural del “recurso” formulada, plantea la necesidad de movilizarse en el sistema económico cultural del capitalismo sin acusar las críticas al peligro de las ambigüedades post e

hipermodernas que sucumben al carácter mercantil, en grupos culturales, entendiendo lo cultural como lo artístico clásico y moderno, musical, publicitario y “feudos” tecnológicos. Separándose sagazmente de lo social en el análisis y, tratando en sus mismas palabras...“recuperar lo social”. Pero, ¿cuándo se perdió lo social o se adhirió el sentido baudillardiano⁵⁹ de pérdida del mismo? Lo social siempre estuvo ahí, como cultura vital des-reorganizando el mundo de la vida cotidiana, no debiéndose entender que el mismo estuvo alejado, ya que fue directamente transversal a la creación de expresiones artísticas diversas. Las madres de comedores “populares”, “los obreros y su agrupaciones solidarias”, la asociatividad en las potentes ferias comunales gastronómicas y musicales, el emprendimiento de negocios con economías cooperativas, colaborativas, solidarias, con las singularidades formas de tratar el capital, como en actividades deportivas comunales, entre muchas otras formas lo ha confirmado en la sociedad real. Acaso esto no ha sido la historia de nuestra cultura y no menos aún, de nuestra sociedad. Claro que sí, siendo poseedoras de una dimensión sociocultural, constructoras de su valor y lidiadoras ante la “barbarie mercantil”, a través de singulares “mixticas” (lo místico, lo mítico y la mixtura cotidiana). Eso es la cultura como valor estratégico, ya que así se ha formado la estrategia social y los valores que de ella se expresan dentro de los principios de cooperatividad, comunitarismo y empatía, la que hay que fortalecer.

⁵⁹ Dejamos en claro, que el enfoque de la obra filosófica, sociológica y comunicológica de Jean Baudrillard. Es inmensamente más sugerente para el análisis y lo hemos y venimos trabajando en otros escritos. En el presente solo su citación se refiere al término genérico de la interrogante planteada.

Por consecuencia, las ideas de la cultura como recurso y solo producto, suma a las exacerbaciones de una relatividad sociocultural tendenciosa y más favorable a las posibilidades de “crecimiento-desarrollismo” en el mismo sistema económico neoliberal o geoeconómico macro-estatal en el nuevo capitalismo del siglo xxi, lo que la hace justamente ubicarse con mucha complicidad en la circularidad de bienes y servicios culturales en el mercado que omite siempre las desigualdades. Por otro lado, suman también indirectamente -aunque de manera menos contundente- a una política cultural que supone o clasifica por intereses no colectivos a los patrimonios culturales (colocándolos por debajo de las artes e industrias creativas-culturales) como destinatarios de una inversión minoritaria para cambios productivos permanentes y cualitativos en el sistema económico-sociocultural, tanto en los territorios y la capacidad informacional; esto consecuencia de quien “camina” más rápido en la pura lógica mercantil.

Con todo esto, la potencialidad de las locaciones, estaría percibida en urbes, movidas urbanas, movimientos sociales, testimoniales vivenciales, patrimonios tradicionales de la naturaleza y la vida, materiales e inmateriales, etc. Es decir en una memoria glocalizada⁶⁰, pero atendiendo su vaivenes de anclaje y respeto al pasado. Así como cuidando su extractivismo en un presentismo geocéntrico espacial y

⁶⁰ Al respecto señala Morin Edgar. En “La Vía para el Futuro de la Humanidad”. Que la eferescencia y ebullición creativa. Es lo más existente para repensar y recomenzar todo. Ya que tales ebulliciones creativas, multitudes de iniciativas locales en el sentido de la regeneración económica o social o política o cognoscitiva o educativa o ética o existencial...son el vivero del futuro. Se trata entonces de reconocerlas, de recensarlas, de reunir las, de repertoriarlas, con el fin de abrir una pluralidad de caminos reformadores...para formar la Vía nueva. “La Vía para el Futuro de la Humanidad”. Paidós. Barcelona. 2011. p. 34.

orgiástico propio del egocéntrico y el narcicismo. La potencialidad sociocultural está en la vida cotidiana. Pero lo crítico surgiría más cuando se hablaría de los saberes propios civilizatorios de los pueblos americanos. Para este caso Boaventura de Sousa señala que las democracias cognitivas solo se logran a través del análisis de lo que denomina una sociología de las ausencias y de las emergencias; más aún cuando se hablaría de los usos de la interculturalidad en la “traducción cultural”⁶¹. Si bien es cierto Boaventura -aunque con un enfoque distinto- al igual que A. Quijano, Lander y Mignolo y los teóricos denominados poscoloniales, luego descoloniales; se apresuran por

⁶¹ De Boaventura de Sousa Santos. Véase: “Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur”. Lima. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad / Programa Democracia y Transformación Global. 2010. Transpongo acá una crítica constructiva formulada en otro escrito al autor. [A su vez Boaventura propone la llamada “traducción intercultural” devenido de la interpretación de una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias. El término, que puede ser entendido en su generalidad como el descubrimiento hermenéutico de saberes, se puede vincular sin ánimo de ser pesimistas pero sí críticos, con lo que hemos señalado como usos de las interculturalidad, usos de diversos saberes para legitimar un dominio o colonialidad cotidiana o relacionalidad colonial. Es decir de las alteridades cotidianas en su aspecto subjetivo y de diálogo cotidiano vía la utilización de las diversas características de lo que hemos catalogado como discurso intransigente; ya que cualquier traducción exige contraponerse a los metalenguajes, y el lenguaje o lenguajes acarrear siempre discursos multihermenéuticos. El autor también se aventura a decir que rompe una dicotomía que ha condenado a la teoría crítica eurocéntrica. Este rompimiento se debe a que junto a la teoría, la práctica de los movimientos sociohistóricos ha acompañado los cambios en Latinoamérica. Ahora si bien esto es cierto, es cierto también que el cambio se puede avizorar académicamente desde arriba para muchos, sólo una política de la vida cotidiana daría autoridad contundente de criticar y romper la escisión entre la teoría y la práctica]. En “¿Nacidos para in-comunicarnos?. Santo Tabú 2”. Lima. 2011. Posteriormente: “Los discursos en la sociedad peruana”.

apostar como único agente de cambio movilizador a los pueblos indígenas. De lo que se trata acá es de apostar por un punto insurgente mediador a la realidad, entre nuestros pueblos y la política del recurso instrumental/cínico, esto a través de una estética trascendente de transgredir la dominación (Sentido Transcolonial) como sentido del valor estratégico para la cultura y para la vida individual, colectiva y conectiva de saberes, emociones, cuerpos e instituciones. Es decir una estética de la transgresión a nivel de la importancia de la interacción de rituales tradicionales y contemporáneos sin focalizar el potencial movilizador con cierto aire “revolucionario-instrumental” o retórica “conservadora extremista”. Pero sí, con un sentido revolucionario instituyente, sin temer a esta palabra en lo transformativo, profeso de un movimiento aleatorio en esferas semi-estacionarias, comunicantes y reensamblables conforme al beneficio de un marco bio-psico-socio-cultural como parte misma de la naturaleza.

Concluamos entonces que se trata de impulsar un desarrollo integral de la individualidad vital, más allá de la circularidad económica de bienes y servicios culturales que esperan por añaduría y/o “goteo” un empoderamiento o emprendedurismo social de la mano del reconocimiento declarativo político y la auto-responsabilidad social privada (importante es mediar pero no claudicar), elementos esenciales que deben verse como transicionales para ir avanzando en la simetría antropológica y sociológica. Hay que evitar que se pueda invisibilizar o ningunear una empatía vinculante. Es decir de integralidad, esa que busca ir más allá inclusive, de “regionalizar” descolonialmente al actor de cambio en su protesta y propuesta o esa otra que insiste en la linealidad del pensamiento “único excluyente” y la circularidad mercantil.

La aproximación de la cultura como valor estratégico, busca su propuesta a través de lo que las sociedades han justificado como “fantasmas” que recorren y “subvierten” los dominios: el valor como sentido y forma cognitiva, conductual y expresiva de un pueblo vital.

Reconceptualizar y crear en el proceso, el “valor”, para la *cultura como valor estratégico* implica des-reorganizar, des-reconocer y reconocer⁶², así como construir en participación, no solo lo que se ha llamado el poder, saber y el ser, sino sobre todo el “hacer”, el “estar”, el “habitar”, el “andar”, el “articular”, el “acompañar”, el “participar” y el “comprender”, todo ese marco social entre relacionalidad-alteridad-cotidianidad.

La cultura, entendiéndola como valor estratégico, asume ciertas formas de las ciencias sociales-humanas contemporáneas pero propone sus propias categorías, conceptualizaciones y definiciones. Atendiendo la fusión e integralidad (no integración homogénea) y así, dar paso a la institucionalidad política de variedades, multiplicidades y

⁶² Hacemos cita de un párrafo referido al tema presente en mi artículo: “La Abolición del Según. ¿Oda a la conversación cínica?”. Publicado en “Razones Culturales de la Sociedad Peruana I. Emoción, Ocurrencia y Propuesta”. Imágenes, Ideas y Actores en el Siglo XXI. Lima. 2015. “Para tener en cuenta las vinculaciones de términos en este y otros artículos podemos decir que la comprensión del reconocer se suma al ritmo sociológico variable, al cual nos hemos referido en otro escrito, lo cual constituye también la forma integral de lo Transcolonial; aquel ritmo sociológico variable en sus procesos de “des-re-organización” tendrían también un “des-re-conocer” que se vuelve a la dinámica como reconocer la comprensión como proceso y no como producto, y que deviene en el término reconocer, del cual como propuesta hacemos referencia y uso en este y otros artículos. Por ello el reconocer tiene un previo que a su vez forma parte de una emoción, ocurrencia y propuesta integral que seguiremos desarrollando”.

conectividades múltiples, para formar parte misma de la naturaleza cósmica de la vida.

Anexo. Una Estética Transcolonial. Política para la gestión cultural y social contemporánea

Lo Transcolonial es un término que refiere en un principio de trascendencia a la transgresión (como de trans-formación constante), del sentido de la estética de dominación en el plano discursivo, semántico, figuracional, vivencial y de entornos virtuales con su impronta en las redes de tecnologías de la información y comunicación. Sus des-ordenes atañen el propio concepto de transgresión en tanto este es una constante que deviene y cambia de estrategia cooperativa, en cualquier intersticio de la vida cotidiana.

Lo que enfatiza lo transcolonial es la relación colonialidad-alteridad-cotidianidad como relacionalidad-alteridad-cotidianidad en un núcleo de análisis de la trenza de dominación y como coordenadas de subalternidad, dependencia e imposición.

Trascender políticamente (con una nueva forma social para una nueva Política integral) el propio concepto de transgresión, en su negación cotidiana. La estética transcolonial convive con un mundo de “globalidad” comunicativa. Un globo-sistema en donde los modos de informar, reinventar e innovar se mezclan con círculos y circuitos de la digitación social de la información y la vigilancia digital como rasero censorador y por lo mismo provocador. Esto último en un mundo de crisis actual donde se aspira a entender que nuestras “vidas” son solo las “redes sociales” virtuales a manera de “maquinas deseantes”.

Un sentido de vida transcolonial es una estética rodeada de un sentido mixtico⁶³ que convive con la misma cotidianidad tecnológica. Este propone una Identidad Mixtica de Praxis Ecológica Glocalizada como proyecto de Vida Transcolonial. Aventurera sostenible de una acción social heterodoxa sociocultural mundial⁶⁴ que se enfrenta a la homogeneizante globalidad que se dice “conectada” pero dividida en sus mecanismos de cooperación activa.

La cultura como valor estratégico es una herramienta para desperdigar aquella homogeneidad que oculta en las tecnologías algorítmicas y las extractivistas insostenibles, que evidencian cada vez más, las severas brechas de un mundo que está obligado a vivir con las disrupciones del tiempo y el espacio.

La estrategia cultural de la CVE, tiene así en su haber, una dimensión cultural a manera de geopolítica transgenerativa en los usos, plataformas y agendas que otorgan un sentido de red vital para desarrollos integrales. La acción social de con-Fusión de la CVE, como expresión estética de vida transcolonial, es la de una cultura del cultivo de vínculo. El cual se debe manifestarse, social y participativamente,

⁶³ Lo mixtico y la mixtificación como proceso social y cultural, es una categoría a razón de una ocurrencia de propuesta de lo Transcolonial. Esa mixtica fusiona lo mítico, lo místico y la mixtura cotidiana; más allá del sablazo cartesiano y racionalizante. De las primeras aproximaciones también puede verse: “Mariátegui y Arguedas: Buscar al Tercer Zorro”. Boletín de la Casa museo Jose Carlos Mariátegui. Lima. Octubre del 2011. Este último, publicado en “Razones Culturales de la Sociedad Peruana I. Emoción, Ocurrencia y Propuesta”. Imágenes, Ideas y Actores en el Siglo XXI. Lima. 2015.

⁶⁴ Ninahuanca, Jose Antonio. Algunos términos propuestos en: “Hacia un cultura transcolonial en América latina”. Lima. 2011. Publicado posteriormente en la Universidad de El Salvador. Actualizado para esta edición.

más allá del recurso instrumental actual, producto cosificante y el cinismo orgiástico que apaña la posibilidad de la efectividad de los procesos de percibir a la como un *Cultura como Valor Estratégico*.

La estrategia de valor cultural (o léase el acto insurgente de la cultura como valor estratégico) se da, desde las transgresiones y transformaciones hacia los dominios céntricos-absolutos y sus “ilustradores y operadores” privados, públicos, íntimos y “secretos”. El acto insurgente de la *cultura como valor estratégico*, se ubica en los marcos de desarrollo de las sensibilidades social-eco-comunitarias por medio de la institucionalidad de una nueva política integral de la gestión cultural, social y comunicativa contemporánea.

Una nueva política y gestión cultural integral debe exigirnos mirar más allá de gestiones de mirada cuantitativa y las “pompas mediáticas” que elevamos por y desde el ego a niveles “supercualitativos” en redención del éxito y la demanda cortoplacista. De lo que trata la estética transcolonial, como acción política cultural de vida, considerando y desplazándose al mundo de la gestión, es de gestar y gestionar integralmente formas del saber, del hacer, del andar-participar-acompañar⁶⁵. Y en esto renovar el del sentir empático en la sociedad y en la diversidad transformativa del talento y el potencial del “des-orden” cognitivo, comunicativo y actitudinal en la propia gestión cultural, social y comunicativa, tanto de los usos tecnológicos y las convivencias actuales en sus límites y posibilidades.

⁶⁵ Sobre el “andar-participar-acompañar”, véase también su mención en “Geopolítica cultural” y el titulado “La cultura como valor estratégico” en el presente volumen, en los mismos se resaltan la relación: “*andar-articular*” (*andar articulando*), el “*participar-estar*” (*participar estando*) y el “*acompañar-habitar*” (*acompañar habitando*).

Reproducir en la industria cultural no es lo mismo que innovar e innovar no es lo mismo que “transformar” por mera compulsión a la repetición, como nos lo puede enseñar la “atención flotante” psicoanalítica. Una estética transcolonial ensambla los momentos míticos, místicos y mixtos cotidianos como momentos transicionales pero compartidos, y no solo se estructura tanto en la secuencialidad cronométrica tradicional y desperdigada, de cuño occidental.

La estética transcolonial de vida y su relación con la cultura como valor estratégico, en una política cultural integral de la gestión cultural, social y comunicativa sería, el lograr una visión más empática y participativa que deshable los egos para la generación de cierto capital emocional vinculante desde la idea de un comunitarismo egonómico simbólico, el cual procese la individualidad vital y la cooperatividad activa.

De esta manera, ubicándonos en un modelo de gestión cultural integral, el sentido transcolonial sería presente, sentido y acción en la prospectiva y visión de creadores, productores, proveedores, gestores y gestores⁶⁶ de redes, nodos, puntos, núcleos, plataformas,

⁶⁶ Debe entenderse que el gestar es la promoción de un primer vínculo “informal o formal” no “sistematizado” necesariamente. La gestión o el gestionar por el contrario, sin dejar la labor creativa, promotora, difusora, y a su vez sistémicamente abierta con una teoría de actor-red, debe de impulsar conocimientos de los procesos globales económicos, sociales, políticos y culturales. Es decir, no se debe de extinguir en aquellos “lazos objetales” que se recubren de participación “pasiva” de registro, “exposición de motivos” o justificación. Sino de procesar su “formación” -no solo de información desperdigada- a través del análisis de las sociedades, las culturas, las coyunturas y las perspectivas. El Gestionar debe entenderse como una especie de “intelectual-operativo”, de los saberes, la acción y la empatía. Pero para esto se puede aperturar todo un nuevo debate, de los varios predecesores, con relación al papel del

articulaciones y alianzas estratégicas, buscando posicionar un constructo social, simbólico y real de las diversas áreas culturales liberadas interconectadas que devengan en un imaginario compartido ciudadano como derrotero y compromiso de transparencia para el bien común. Este bien común exige además una “señal” comunicativa multi-nodal de riesgo al ver sucumbir las potenciales acciones y dinámicas socioculturales de la región. Una “señal estratégica cultural como sistema interactivo integral” junto con los fundamentos que propone la *Cultura como Valor Estratégico* (CVE), tendría no solo que demandar conectividad, alerta, denuncia y acceso, lo cual ya tendría que ser un uso y recurso genérico a esta altura, sino una irradiación resonante y constante que ampare digitalización, innovación e invención retativa, desde un arquitectura del diseño, implementación y evaluación en el desarrollo de políticas públicas integrales y estratégicas de equidad, simetría e igualdad. De esta manera, estas mismas pueden dar “luz” para seguir irradiando, con la percepción de la resonancia y el ritmo social, las agencias emprendidas como pilares de una soberanía que promueva una gestión cultural empática y un empoderamiento participativo contrario a la administración de egos, partiendo de una estética transcolonial que vaya siempre en favor de los intereses colectivos, la democracia cotidiana y la vida que nos habita y acompaña, siempre.

intelectual, el gestor y/o autor en la sociedad. Siempre es un pendiente. Sin embargo la propuesta se apertura desde los llamados orgánicos y los dreyfusards, hasta las “figuras” de plataformas digitales. Y tomando en referencia el presente texto: a un autor empático operativo o un gerenciar operativamente más propio de una sociedad empática participativa. En ambos casos teniendo que es esta la propuesta de la cultura como valor estratégico, la cual es un valor de fusión integral participativo y dinámico para una ciudadanía y desarrollo integral.

EDUCACIÓN SOCIAL E INTERCULTURAL PARA EL SIGLO XXI

Nueva perspectiva desde la Cultura como Valor Estratégico para un Desarrollo Humano Integral⁶⁷

“Es lógico que la parte pedagógica sea una influencia medio política e ideológica: entonces, es imposible que discutas la parte pedagógica en esa naturaleza política sin problema.”.
“Etnociencia y Sentido común”.

“Pedagogía de la tolerancia”. Paulo Freire

“El llamado de la democracia a la educación se halla, a mi juicio, en el hecho de que la democracia para vivir, debe cambiar y moverse”.

J. Dewey

“En la vida cotidiana la creación es la condición indispensable para la existencia y todo lo que excede el marco de la rutina y encierra aunque sea una pizca de lo nuevo guarda relación, por su origen, con el proceso de creación del hombre”.

Lev S. Vigotsky

Resumen: El presente escrito es una propuesta de forma política que busca recorrer un camino constante de conexión entre las actividades que pueblan los imaginarios conceptuales y las prácticas cotidianas, que

⁶⁷ Actualizado y sustancialmente aumentado en contenido para la presente edición. Fue publicado en su versión anterior por la Universidad de El Salvador. Revista Institucional “Conjeturas Sociológicas N° 17”. 2018. Facultad Multidisciplinaria Oriental.

se manifiestan en su real dimensión, cuando se da un fusión integral que vas más allá de los modos operacionales y reduccionistas de la educación y la interculturalidad. Se empieza a recorrer a estas a través de la mención del itinerario de dos referentes de nuestra América Latina que rebasaron formaciones tradicionales para su desarrollo humano integral: J.C. Mariátegui y J.M. Arguedas. Esto nos lleva a proponer una matriz propia de interpretación y análisis social que sintoniza con otra forma de propuesta propia, la del enfoque de la Cultura como Valor Estratégico (CVE). Todo lo anterior por ello, se entenderá como contundente apuesta para la constante contribución a oficialismos que invisibilizan un desarrollo humano integral en la que se contextualiza el uso de las tecnologías de la información y comunicación (TIC) desembocando en una necesaria apuesta por un desarrollo educativo integral provisto de una socialidad empática y una individualidad vital en el siglo XXI, lo cual se relaciona directamente con transformaciones sociales y culturales.

Palabras Clave: Sociedad, Educación, Interculturalidad cotidiana, Desarrollo Humano Integral, Cultura como Valor estratégico, TICs, Individualidad Vital.

Breve panorámica

La sociedad es una dimensión compleja y heterogénea de lugares, ritmos y momentos que involucran encuentros, disociaciones, vínculos, transgresiones y creatividades de constante institucionalización. Desde tiempos precolombinos, nuestras sociedades, han existido en la llamada América Latina como expresión de sincretismos, fusiones y reensamblajes sociales. De por sí, y básicamente, las sociedades con sus

basamentos culturales aglutinaban por naturaleza, imaginaria y simbolismo, un conjunto de paisajes, valles, caminos, calles, parques, así como prácticas sociales y rituales culturales de comunidades y organizaciones sociales instituyentes que formaban parte de las diversas mentes colectivas.

Siendo así, el desarrollo humano integral a través de la educación social e intercultural en su orientación -tal como lo entenderemos en el resto del presente escrito- es lo que conjuga y fusiona una expresión cognitiva, una mentalidad procesual y una práctica concreta ligada directamente a una aleatoriedad de potencialidades relativas, pero que, en su especificidad, todas, se orientan a una política del bien común compartido que devenga en transformaciones sociales cotidianas. El desarrollo humano integral en la sociedad, la educación y la interculturalidad (esta última como manifestación de vínculos culturales), deben ser circunscritas desde el fluir de la vida cotidiana latinoamericana y sus circunstancias y capacidades socioeconómicas, las mismas que han sufrido constantes metabolismos de transformación social cursando muchas un sentido propio de desarrollo humano integral, el cual excede la óptica de las necesidades materiales que comúnmente pretenden subordinar expresiones de las capacidades de las personas y comunidades; tal puede ser el legado básico de Amartya Sen o las potencialidades de la autorealización de A. Maslow como líneas básicas por ejemplo. Por aquello, la educación y la pedagogía, se realizan como procesos naturales e interculturales abiertos y activos, los mismos que no se pueden concebirse como desprendidos de las diversas formas de lo social. La expandida parcelación de sus definiciones solo sigue creando sentidos de dominio y pertenencia iatrogénica. La vieja clasificación de la educación en formal, no formal e informal forma parte de esto y solo opera como un dispositivo funcional y de

funcionarios del pensamiento en sus reducidos análisis de la vida social contemporánea. Una educación social e intercultural para el siglo XXI tiene que estar, tener y hacer expresiva estas líneas en una acción social, un ritual cotidiano y una práctica educativa de interacción compartida en tanto surcamos caminos comunitarios y capitales culturales individuales y colectivos. La cultura como valor estratégico (CVE) promueve una cultura empática del empoderamiento, el vínculo, la alteridad, el encuentro, la participación, etc: los cuales contribuyen a un desarrollo humano integral. La cultura como valor estratégico (Ninahuanca, 2015), sugiere repensar el actuar en las industrias culturales creativas, las formas comunitarias y la ciudadanía, teniendo a una sociedad empática como base de un empoderamiento participativo con un sentido de cooperatividad activa que resulte como propuesta de ensamblaje sociocultural de un potencial valor de fusión integral como valor público compartido.

La interacción en cotidianidad es pública y privada en sus diversos tiempos y espacios -y por ende social- en un sentido que va desde la aproximación y la lejanía de las personas, ciudades y regiones. Lo público, la calle, el parque, las comunidades, la organización de personas como proceso gregario, las ciudades contemporáneas mismas (etc), ósea, lo social, forman parte de un solo engranaje socioeducativo para un desarrollo humano integral en tanto existen y están ahí más allá de juicios moralistas y muros contenciosos que una modernidad de mal formato ha delegado con sus propios efectos; cuando no subordinados los tres primeros (lo público, la calle, el parque, entre otros) al último (lo social), es para dar, por costumbre, paso a una expresión específica. Así, los diversos asentamientos, lugares y migraciones por ejemplo han asistido a una galopante movilidad urbana que entremezcla comportamientos y actos que expresan un sentido intercultural de las

vivencias públicas y también de los “pecados” privados. Por ello mismo las cosmovisiones culturales y prácticas sociales en los diferentes lugares habitados -sean por razones transitorias o estacionarias y por necesidades o motivaciones- nos arrojan a lo social que se ha instituido en el tiempo como un ente de mediación que en su expresión urbana por ejemplo, ha sido la calle o el parque público abierto, devenidos actualmente en focos de peligro ante la creciente inseguridad en la región y la galopante violencia incitadora por cierto mercantilismo, la voracidad competitiva como capacidad inoculada y el goce estimulador sintomático de un capitalismo predatorio⁶⁸. Esto continúa rebasando las viejas estructuras institucionales y sus parcelas analíticas. Empero -más allá de cualquier juicio estructural- la educación y la interculturalidad son más interaccionistas en los imaginarios sociales compartidos; en tanto se instituyen formas sociales de flujos constantes de aprendizajes colectivos con diversos criterios de valor, riesgo y posibilidad que nos lleva a expandir la educación más allá del claustro cerrado, yendo hacia los espacios públicos, las comunidades, las calles, los parques, los hogares y las relaciones, los vínculos y los encuentros interpersonales. Conviene interpretar la vivencia y aporte que dos autores pilares hicieron de las sociedades y sus itinerarios de vida -que por supuesto- los mismos no se han limitado a fronteras o claustros físicos o mentales, lo cual denota “otra” clase de humanismo integral, he ahí su importancia

⁶⁸ Esto nos ha llevado a la imperiosa necesidad de políticas de “recuperación” de espacios públicos, que van desde lo local, lo nacional a lo regional. Pero la llamada “recuperación” se tiene que contrastar interactivamente ante criterios de ventajas, fortalezas, beneficios y riesgos, debilidades, peligros, en la habitabilidad, apropiación, empoderamiento, autogestión; como categorías transversales de sostenibilidad y cooperatividad activa.

de tenerlos en cuenta como antecesores en el presente siglo y la vida contemporánea.

J.C. Mariátegui y J. M. Arguedas: Itinerarios de vida como antecedentes potenciales de una educación para un Desarrollo Humano Integral.

J.C. Mariátegui y J. M. Arguedas, fueron observadores y promotores de unos lineamientos políticos educativos de los espacios públicos en tanto promovían imaginarios socioculturales compartidos respetando sus infinitas potencialidades, ya que no hay mejor forma de proponer algo de lo que se ha estado cerca, tal posición los coloca como ejemplos o patrimonios de una memoria colectiva que sepa identificar al desarrollo humano integral como una nueva forma no delimitada a “oficialismos reduccionistas”. Mariátegui por ejemplo cuando adolescente, fue facilitador de prensa y transeúnte de calles, fue así captador de imágenes, crónicas y ensayos los cuales fue volcando con heroica vocación en toda su vida. Visitador de lugares de tertulias para discernir sobre las realidades del mundo, así como impulsor y educador en las universidades populares, las cuales eran espacios de enseñanza pública para el conocimiento de lo local y lo global, en las que vertió su filiación y su fe. Arguedas por su parte, revalorador de la interculturalidad, percibe las vivencias desde el seno íntimo de su vida misma en el hogar, la escuela, las festividades tradicionales a espacio abierto para luego pasar a las barriadas. Imágenes, paisajes y actores que acompañaran sus relatos. La comunidad, las ferias en las calles y parques, las “colonias” de los provincianos y sus costumbres, vitalizan su comprensión del des-encuentro de tradiciones interculturales en la urbes, viendo aquellos encuentros públicos como escenarios

privilegiados de un mestizaje híbrido galopante o hervidero sociocultural.

Las diversas sociedades, las calles y parques públicos como campus sociales, ya sean entendidos como espacios públicos estructurados o entes dinámicos instituyentes, han sido sin duda un lugar de aprendizajes no acostumbrados para el ethos convencional y sujeto a su vez a riesgos valorados con cuñas normativas que abogan algunas veces por el bienestar colectivo. Su lugar no es tampoco, exclusivamente, el de un ente viviente o paraíso ontológico, pero si es un móvil de procesos constantes del devenir que cobija tanto mitos, sensibilidades, injusticias, certezas, así como circunstancias prometeicas y catastróficas para las personas. Ha sido el área, prevista también, que ha correspondido como hábitat para muchas personas, ya sea como consecuencia o respuestas propias y reales hacia los debilitamientos de las instituciones familiares, las agendas económicas y los status políticos. Así la informalidad -o la otra modernidad como también se la debe reconocer- por ejemplo, es parte de nuestra historia, con juicios que van desde indicarla como causa lineal exclusiva del desorden y la disfuncionalidad de todo aspecto social y personal, hasta vista como espacio de encuentro con las experiencias, sobrevivencias y posibilidades comunitarias e individuales. Empero, se ha descuidado “in-voluntariamente” en las interpretaciones la importancia de otras variables que nos arrojen por si mismas la importancia de “otras” potencialidades válidas para fortalecer un desarrollo humano integral (DHI). Algunos aportes presentes en este análisis (los cuales forman parte de lo que he escrito como emociones, *ocurrencias microcreativas* y propuestas), expresan el entendimiento de la educación, la interculturalidad, el espacio público, el arte y la urbe en las visiones Mariateguianas y Arguedianas, con sus pro y contras, nos facilitará

aproximarnos a esas “otras” potencialidades y posibilidades para un DHI.

En su ensayo la “Educación de los hijos” (Montaigne, 1959), proclamaba la libertad de escoger lo aprehendido, la apertura de oír y la práctica del discernir. Socrático o no, interpela al maestro a todo aquello que llegó hasta tiempos de P. Freire como lo conocido por “bancarismo mental” o la inducida pasividad del alumnado en el aula convencional. Así mismo Pestalozzi –todavía cobijando su moral en la lectura bíblica-recomienda no agobiar con palabras al educar más que modelar primero la inteligencia con las realidades (claro que ahora sería las inteligencias múltiples o los 100 lenguajes del niño en la pedagogía contemporánea). En esto también Bourdieu nos ha aproximado en la relación entre educación y reproducción cultural como en la transmisión que B. Bernstein (1990, 111) enmarcó dentro de su denominación de “dispositivo pedagógico”: “El dispositivo pedagógico, en su creación selectiva, posicionamiento y oposición de sujetos pedagógicos, es una regla simbólica de la conciencia”. Es la condición de la producción, reproducción y transformación de la cultura”. Sin embargo, J.C. Mariátegui, anterior a los últimos, ya perfilaba su crítica analizando o ensayando críticas internas y específicas -que van desde la economía hasta la literatura- de la reproducción social o disparando dispositivos como reglas para prácticas pedagógicas de transformación (lo que en Arguedas se apreciará mejor en la práctica de la “apropiación”). Basado en los principios de Dewey, Kerschensteiner, Lunatcharsky, Ingenieros, Unamuno, etc, indica que “nuestro proceso educativo, recibe su propio impulso de nuestra historia” (Mariátegui, 1985a). Sus ideas se aperturan a Froebel y su ideal de trabajo manual educativo tanto como a Freinet y al corporativismo educativo. Y más allá de inclinarse a la formación orgánica de Gramsci, vierte su propuesta hacia una educación

práctica para un nuevo estado social. Logra, quizás desprenderse solo de la formación orgánica, extendiéndose y dando voz a los maestros peruanos de Jauja, Arequipa, Puno, etc. Su apertura hacia lo público y lo social (como una suerte intuitiva de constructivismo histórico cultural Vigotskyano), va hacia a las calles y los parques como espacios de reivindicación y puntos de concentración. Y por ello termina siendo más múltiple. Los actores sociales múltiples de la Educación de Mariátegui tienen sus propios capitales culturales que desbordarían un desarrollo humano reducido a estrictos enfoques de derechos por ejemplo, así el obrero, el campesino, el literato, el artista, etc, tienen voz propia aunque no dejan de ser exhortados por él para la toma de conciencia nacional y la asunción de un rol protagónico para el espíritu revolucionario en la anhelada transformación social.

En una crítica a la decadencia occidental y recordando una obra de Pirandello, indica que el drama humano tiene un coro multitudinario. Mariátegui (1985) nos menciona que la calle es un personaje anónimo y tentacular que muchos ignoran y desdeñan, pero la misma está presente con sus rumores y sus gritos, comenta él mismo: “La Calle, cauce proceloso de la vida, del dolor, del placer, del bien y del mal”. Mariátegui observa el cambio de la urbe viéndola como espacio público de revolución pero el hombre, señala, será por mucho tiempo “un poco urbano y un poco campesino”. La interculturalidad de Mariátegui es tanto un problema de desarrollo y un problema económico-político, pero también al igual que lo polémico que puede ser sobre el indigenismo; resalta sobre todo su cuestión de “espíritu”. Sus temas de la Educación propugnan un elan educativo nuevo que se despliegue a la sociedad. Vitalista, y en su lucha agónica se alejaría más de Descartes y J. Herbart. Aproximándose al cooperativismo de Freinet. No apuesta, claro está, por la desescolarización o la contra escolarización posterior de I.

Illich, J. Holt, E. Reimer o Henry Giroux. Pero sus observaciones son de agenda al coincidir su crítica hacia los modos y medios de producción o consumo así como la promoción de la educación pública desde la escuela normal hasta la universidad.

El amauta nos recuerda (Mariátegui, 1985) que “la suerte de una Educación demoliberal está echada, sus sospechas hacia una Educación laica que ostente conservadurismos que se relacionan más con la pedantería o a los egoísmos, que no la hacen nada revolucionaria”; esta opinión se entremezcla con su pensamiento antilatifundista, contragamonal, vigilante ante el caudillismo criollo. Todo aquello que una Educación intercultural (sumado a nuevas problemáticas) en espacios públicos atendería. Sus observaciones de las reformas pedagógicas, su apuesta a lo seminarios en vez de las clases magistrales, el apoyo a la reforma universitaria de su tiempo (muy aparte de su respeto y crítica a Alfredo Palacios como a su “El Nuevo Derecho”), y sus opiniones a la ley de la vagancia -de la que se puede presuponer su opinión hacia el riesgo social- no lo alejan en indicar su reconocimiento a J.A. Encinas y su legado de gestión pedagógica sociocultural y de política reivindicatoria en el Centro Escolar N° 881 de la Región Puno en Perú, de esta manera también sentenciaba el maestro de maestros peruano: “sepultada la Escuela chauvinista por los mismos que la patrocinaban, incolora y amorfa la denominada Escuela nacionalista, no quedaba otro frente que la Escuela social, aquella que debía iniciar la campaña de reivindicación de los derechos del indio” (Encinas, 1986, 83).

La obra del Amauta J.A. Encinas contra las escuelas llamadas formales rebasan un desarrollo humano como “humanismo” rutinario de cuño occidental clerical de su tiempo -y su estilo pedagógico aún

presente en su carácter colectivo- queda sepultada con una frase de proclama vigente: “una escuela de esta índole no es otra cosa que una sala inquisitorial”. Ameritaría un artículo propio su obra por su vigencia, pero estas citas son verdaderas sentencias que él propio Mariátegui reconoció y siguió atentamente a lado de la polémica indigenista de su tiempo⁶⁹.

⁶⁹ Las experiencias en la educación social e intercultural, que nos acompañan implícitamente para la reflexión de este escrito, además de ponerlos en balance van desde los “indigenismos”, las instrucciones alfabetizadoras de propósitos de “sincretismo” evangelizador, “modernizador homogéneo”, “higienista protestante” o el caso ILV-Instituto de Lingüístico de Verano (emprendido en la selva peruana desde 1934 (apoyado desde el mismo estado por el indigenista L. Valcárcel), la reforma educativa del Gobierno de las Fuerzas Armadas (GFA 1968-1975), hasta los proyectos o diversificación de currículos alternativos contemporáneos que ampara la normativa y realidad cotidiana “originaria” como en el caso de PRATEC y FORMABIAP a través de los pueblos Kukama-Kukamiria. FORMABIAP tiene textos pedagógicos fundamentales, que consideramos, para empezar a especificar a englobar reflexiones para un debate a nivel de curricula “formal”, libre determinación y territorialidad social en el contexto peruano. Uno de ellos, aparte de sus módulos de capacitación por área, es: *“Los que nos pertenece. Patrimonios culturales de los pueblos indígenas”*. Iquitos, Perú: FORMABIAP. En este se expone las cosmovisiones de manera didáctica, para el trabajo en el aula, de los pueblos: Awajún, Achuar, Wampis, Shawi, Kukama - Kukamiria, Kichwa, Shipibo, Ashaninka, Huitoto - Murui - Muinani, Bóoraá y Tikuna a modo de “enciclopedias locales” participativas. Un material socio-histórico fundamental, es: *“Dilemas educativos ante a la diversidad, Siglos XX-XXI”*. Lima, Perú, 2014. Tomo XIV de la Colección Pensamiento Educativo Peruano-CPEP, de la “Derrama Magisterial del Perú”, que aborda el tema de las políticas, ideas y textos entorno a la pluralidad, protección e inclusión intercultural educativa y lingüística, a través de un estudio introductorio y 32 anexos de documentos normativos, planes, curricula y cartillas que recogen experiencias andino-amazónicas como las de las regiones, provincias y pueblos de Puno, Ayacucho, Amazonas y el pueblo Arakmbut, entre otros. Todo esto da la posibilidad de explorar una visión de

Mariátegui (1985b), en nuestra interpretación, propulsa un educador social, aquel mismo que hace llegar su elogio a los artistas no convencionales como Diego de Rivera -como con J. Sabogal y J. Codesido- y la épica muralista mexicana, promovida por un eclecticismo de J. Vasconcelos. La labor muralista, por ejemplo, forzó a observar todos aquellos “no lugares”, los paisajes de luchas, proyectos de vida y resiliencias individuales como colectivas por medio de intervenciones gráficas en las calles, espacios arquitectónicos o grandes parques de exposición abierta. En aquellos espacios como la calle, donde todo aquello no es codificado social e interculturalmente, entra un

oportunidad como forma de diversidad creativa intercultural, desde lo multilingüe y pluricultural pero sin llegar muchos a lo plurinacional. Por otro lado, actualmente, se ha sumado mucho a la educación social e intercultural el aporte audiovisual, a través de los cines o actividades de proyección comunitaria y plataformas digitales, las mismas que buscan llegar a diferentes regiones del país haciendo su propio y valioso aporte en la ardua tarea educativa que conserva injustamente sus trágicas brechas, castas y elecciones de tipo individualista metodológico. La Educación Social -que entienden operativamente como no formal en el Perú- en cambio se ha desarrollado a nivel de fundaciones, asociaciones religiosas y civiles nacionales desde los años 60 y 70 del siglo pasado -o antes como formas de protectorados en casas “refugio” o grupos surgidos desde los mismos Niños, Niñas, Adolescentes (NNA), en habitabilidad en calle- sumándose luego las ONGDs y la cooperación internacional, así como programas sectoriales gubernamentales ahora establecidos como presentes en las políticas sociales de los Ministerios, sobre todo en el: MIMP (Mujer y Poblaciones Vulnerables/INABIF) y el MIDIS (Desarrollo e Inclusión social), en lo que va del siglo XXI para asistir a poblaciones en situación de riesgo, desprotección y vulnerabilidad con los límites y posibilidades que presenta sus pedagogías o los enfoque de derechos (que han ido de la condición de “objeto” a “sujeto” de derechos hasta los aportes de A. Cusianovich). El encuentro entre ambas, Educación Social e Intercultural con sentido interaccionista y no tanto sistémico, es uno de los propósitos de contribución de este escrito.

balance entre riesgo, interculturalidad y calidad de vida. Un educador social -no usual como intentaba percibir Mariátegui- deberá de atender esta integralidad como desarrollo humano. Y es el que trató de ejemplificar en su mejor exposición cuando relaciona arte, sentido, mito y transformación social para la Educación. Con un aporte contemporáneo como el propuesto desde la “*Cultura como valor estratégico*” (CVE) para la Educación podemos abordar esos y otros ámbitos educativos⁷⁰. Y en esa línea, esa educación será en Arguedas el comienzo de una fortaleza intercultural mayor devenida del complejo peruano.

J.M. Arguedas (1975, 5) expone desde un inicio que aquello que denomina el complejo cultural peruano es el acontecimiento y futuro de una nueva configuración cultural. Las “colonias” y “asociaciones” que se vislumbran por ejemplo en los parques públicos de su época, acogen a los “hijos” de las provincias, sin excepciones, formando una confluencia de elementos semejantes que se encauzan por la prioridad de seguir “una aparente ilimitada perspectiva de mejor suerte que ofrece la ciudad”. Las barriadas (Arguedas, 2004, 459) y la calle para él, por ciertas imágenes de “fetidez”, no expresan que la fuente de esta última sea la gente que vive en ella. Esto lo podrán creer quizás los extranjeros visitantes de procedencia o extranjeros nacionales no vinculados de veras al país, nos recuerda.

⁷⁰ Para el referente de la CVE a lo largo de este escrito, me remito a mi ensayo: “La cultura como valor estratégico”. Redactado para FLACSO en el 2013 y publicado la Universidad Ricardo Palma: Revista institucional Yuyaykusun. Lima. Perú. 2015. Actualizado en la presente edición.

Arguedas observa las unidades de análisis haciendo involuntariamente un encuadre entre el tema, la persona y la comunidad, estas son ahora junto a la familia, fuentes de abordajes para cualquier problemática que podrían aglutinar la perspectiva psicoanalítica, humanista, cognitiva-conductual, ecosistémica y hasta transpersonal. Por ello mismo se le debe considerar como antecesor de un desarrollo humano integral. Ya que des-centrarse en la persona, el tema, la familia y la comunidad, es tarea continua en los encuadres, abordajes e intervención cooperativas en problemáticas sociales de índole psicosociocultural en el siglo XXI.

Arguedas, tomando el complejo peruano y la interculturalidad como procesos indefinidos de educación activa y abierta, cumple su misión revalorando desde sus tribunas de académico, funcionario público y promotor sociocultural, las expresiones no convencionales. Esto es muestra de su visión integral de desarrollo humano. Y aquello se advierte al revalorar al resistido -en su tiempo- maestro artista López Antay cuando expone su vida y obra (Arguedas, 1975). Las expresiones culturales como práctica educativa social se perciben en Arguedas (2004, 487) en su artículo titulado: “¿En otra misión?”, donde aboga que aquellas “deben valorarse y ponerse en escena en las barridas y locales populares, a lo que suma los cuarteles y las cárceles”. El espacio público, la calle, el parque y cualquier claustro entonces, deberían amparar la comprensión y empatía de Arguedas. Como paradigma de vínculo, encuentro y alteridad, nos da el legado de interpretar en principio que la educación no está “sitiada” tanto igual como nuestra interculturalidad cotidiana potencial. Expone a un Educador social como lo sería actualmente un verdadero promotor o facilitador de un desarrollo humano integral (DHI), el cual se enlaza con las tradiciones, los nuevos comunitarismos y lo popular, entendiendo por ello todo lo

compartido en los imaginarios. Invitación de equivalencia para el análisis, tomando otra latitud, con lo de A.S. Neill y su interpretación de la libertad y licencia en el desarrollo humano de los niños, siendo aquella (la licencia) una censura temporal para acciones personalizadas (1994, 25). O también O. Decroly y su síntesis globalizadora con aire gestáltico y propuestas de juego educativo. Con todo, el “demonio feliz Arguediano” apuesta por una pedagogía válida en el siglo XXI para un desarrollo humano integral (DHI). Ya que se muestra contrario a criterios de valor reduccionistas y represivos sin descuidar los estímulos de los detalles dentro de una obra que abriga la complejidad sociocultural.

Mención de aportes desde la CVE para una Educación Social e Intercultural en el Siglo XXI

Sin duda que la Educación Social e Intercultural desde el enfoque de la Cultura como Valor Estratégico (CVE), en la vida contemporánea, considera su presencia inherente en lo público, en las calles, en los grandes parques y en cualquier acción social tiene que abordar no solo la pedagogía o la psicología de los ciclos vitales. Así por ejemplo: ya no se acepta el concepto que el desarrollo infantil tiene cambios universales predecibles en edades y etapas particulares... [esto] ha sido criticado por sociólogos de la infancia. El enfoque sociocultural del desarrollo... pues considera al desarrollo en un contexto social y cultural...quitándole la posición secundaria que habían tenido (Smith A. Taylor, N. y M. Gollop, 2010, 31-32). Para un enfoque social e intercultural para la Sociedad XXI, junto a los marcos sociales, culturales e históricos, se requiere también reencontrarnos con aventuras teóricas, como la que A. Maslow entendía como autorrealización, experiencias cumbres y un sentido Holotrópico y transpersonal que echa de la música, la

respiración y el trabajo corporal como sus mejores herramientas terapéuticas, siendo, claro está, no los primeros en referirse a esto⁷¹. A su vez se necesita “reensamblarnos” pragmáticamente, en lo referido a la fuerza, vitalidad, humanismos y sentidos de libertad con B. Spinoza,

⁷¹ El libro de Stanislav Grof: “La conciencia holotrópica”, es un buen comienzo para iniciarse en la psicología transpersonal y humanista múltiple que ha intentado, por lo menos, analizar la psique de manera transcultural. Esta literatura, muy basta, se basa desde las cuestiones alquimistas, los aportes de la filosofía y terapia oriental ancestral (de Lao Tse, Confucio hasta Aurobindo, Vivekananda y Krishnamurti), llegando hasta las contribuciones del siglo XX que echan del aporte de G. Gurdjieff, Ouspensky, C. Jung, M. Eliade, A. Maslow, Ken Wilber o, en su momento, del mismo Allan Kardec, Helena Blavatsky o Lobsang Rampa, tanto como de la célebre compilación de A. Huxley en “La Filosofía de lo perenne”. Sin duda es un campo poco deliberado en lo actual, creemos que en algunos casos, por sus propias formulas y hasta direcciones “sectaristas” que superan inclusive a las del psicoanálisis, al cual muchas veces rebasa discursiva y analíticamente; sin embargo se puede encontrar en ellas un importante material referido a las fragmentaciones innecesarias que se han hecho para la educación en las sociedades; válido para diversas épocas históricas en cualquier cultura. Importante a considerar también es a V. J. Wikmur y su monumental “El hombre ante sí mismo. Vías concretas para el autoanálisis de la personalidad. Endograma y autoexamen de la personalidad”. A su vez, una memorable correspondencia que da cuenta de encuentros de saberes está en el clásico diálogo entre A. Toynbee y D. Ikeda, publicado como “Escoge la vida”. Buenos aires, Argentina: Emecé Editores. 1983. Los diálogos que siguen esta línea en el siglo XXI, que merecen ser revisados, son los promovidos por D. Goleman en los que ha involucrado a F. Varela y el mismo Dalai Lama, entre otros. O también podemos consultar lo que va de Freud a Jacobo Gringber, Oliver Sacks, P. Fonagy y E. Kandel. Esto teniendo por delante a nuestra cosmovisión y pensamiento indígena latinoamericano vertido en los códigos, himnos, artes plásticas, manifestaciones arqueológicas y crónicas. Como los legados que van de Guaman Poma de Ayala hasta José María Arguedas, los mismos que siguen demandando más espacios de reflexión, análisis y comprensión. Queda pendiente un trabajo vinculante a todo lo referido en este pie de página.

G. Leibniz y D. Hume, R. Tagore y J. Krishnamurti; con el uso efectivo de las tecnologías de la información y comunicación. Consideremos también el ingenio M. Serres, P. Sloterdijk, y M. Onfray. Consultemos las disonancias e innovaciones de interfaces con lo cognitivo y la etnometodología junto a una “sociología clínica” de G. Tarde, J. Brunner, H. Garfinkel y A. Cicourel en paralelo a la antropología materialista, simbólica, cognitiva y la de la complejidad con una verdadera vocación interdisciplinaria. Y hasta, por qué no, tomar en cuenta a R. Ardilla en su apuesta experimental y R. Díaz Guerrero abogando por una teoría histórica-bio-psico-social-cultural del comportamiento en Latinoamérica y su etnopsicología con la posibilidades de encuentro con un psicoanálisis cultural, claro está, rebasando las ópticas conductuales simplistas de aquellas o ciertos “espesores elucubrados” del último.

Por otro lado, Frantz Fanon (1975, 117) declaraba que “El colonizado llega en una mutación vertiginosa a una cualidad nueva, elaborada en y por el combate”, un sentido de lucha como reivindicación y no suplica. En ese camino, importante es el esfuerzo académico constante de Raúl Fornet-Betancurt y su “Transformación Intercultural de la Filosofía” tanto como digno es el espíritu de acción filial de Luis Villoro y su propuesta de “Estado Plural, Pluralidad de culturas” hasta “La Alternativa” que muestra las perspectivas de cambio que surgen en la reflexión de la revolución, democracia, pluralidad y un nuevo proyecto de democracia radical para un Estado plural: “El reconocimiento de la pluralidad de formas de vida puede conducir a una nueva forma de democracia que toma en consideración la pluralidad. Así, el reconocimiento de la pluralidad cultural puede conducirnos a un nuevo tipo de democracia, diferente de la democracia representativa” (Villoro, 2015, 45). Considerando también los aportes

de los estudios culturales anglosajones, las apuestas postcoloniales, de interculturalidades críticas, las decoloniales y de liberación desde oriente, África y Latinoamérica. En este último ámbito se ubica Catherine Walsh (2011) que ha ido advirtiendo que “hoy la etnoeducación también se encuentra dentro de los discursos, políticas y planes de organismos multilaterales, de la cooperación internacional y de los mismos Estados donde, y cada vez más, se pierde su sentido propio, reivindicativo, reparativo y convirtiéndose en una estrategia funcional del multi-pluri-inter-culturalismo actualmente en boga”. Su apuesta pasa por una acción como proyecto político étnico-racial que se desarrolla como eje de demanda y lucha en los pueblos indígenas, andino, amazónicos y afrodescendientes. Lo que en la Cultura como Valor Estratégico (CVE) compartimos en cierto modo pero remitimos crítica a los usos, abusos y desusos de una interculturalidad estructural-institucional, proponiendo una interculturalidad desde la cotidianidad. Es decir, una interculturalidad trascendente cotidiana, transgresora al globalismo estructural colonial (véase también en “Hacia una Sociedad Transcolonial en América Latina”). Por su parte, con un demanda para una micropolítica andina y una “etnicidad táctica” como una insurgencia cotidiana, desde la oralidad plasmada en el mismo desarrollo del Taller de Historia Oral Andina (TOHA), desde sus “deseos y creencias” hasta la aventuras de proyectos políticos, junto a su análisis de organizaciones y comunidades, Silvia Rivera Cusicanqui (2018, 137) recuerda lo que conocemos como organizaciones sociales de base: “Estas organizaciones y comunidades de base incorporaban en su práctica nociones de territorio y pertenencia, de conflicto y convivencia, que expresaban una autopoiesis comunal, a través de rituales de diálogo con las múltiples especies y entidades que habitan el paisaje. La micropolítica de estos núcleos comunitarios, entramados entre sí y con la sociedad dominante por múltiples conexiones, era una práctica

cotidiana, anclada en los cuerpos y actualizada cíclicamente en el ritual, u ocasionalmente en la movilización abierta”. Interpretando esto último podemos matizar lo intercultural y lo político con énfasis en los posibles recorridos de pérdida, de lo micro a lo macropolítico, donde podría perderse un proyecto integral. En ese sentido, la Cultura como Valor Estratégico (CVE) y el Sentido Transcolonial que hemos desarrollado en otros escritos, busca dimensionar la “táctica” de trascender en la transgresión de la dominación a través de la natural relación mítico-místico-mixtura cotidiana y la colonialidad-alteridad-cotidianidad como relacionalidad-alteridad-cotidianidad para una democracia y autonomía educativa desde la cotidianidad y no tanto desde los “ordenes estructurales”, sin abandonar una perspectiva sociológica comunitaria de los usos, abusos y desusos de lo intercultural-comunicativo-comunitario para un desarrollo humano integral.

Pero para lo anterior, como para la pertinencia de un enfoque social e intercultural, tengamos en cuenta a su vez a E. Morin, P. Descola⁷², B. Latour y H. Maturana, presentes para los debates de la “naturaleza”, lo “cultural” y lo “social”⁷³ y el “emocionar”. Así, B. Latour en un

⁷² Los complementos y divergencias entre Descola y Latour son estimulantes para todo aquel que quiera redireccionar sus análisis replegados de invenciones dicotómicas en dimensiones culturales y sociales respectivamente; y en relación directa a lo que entendemos por naturaleza. Todas estas en un recorrido de sus configuraciones a un nivel histórico-académico.

⁷³ Solo una lista específica contendría un verdadero universo de obras, contextos y autores, pero familiarizarse con lo más resaltante de sus aportes es un reto constante de cada institución, colectivo y persona. Una tarea que involucraría aquello que Gregory Bateson llamó una auténtica “ecología de la mente”; Boaventura de Sousa Santos llamaría “ecología de saberes” y Félix Guattari entendía, referenciado en Bateson, como “Ecosofía” disonante a la “Eco-lógicas”, así la Ecosofía como Ecología Social,

apartado titulado “La tercera fuente de incertidumbre: los objetos también tiene capacidad de agencia”, desliza su opinión dándoles la capacidad de análisis, transformación y de actores participantes en las combinaciones y las simetrías de lo social con una importancia no tomada en cuenta por los sociólogos de los objetos (y/o los sociólogos de las asociaciones) con sus reservas esclarecidas. De esta manera, las observaciones de Latour enmarcadas en sus categorías de actantes, intermediarios, mediadores, durabilidad, materia social, fuerza, etc, o la misma categoría de objeto a la que reemplaza por “cuestión de interés” dan lugar a que señale lo referente a la Teoría del actor-red, “la TAR no es, de ninguna manera, el establecimiento de una absurda ´simetría entre humanos y no humanos´. Ser simétrico, para nosotros, simplemente significa no imponer a priori una asimetría [...]. Hay divisiones que no se debería tratar de eludir, o superar dialécticamente. Más bien se las

Mental y Medioambiental conforman “Las Tres Ecologías” (1996) como umbral ético-político desde el “Ser” al Habitar; dentro de aquello es de resaltar para este escrito que: “Un punto programático primordial de la ecología social será hacer transitar esas sociedades capitalísticas de la era «mass-mediática» hacia una era posmediática, entendiendo por ello una reapropiación de los «medias» por una multitud de grupos sujetos, capaces de dirigirlos hacia una vía de resingularización”(p.65). Con todas estas tres propuestas sin embargo -considerando no solo la “cultura del texto” o “imperio de imprenta” así como el papel “mass-mediático”- existe un potencial de idoneidad para esas “ecologías” en favor de la educación social e intercultural en nuestras destacadas tradiciones orales, mitológicas y cosmovisiones en su mismo encuentro con las tecnologías de la información y comunicación (TIC), tan ricas como nuestro vivir urbano cotidiano aún con todas sus caóticas posibilidades inventivas. Por eso mismo, este escrito no es una interpretación específica de casuísticas, empero se tiene bien en cuenta -junto a proyecciones teóricas y experiencias vividas- mentadas experiencias que van desde Perú, Finlandia, Australia, Italia, Canadá, Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, Colombia, entre otras.

debe de ignorar y dejarlas libradas a su propio destino, como un castillo que alguna vez fue magnífico y hoy está en ruinas” (Latour, 2008, 113). Este renovado escenario de hacer “plano” lo social es un principio que se enarbola como posible partida para situar una actitud⁷⁴ de apertura por la búsqueda de una renovada sociopsicoantropología educativa en la que a su vez se sumen los estudios actuales de la sociopsicología de las emociones. Y estas como nos recuerda Maturana (2003), institucionalicen un nuevo emocionar en el cambio cultural. Más aún si un racionalismo opera como represión y/o sobreestimulación en todos los intersticios de la educación social e intercultural.

Por otro lado, L. Malaguzzi y F. Tonucci han socializado sus propuestas psicopedagógicas de los “cien lenguajes del niño” y “la ciudad de los niños”, el incesante “Frato” recorre el mundo insistiendo en esa corriente protagónica del niño en su ciudad sin acaso prestar tanta atención a los campus de reproducción social de manera integral. Por su parte los “biologismos” y hasta los residuos “fiscalistas” ya van perdiendo campo y Vygotsky ha dado lugar para quizás pasar por ensayar la conexión de sus llamadas zonas de desarrollo próximo y/o potencial, con las interacciones socioculturales de los habitus, dispositivos y posibles VEC (valores estratégicos culturales). Los habitus, los dispositivos y los VEC buscan traspasar las fronteras imaginarias de la formalidad institucional.

⁷⁴ Complementa Latour: “si nos mantenemos en nuestra decisión de partir de nuestras controversias sobre actores y agencias, entonces cualquier cosa que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor o, si no tiene figuración, un actante”. La terminología usada por el autor siempre va en dirección a remover el vocabulario de los análisis sociales tradicionales.

La educación está en todos y esta para todos. La pedagogía es teoría y práctica transdisciplinaria del estar y la geocultura de R. Kusch, más que del ser ontológico de cuño “ilustrativo y elitista” occidental o del “deber ser” normativo trastocando casi siempre derecho y hecho. Esto implica una pedagogía y educación social, que sin escisiones academicistas, de cuenta de las dinámicas sociales, económicas y culturales para que no terminen de afectar las profesiones y formaciones en su abordaje que, “exige mayor atención a los problemas prácticos” (Sáez Carreras, 2007). Insistir en desembocar en lo que podemos proponer desde la CVE, como una pedagogía social vivencial del andar-participar-acompañar (*andar articulando, participar estando y acompañar habitando*), una pedagogía de lo cotidiano, tan necesaria para el siglo xxi donde las humanidades y las denominadas ciencias sociales acuden para la resolución de problemas educativos contemporáneos. Siguiendo con la línea anterior, la interculturalidad cotidiana es la relación que supera los binomios estructurantes o en otro caso, los comunitarismos fenomenológicos no comprometidos, pero que la misma sociedad cotidiana supera con sus dinámicas, demandas, agencias y prácticas cotidianas. Michael Cole (1999) y su psicología cultural con sus disgresiones y concesiones con los evolucionismos mecánicos y las corrientes constructivistas de mediación, transversalizadas con una mirada transcultural, con la llamada revolución cognitiva y experiencias pedagógicas en diversas sociedades, marca una buena pauta de inicio, continuidad y mejora de la psicología con la interculturalidad como práctica social para una pedagogía cotidiana. M. Cole (1999, 103) -que me parece hemos dejado de lado- nos recuerda las características principales por la apuesta de una psicología cultural:

- Subraya la acción mediada en un contexto.

- Insiste en la importancia del “método genético” entendido ampliamente para incluir los niveles histórico, ontogenético y microgenético de análisis.
- Trata de fundamentar su análisis en acontecimientos de la vida diaria.
- Supone que la mente surge en la actividad mediada *conjunta* de las personas. La mente es, pues, un sentido importante, “co-construida” y distribuida.
- Supone que los individuos son agentes activos en su propio desarrollo, pero no actúan en entornos enteramente de su propia elección.
- Rechaza la ciencia explicativa causa-efecto y estímulo-respuesta en favor de una ciencia que haga hincapié en la naturaleza emergente de la mente en actividad y que reconozca un papel central para la interpretación en su marco explicativo.
- Recurre a la metodología de las humanidades, lo mismo que las ciencias sociales y biológicas.

Esto es lo básico para un desarrollo humano integral, y por lo anterior, el Educador Intercultural Social de la vida contemporánea deberá de aperturarse, mediar y potencializarse más a la psicología social, el “materialismo” cultural, la antropología simbólica y los estudios cognitivos (tomando en cuenta las paulatinas validaciones de la neurociencias y la cognición reformulada por los estudios que revierten el papel asignado a las emociones. La cuales deben ser ligadas al mundo social y cultural: una guía es A. Damásio, llegando desde A. Luria hasta E. Kandel). Proponiendo a su vez agendas e incidencias para una Educación Intercultural integral, que aunque retome libremente las ideas de vertientes de la ciudad educadora, la educación en calle, la irradiación de centros culturales en los parques públicos, la ciudad de

los niños, el aula sin muros, etc; tenga en cuenta el análisis dinámico de las temáticas que hacen escindir una política educativa de claustro de prácticas socioeducativas abiertas, activas y de valor estratégico cultural.

La cultura como valor estratégico: valores estratégicos culturales para un Desarrollo Humano Integral.

Los valores estratégicos culturales (VEC) se basan en la creación de habitus, dispositivos pedagógicos y prácticas liberadoras educativas. Los valores se construyen en instantes compartidos. El sentido estratégico tiene un nuevo motivo para hablar de la misma mención de estrategia que rebasa el cálculo propio que ha pretendido acuñar “la acción racional”. Tal lo ha indicado Bourdieu (1995, 89), al referir una propuesta teórica muy distinta a la anterior en lo referido a la palabra estrategia ya que esta puede “designar las líneas de acción objetivamente orientadas que los agentes sociales construyen sin cesar en la práctica y que se definen en el encuentro entre el habitus y una coyuntura particular del campo”. Aquella coyuntura es en la que los actores sociales están inmersos y conocen muy de cerca sin un intermediario lógico racionalista. Por esto mismo si relacionamos aquel racionalismo a un humanismo “racional”, distante estuviéramos de lo que debemos de entender como Desarrollo Humano Integral (DHI).

El DHI no comparte intento homocentrista de dominio tanto en el vocablo “académico” como en la vida cotidiana. Lo humano como la cultura, la naturaleza, en su integralidad, está inmerso en el desarrollo conexo en lo que todos formamos parte: la naturaleza humana y cósmica. Insistir en resumirnos en cosas, “objetos”, agentes y otros, es sobre todo quitarle la valía a la conexión y la fusión del fluir natural de

la vida. La Cultura como Valor estratégico impulsa un valor agregado como valor fusión integral.

En ese sentido los valores estratégicos culturales (VCE), serían acciones que se disponen a bifurcar encuadres, focalizaciones y muestras con ópticas reduccionistas. Los valores estratégicos culturales serían transcoloniales, en tanto traspasarían los sentidos coloniales de dominio; esto cuando se involucran y vinculan los imaginarios, la memoria, lo cognitivo con lo histórico, social y cultural. Para esto resumiremos la propuesta de la cultura como valor estratégico (CVE) que expresa la des-re-organización orientadora para impulsar, promover y fortalecer un verdadero desarrollo integral (DHI):

- La cultura como valor estratégico (CVE) es una forma integral y enfoque que conglera: políticas, economías, sociedades y culturas en su plena diversidad y de manera circundante a una política cultural y una gestión social.
- La base de la dimensión de la cultura como valor estratégico son: la sensibilidad y la fortaleza como pilares vivenciales en los que se eleva a su vez una dinámica de sentido del encuentro, la alteridad y la empatía para mejorar la convivencia y las posibilidades de resolución de conflictos o relaciones interpersonales para el bien común.
- Con el desarrollo del trabajo participativo en los encuentros, alteridades y empatías se constituye una sociedad empática del empoderamiento. Este es el escenario para un desarrollo humano integral desde el enfoque de la cultura como valor estratégico (CVE) como formadora de vínculos.

Ahora bien, para la transversalización del enfoque de la CVE en la educación social e intercultural, se debe considerar también

lineamientos temáticos tácticos de trabajo individual y colectivo a manera de valor social, condensados dentro de la interacción pública circundante entre una política cultural y una gestión social, los cuales son:

- Ciudadanía y Ciudad.
- Cooperatividad activa.
- Individualidad vital.
- Valor estratégico.
- Ocasión, Participación y Propuesta.
- Emoción, Ocurrencia y Creatividad.
- Interversidad y Con-fusión.
- Comunitario y Comunicativo.

La cultura como valor estratégico entonces, a través de la Educación Social y Comunitaria, y valores estratégicos culturales -considerando la intervesidad cultural en las áreas y redes educativas- como los cognitivismos y humanismos “comparativos” son ejes transversales para una prospectiva estratégica de un Desarrollo Humano Integral. En esta Educación Social e Intercultural, desde la CVE, la pedagogía se pone por encima lo “lucido” y lo lúdico, dando paso a la expresión de nuestras ocurrencias y propuestas muchas veces echadas al “olvido” o “estructuradas” a lo convencional. No dejando de lado o desvalorizando (cual trans-hiper-post-modernos) “otros” lugares, saberes y prácticas presentes.

Una política intercultural pública y educativa, entiende lo social, los espacios públicos, los parques y las calles en una perspectiva integradora de trascendencia, de transgresión, innovación y

transformación: lo transcolonial⁷⁵ como área de acción cazadora de la emoción, la creación y la ocasión; opuestas a la dominación, la fabricación y la inercia sociocultural. Siempre a favor de un desarrollo humano integral. Así mismo, toda propuesta tiene que orientarse vía interpretaciones, análisis y vivencias.

La siguiente es una elaboración propia para abordar cualquier problemática psicosociocultural para acercarnos a surcos idóneos para desarrollos humanos integrales en personas, comunidades y regiones. Siendo una matriz de orientación su mediación también exige contextualización y participación activa:

MIAS

Matriz de Interpretación y Análisis Social

Componente democrático	individualidad vital	significación de representatividad	sentido participativo
Componente asociativo	cooperatividad activa	significación comunitario	sentido interaccionista
Componente recursivo	comunidades egonómicas	significación benéfico	sentido emocional
Componente simbólico	intersversidad cultural	significación ritual	sentido de complejidad
Componente comunicativo	empoderamiento empático	significación de extraversión	sentido de alteridad
Componente educativo	acción creativa	significación del potencial humano	sentido de libertad

© Jose Antonio Ninahuanca Abregú

⁷⁵ Véase mi propuesta: “Hacia una Cultura Transcolonial en América Latina. El nuevo sentido de conocer la insuficiencia y aventurar la con-fusión”. Manuscrito del 2011. Publicado el 2016, en la Revista Institucional “Conjeturas Sociológicas” de la Facultad Multidisciplinaria Oriental de la Universidad de El Salvador.

La MIAS se orienta a captar el ritmo social. Para eso podemos considerar básicamente, mas no en lo absoluto o deterministamente, al componente como registro temporal relativo, el actante con grado de irradiación, acción y agencia, la significación como herencia del significante y del significado, el sentido como visión atemporal potencial. Teniendo en claro un enmarcamiento, conforme a los contextos, se ingresa por cualquier componente, actante, significación o sentido –cual crucigrama, caligrama o sopa de letras- y se sigue la ruta adecuada y pertinente a la problemática abordada. Por esto mismo, sus inicios pueden ser múltiples y transversales para la búsqueda de mayores marcos integrales. La Matriz de Interpretación e Análisis Social (MIAS), que los albergaría entonces, es una guía, instrumento y técnica para rutas propositivas integrales de gestión de políticas, programas, proyectos y actividades. El “ingreso” puede darnos una primera apariencia de aproximación, la que sin embargo deberá de proseguir su ruta por cualquiera de los 24 componentes, sentidos, significaciones y actantes según lo amerite la investigación, y así, procrear un acertado análisis social. Los componentes, sentidos, significaciones y actantes son para una descripción, interpretación y análisis de lo social y un desarrollo humano integral que promuevan buenas prácticas y tonifiquen lo mejor de nuestras vivencias.

Anexo: Las TIC y su uso pedagógico en la Educación Social e Intercultural para un Desarrollo Integral

Planteemos primero que las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC) han abierto un mundo de posibilidades como también de un tráfico comunicacional e informativo que asalta las sensibilidades en el mundo contemporáneo. Como sentenciaba M. Serres (2013) en su ensayo “Pulgarcita”: “El aula de antaño ha muerto,

aun cuando no se sabe construir nada más, aun cuando la sociedad del espectáculo todavía intenta imponerse”. Espectáculos y Farándulas que desperdigan opiniones. De esta manera, en la incertidumbre que se planteaba el autor de “Pulgarcita” -nombre que va en consonancia a nuestro usos corporales de modelos reducidos de interacción- nos recuerda las cuestiones o sentidos de orientación ya establecidos en la propia sociedad de la información, en relación al espacio, tiempo, ubicuidad, etc, -a los que actualmente sumamos las crecientes realidades aumentadas y actividades biodigitales- siendo así trastocados y/o reseteados constantemente en un mundo digital que busca cubrir, impulsar o dejar de lado aquello que considera, o no de interés, cuando no “arrinconando” por algún feudo digital. Lo censurado por la “vigilancia” digital y la persecución del “algoritmo” viene en creciente des-regularización. El medio así, ha pasado de ser mensaje a hacer un mensajero de alerta multi-nodal con interfaces que reduce su presunta vocación ontológica frente a una elevada diseminación y un pos-panóptico informacional. Muchos creían que G. Orwell y A. Huxley se habían despedidos y solo serían referentes nostálgicos de una literatura distópica” o por otro lado que un I. Asimov y R. Bradbury cumplen solo su papel “profético para el cine contemporáneo. Pues no es tanto así, los “análisis contemporáneos” de algunos filósofos, comunicadores, sociólogos y antropólogos contemporáneos son cuanto más un “refresco constante comunicológico” de estos, como los de la obra clásica del severo críticos como J. Baudrillard, de los teóricos de la industria cultural crítica, así como de las proyectadas hipótesis de M. McLuhan por una “Aula sin muros”⁷⁶, de la sociología cibernética y de la antropología fotográfica-visual.

⁷⁶ En un su ensayo “Cinco dedos soberanos impiden la respiración” incluido en el libro

Es así, que en actual escenario, la educación social e intercultural se enfrasca básicamente en el debate de la presencialidad, el acceso tecnológico, la conexión remota y los paquetes de depuración de contenidos. Ahora bien, en la “democracia” tecnológica la redefinición de lo social está a la orden del día, al entenderse como la posibilidad de conectarnos o extendernos por las mismas TIC, lo cual no garantiza, claro está, asumir una comunicación de desarrollo integral y menos aún el vincularnos y empatizar. Lo intercultural por su parte, en cambio, se mueve por una dinámica de itinerario turístico audiovisual. En ambos casos se presenta tanto limitaciones como posibilidades para la educación contemporánea desde todos los pedagogos sociales y trabajadores culturales. Retomando a H. Giroux, debe potenciarse una sociología que vea el currículo oculto en tiempos críticos de “aprendo en casa”, “cultura desde casa”, “pedagogía en casa” y su extenso etc.

“El Aula sin muros”, McLuhan (quizás el más “dispersamente interdisciplinario” de los citados arriba) tiene una sentencia precursora sustancial -que a su vez es un sinceramiento propio- metafórica y a su vez polémica la cita, según el prisma desde donde se lo aborde; eso sí teniendo en claro su acertada crítica cultural que compartimos, al pensamiento lineal. Así indica que al haber ingresado a una dinámica acústica-visual que desborda la impericia de la escritura: “hemos recuperado nuestra TOTALIDAD, no solo en el plano nacional o cultural, sino también en el plano cósmico. Hemos dado nacimiento a un hombre supercivilizado, subprimitivo”. NADIE sabe el lenguaje que corresponde a la nueva cultura tecnológica, somos ciegos y sordomudos en lo que se refiere la nueva situación. Nuestras palabras y pensamientos nos traicionan constantemente por que hacen referencia a lo anteriormente existente, no a lo presente. Nos encontramos de nuevo en el espacio acústico. Empezamos a dar una nueva estructura a los sentimientos y emociones primordiales de los cuales nos apartaron tres mil años de cultura literaria. De las manos no fluyen lágrimas”.

De esta manera, el mismo Giroux (1997) ya planteaba un encuentro de trabajadores culturales y políticas educativas, donde los mismos estudios culturales, del conflicto y de la resistencia, son abordados junto a temáticas poscoloniales y descoloniales, pero lo importante de su apuesta va por la construcción de una visión de radicalizar -como hicieron otros autores con la desescolarización en lo que P. Freire se alza en el umbral- una pedagogía de la política cultural con sentido crítico y riesgo creativo. Esto último es tan importante en la forma de enfoque de la cultura como valor estratégico (CVE) que propone el desarrollo social de una individualidad vital, como para gestores culturales y educadores sociales, así como para la revisión intercultural de lo “exótico y lo erótico” en las experiencias creativas desde el “Buen vivir”, las cosmovisiones y la técnica de convivir con la naturaleza de la que somos parte viva. Implica no dejar de lado el espíritu crítico, que pone en manifiesto, severas brechas heredadas o no atendidas. Una técnica con riesgo creativo, que en el sentido sociológico, se presenta como un necesario uso pedagógico y valor creativo del aprendizaje. De esta manera las poblaciones, zonas y áreas se enfrentan a una educación social e intercultural que deberá inmiscuir cada vez más a la visualidad y sus patrones, a la memoria colectiva y a los “protocolos” de la interacción social e intercultural desde nuestras mismas visiones y cosmovisiones.

El retroceso de la vivencia por la degradación ecológica, la estructura de las desigualdades y distribución de la riqueza son temas de agenda de un nuevo aprendizaje sociocultural compartido en tiempos de conectividad actual; tanto como lo es la discriminación, los usos maniqueistas de la interculturalidad, los derechos interculturales, y el rezago mercantilista en la gestión de las despensas naturales sobre todo en América Latina. Esto viene a configurar una nueva pedagogía de la

técnica y el contenido junto al desarrollo integral de las habilidades afectivas y efectivas en el uso y autogestión de las tecnologías de la información y la comunicación como políticas educativas, sociales y culturales.

Tenemos de esta manera un valor estratégico cultural como agenda antropotécnica, de contenido y práctica de las competencias pedagógicas para la Educación Social e Intercultural en el siglo XXI que a la par genera un encuentro entre cultura, educación, tecnología y desarrollo social en su dimensión integral. Se define así la ruta de un carácter que, relevándose e institucionalizando un relacionamiento comunitario en los escenarios digitales, puede renovar la paisajística y los imaginarios.

Conviene entonces, para el Educador social e intercultural del siglo XXI, tener presente no solo las “baterías psicopedagógicas” sino perspectivas sociológicas y antropológicas, un claro comienzo de esto lo hemos expuesto más arriba al citar la “Psicología cultural” de M. Cole. Hoy por ejemplo la etnografía digital es tan importante como las clásicas interpretaciones psicográficas o de segmentación sociocultural, por no decir el estudio mitológico o etnometodológico de las comunicaciones digitales contemporáneas, motivo de otro estudio sin duda, pero que debe formar parte del Educador Social e Intercultural del Siglo XXI. Sea dentro, fuera o más allá de los programas, proyectos y curriculas. En este caso H. Gardner (2013) también ha propuesto un buen inicio en su distinción de 5 mentes para el futuro como capacidades cognitivas: la mente disciplinar, la mente sintetizante, la mente creativa, la mente respetuosa y la mente ética. El autor continúa su apuesta por los análisis de la creatividad, tanto como D. Goleman (2013) dialoga con saberes interculturales de medio oriente que van de

lo emocional a lo ecológico y lo espiritual para reforzar sus apuestas o Martha Nussbaum que apuesta por las competencias ciudadanas y la participación cívica como derecho incuestionable con la presencia de las humanidades en todo ámbito de formación educacional.

En América Latina como hemos mencionado aún tenemos severas brechas por resolver, lo cual pasa por campos de lucha política, como se ha vuelto el arte mismo a decir de Boris Groy. Complementemos a su vez que, siendo Internet una arquitectura de “necesidad” comunicativa en su forma de extensión tecnológica para el cuerpo humano, son también extensiones de innovación, en las que los agentes, actantes y las TIC, tienen pilares importantes en: la posibilidad de crear mayores audiencias, la capacidad de gestionar contenidos y destrabar y/o discriminar información.

En efecto, si el Educador Social e Intercultural busca vincularse con audiencias y auditorios especializados como con territorios, cosmovisiones e imaginarios socioculturales, debe no solo estar atento a las tendencias convencionales en el uso de las TIC sino en los diversos formatos para la educación integral. En ese sentido por ejemplo, podemos contrastar la Agenda 2030 conocida como “*Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*” con sus 17 Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) y sus 169 metas, donde versa en su objetivo 4 por una Educación de calidad como forma de “Garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad y promover oportunidades de aprendizaje durante toda la vida para todos”. Esta misma debe de vincularse y/o cotizarse con agendas de Objetivos del Buen vivir (sumak kawsay): “Los OBV Los Objetivos del Buen Vivir a escala global (OBV), como objetivos generales, serían tres: la sostenibilidad biocéntrica, que reflejaría la armonía con todos los seres

de la naturaleza; la equidad social, que reflejaría la armonía con todos los seres humanos; y la satisfacción personal, que reflejaría la armonía con uno mismo o una misma”⁷⁷. De esta manera, hay que precisar en rápidas de diagnóstico e interpretación⁷⁸, las perspectivas, ideas y prácticas, entorno a derechos, integración e “inclusión social”, tanto como el valor que se le da la naturaleza y vínculos de armonía, percibidas como oportunidades para una equidad social y satisfacción personal; entre otras experiencias que se ubican en la dinámica de didácticas específicas.

El Educador Social e Intercultural de la Sociedad XXI entonces, es un catalizador de las cosmovisiones y perspectivas contemporáneas con sentido sociológico, antropológico y tecnológico sin escisiones. Así mismo, las tendencias en el uso de redes sociales y entornos virtuales, son a todas luces, un instrumento básico en el encuentro entre educadores de todo escenario. Lo que siempre está pendiente, en este último punto, es una autogestión de las agendas y usos de las tecnologías de la información y la comunicación.

Lo mencionado anteriormente implica dinamizar constantemente el enfoque de la Cultura como Valor Estratégico (CVE) relacionando socialidad y comunicación con sus límites y posibilidades, tanto como las carencias socioeconómicas, las sobre-estimulaciones

⁷⁷https://www.researchgate.net/publication/332531317_Los_Objetivos_del_Buen_Vivir_a_escalas_global_Una_critica_de_los_Objetivos_de Desarrallo_Sostenible_y_una_propuesta_alternativa_transmoderna.

⁷⁸ En esa línea revisaría el educador, a su vez, los Informes continuos de CEPAL-UNESCO; “Recreando el aprendizaje...” de UNICEF; “Miradas sobre la Educación...” de la OEI, entre otros de acceso abierto, enfocándolos o complementándolos hacia -y con- una mirada social e intercultural cotidiana.

psicopedagógicas, la innovación didáctica y los “riesgos” creativos educacionales.

En tiempos de TIC y redes sociales-virtuales como los Fan Page, grupos temáticos en Facebook, YouTube, Twiter, Tik Tok entre otros diversos aplicativos o App y vínculos con blogueros y youtubers junto a “especialistas en la materia” en Webinars de naturaleza divulgadora, técnica o académica, en las que hoy por hoy se hace uso de plataformas como Zoom, Jitsi, Google Meet, Hangouts, Gmail o el mismo Facebook live, los podcast, entre muchos otros “dispositivos pedagógicos” por venir. Así, la educación actual, presenciara cada vez más nuevos “ausentismos” y nuevas “presencialidades” que nos sobresaltan con renovados escenarios sociales de incertidumbre.

Con todo lo anterior, la Educación Social e Intercultural del siglo XXI o de la sociedad XXI, desde la perspectiva de la Cultura como Valor Estratégico (CVE), tiene un escenario de articulación geopolítica, de nuevos sentidos de conexión y de nuevos capitales emocionales que apuestan por transformar la comunicación social educativa en su alcance, contenido y plataformas de interacción cotidiana que comparten una misión de metamorfosis que se orienta a una visión más in-disciplinaria e inter-vivencial que vaya más allá de la dimensión operativa cotidiana del uso tecnológico; sino que otorgue a las dimensiones de las TICs, un nuevo sentido del vínculo, la alteridad y el encuentro para un desarrollo humano con mayores orientaciones y contingencias que devengan en un desarrollo integral provisto de una socialidad empática y una nueva individualidad vital. Todo esto a nivel

interinstitucional, transorganizacional e intersectorial desde áreas⁷⁹ locales, regionales y trasnacionales en los ambientes cotidianos de lo público, privado e íntimo. Sigamos entonces gestando la *trenza de la cooperatividad activa*, que sería: *Sensibilidad-Fortaleza-Empatía*.

⁷⁹ Para el abordaje de un contenido más específico sobre este punto, con su aproximación teórica, de gestión y metodológica, véase en el presente volumen: “Geopolítica Cultural. Áreas Culturales Liberadas desde el Bicentenario”.

SENTIR EL VIVIR COTIDIANO DE LA MEMORIA

Sociedad, Patrimonio y Visualidad en Estilos Museológicos y Espacios Públicos⁸⁰

*“La cólera que quiebra al alma en cuerpos,
al cuerpo en órganos desemejantes y al órgano , en octavos
pensamientos; la cólera de pobre tiene un fuego central
contra dos cráteres”.*

“La cólera que quiebra al hombre en niños...”

Cesar Vallejo

*“Las discusiones actuales sobre arte están muy
centradas en la cuestión del activismo: es decir
en la capacidad del arte para funcionar como arena
y medio de la protesta política”.*

“Arte en flujo”

Boris Groys

Resumen: El presente escrito expresa la propuesta de una política cultural con un enfoque social-técnico y teórico-interdisciplinario. Su

⁸⁰ Actualizado para la presente edición, el presente escrito remite su contenido al 2015 con una revisión en mayo del 2019 a propósito de un curso sobre Museos y Patrimonio. Funda su análisis a las experiencias de la Red de Centros Culturales CREALIMA 2012 -2014 pero considera un “después” hasta su última redacción, estos Centros culturales están presentes, hasta la fecha, en los denominados parques zonales de Lima-Perú ubicados en las denominadas: “Todas las Limas o Limas de Todas las Sangres”. Una versión con ligeros cambios y bajo el título de: “Política y Gestión Cultural en los parques zonales de Lima. Estudio de caso, crítica y propuesta”, fue publicada en “Políticas Culturales en el Perú. Estudios Históricos”. Lima. Ministerio de Cultura. 2022.

marco es el de la interpretación, análisis y práctica de la Cultura como Valor Estratégico. Por tal razón, lo expuesto constituye la forma de una propuesta de sentir nuestra memoria como una sensibilidad compartida desde la vida cotidiana como un pilar importante de desarrollo integral para la política de la gestión cultural y los estilos museológicos que hacen presencia, cada vez más, en los públicos como formas sociales del vivir, sentir, experimentar e interactuar con “otros” mundos simbólicos y personajes cercanos aunque a veces lejanos a nuestra propia memoria y vivencia. He ahí su propuesta.

Palabras clave: Cultura, Sociedad, Gestión Cultural, Estilos Museológicos, Memoria, Fluir intercultural participativo, Sentido Transcolonial.

Introducción

El Sentir es una vivencia que prolifera en la experiencia cotidiana. Aquel alberga esa sensibilidad que puebla los afluentes cognitivos de la creatividad. Sentir el vivir cotidiano de la memoria es entonces sentir la misma memoria como experiencia vivencial en las sociedades. Y esto, en el escenario de las políticas culturales y la gestión cultural, es pilar de vitalidad, fortaleza y empatía para aquellos gestores que inciden en la participación, la democracia y el desarrollo integral. Estos pilares son los de la *cultura como valor estratégico*, al comprender que esta busca generar un valor agregado que rebasa al capital económico de la inversión en tanto hay un capital emocional que se sostiene en el empoderamiento empático, la innovación participativa, la individualidad vital y la cooperatividad activa para una transformación social.

Conviene entonces, partir de una narrativa necesaria. En los parques zonales como espacios públicos durante los años 2012-2014 se inauguran y marcan su impronta los Centros Culturales CREALIMA (Centros de Cultura, Recreación y Educación Ambiental en Lima), como propuesta integral de albergar componentes que van desde el fomento a la lectura, los espacios de aprendizaje lúdico, la producción de artes escénicas, las artes plásticas, la educación ambiental, el patrimonio y su visualidad, los estilos musicales, visuales y artísticos urbanos y tradicionales, etc, como acciones socioformativas diversas.

Cada Centro Cultural, contaba básicamente con una Biblioteca, una Ludoteca, un anfiteatro y salas o aulas de usos múltiples. La iniciativa fue promovida por los Servicios de Parques de Lima, entidad con una singular autonomía.

El presente escrito, si bien remite ideas centrales de estos centros culturales, se remite a los espacios de museología diseñados e implementados en el periodo estudiado y una reflexión sociocultural más allá de este. Se advierte, en los espacios museológicos, la presencia de diferentes estilos museológicos, exposiciones y narrativas que a su vez dan cuenta de la interacción con los “otros” y el carácter reformulador constante que toda propuesta cultural debe albergar dentro de su potencial.

Para ello, es vital aquel Sentir que va más allá de raciocinios puramente interpretativos o discursos normados, modernos, posmodernos, hipermodernos, transmodernos, decoloniales y un largo etc. Porque lo que impregna una política cultural integral es su dimensión social de involucramiento, vinculación, comprensión, empatía y participación más allá de los viejos “sablazos” cartesianos. Elementos planetarios, hoy por hoy, para discernir actualmente sobre

cualquier problemática sociocultural en la vida contemporánea. Este es un caso.

Sociedad y Gestión Cultural

Las sociedades han sido entendidas generalmente desde perspectivas que van desde un sentido de “totalidad” hasta un sentido “microsocial”. Es así también que lo “sistémico” o lo “interaccionista” se marcan como estados interpretativos de la “cuestión social”. En estos si bien se advierte una vena de “jerarquía/asociación” y “rescate” del “sujeto”⁸¹; lo que termina por marcar sus disonancias en el debate de las ciencias sociales podrían ser: los encuadres analíticos heredados, las ópticas de interpretación metonímicas y los autolímites de la comprensión⁸². De esta manera la relación entre sociedades y espacios

⁸¹ En esta línea se coloca por ejemplo como textos básicos en el debate contemporáneo a G. Simmel y su “Sociología: Estudio sobre las formas de socialización” y “La Leyes Sociales” de G. Tarde hasta llegar a la aproximación de los aportes de E. Morin, B. Latour, P. Descola, entre otros, como críticas a la razón “dicotómica” sin dejar de vista las “remozadas evoluciones” de las “Teorías Críticas” y “Colonialistas” de diferentes latitudes.

⁸² Esto merece un trabajo propio en sí mismo que rebasa el objetivo del presente este escrito. Empero, es una “ocurrencia y propuesta” para el debate a argumentar siempre por quien suscribe: ir de la “cuestión social” a la “dimensión social” como lectura de la valoración estratégica de la colectividad sin “recaer” en ciertos “facilismos” del capital social y las exacerbaciones de las problemáticas a lo cuantitativo. El “algoritmo” suele afectarse cuando redimensionamos otras rutas como posibilidades compartidas. Lo que menciono como dimensión social no se reduce solo a la “cuestión social” del “asunto” en forma cuantitativa sino tiene una génesis exponencial cualitativa y mixta que busca dimensionar el Ritmo Social para un diseño de impacto con transformación social. Se relaciona directamente con la propuesta de un *Sentido Transcolonial* por desbordar lo “racionalizante” desde la exploración válida de lo mítico, lo místico y la mixtura cotidiana.

públicos resultan expresivos en su prioridad y grado. Los espacios públicos al ser compartidos aspirarían a “mutualidades” contemporáneas que se desprenden de “rupturas”, “innovaciones” y “metamorfosis”, en fin, de transformaciones sociales que requieren nuevos sentidos participativos. Por lo tanto lo público-participativo es un escenario básico de cualquier política y gestión cultural.

Una gestión cultural puede anhelar -en su “oficialidad”- a sentidos democráticos. De esta manera un escenario sociocultural o una relación sociedad-gestión cultural puede redimirse a un gesto de democratización a nivel político y a un encuadre interpretativo dentro del mismo sentido de democratización “jerárquica, inclusiva y de puro acceso”, lo cual no permite que sea permeable un mayor beneficio e impacto político, social, económico en lo que a participación se refiere. Por el contrario una gestión cultural integral paralela a una denominada democracia integral en las sociedades y los espacios públicos debería de reconocer escenarios de alteridad, comprensión y empatía participativa.

Los Centros Culturales en los parques zonales públicos

Los Centros de Cultura, Recreación y Educación Ambiental (CREALIMA), fueron inaugurados en los parques zonales “Huiracocha” del distrito del San Juan de Lurigancho, “Huáscar” en el distrito de Villa El Salvador y el “Cápac Yupanqui” en el distrito del Rímac. Los dos primeros contaban en su diseño y concepto original con espacios museológicos, mientras que el tercero -dado el capital cultural de su sociedad territorial e histórica- incorporó en el 2014 un área en función para suplir esa carencia. La idea era contar con un área que funcione como un nuevo dispositivo cultural - educativo en todas las instalaciones de los parques zonales y de los centros culturales mismos.

La primera inauguración, conforme a diseño arquitectónico y concepto inicial, se realizó en noviembre del 2012, en la que el Centro Cultural CREALIMA Huiracocha entra en funcionamiento, contando con un espacio museológico y sala galería de exposición temporal, ambos de espacios físicos cerrados y de material de concreto; por su parte el Centro Cultural CREALIMA del Huáscar fue inaugurado en diciembre del 2012 teniendo en sus instalaciones de diseño, un espacio al estilo de un centro de interpretación abierto pero de carácter ambiental el mismo que fue definido como la “zona de pétalos”. Finalmente el Centro Cultural CREALIMA Cápac Yupanqui inicio sus actividades en febrero del 2013, no contando en su arquitectura con un espacio, galería o centro de interpretación de carácter museológico.

Conforme a lo señalado anteriormente, y la evidente carencia, necesidad y demanda de áreas museológicas como espacios de recreación y vivencia de la memoria socio-histórica-cultural, se reformuló propuestas de implementación, las mismas que desembocaron en la instauración de una área museológica de exposición permanente a cielo abierto en modalidad de paneles en el CREALIMA Cápac Yupanqui denominado “Rímac de Todas las sangres”. A su vez, se inauguraron y ambientaron dos galerías temporales en el mismo 2014, la primera en el mismo Centro Cultural CREALIMA Cápac Yupanqui en un espacio físico cerrado de concreto y en el CREALIMA Huáscar en un vagón de Tren cedido y usado para tal propósito.

De los Estilos museológicos, el patrimonio y la memoria en los Centros Culturales CREALIMA

La museología por definición genérica se ha entendido por sobre todo por la función de análisis y organización, que desempeña en sus aspectos históricos acciones de conservación, preservación y

exposición pasiva de “objetos” que ofrecen un cierto guión y narrativa cultural a las sociedades y las naciones. Un nuevo sentido de repensar la museología como disciplina misma y su ética, nos permitiría considerar lo que T. Scheiner (2008, 34) indica sobre la misma museología: “Como disciplina, la museología se fundamenta hoy en un conjunto de valores que incluyen la búsqueda de la democracia; la honestidad de principios; los cuidados relativos a la gestión y preservación del patrimonio; el compromiso con la herencia cultural de los pueblos y el reconocimiento de la pluralidad cultural, con vistas a la promoción del bienestar de las sociedades”. Se resaltaría acá -sin que lo mencione la cita- una relación demandante en la región latinoamericana para la gestión cultural integral -apuesta de la Cultura como Valor Estratégico al proponer un Valor Estratégico de Fusión Integral en las sociedades- esta es la relación política-museología-democracia. Pero tal relación no se tendría que remitir simplemente a un gesto ético y por lo demás simbólico, la tarea es sobre todo actuar en la dimensión pública de políticas sociales y culturales, como pretendió el caso de los CREALIMA, aunque ello implique tanto no solo desterritorializar lo museológico sino crear y gestar el contenido como dispositivo disparador de debate en el que las mismas plataformas sociales de las Tecnologías de la Información y Comunicación (TIC) por ejemplo, expresan las diferencias y concurrencias entre “especialistas” y ciudadanos. Y es a esto a lo que se viene acudiendo, a la descomposición de narrativas concurrentes en la gestión social y cultural que exceden al típico enfoque de derechos por mencionar solo una perspectiva de desarrollo social. El dispositivo disparador entonces debe ser social en el sentido que debe disgregar para un mejor análisis: al medio, el dispositivo y el estilo del discurso de la gestión cultural, en este caso desprendida a la gestión museológica. De esta manera tendremos un mejor panorama para reinventar, innovar o crear cualquier diseño o modelo de gestión cultural museológica como

parte de una gestión cultural integral, esta última como práctica de la cultura como valor estratégico.

La política y gestión cultural, siguiendo un poco con su relación con las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, no solo abre puertas a lo que expongo como *un nuevo fluir intercultural participativo en el sentir cotidiano de la memoria* como nuevas formas emocionales del “goce”, sino sobre todo resalta que nuestra presencia en el momento público o íntimo del disfrutar ese fluir intercultural del “goce” exige nuevas vinculaciones museológicas participativas.

Por todo lo anterior, en este ensayo y como vínculo comprensivo-interpretativo con lo estudiado, preferiría hablar más de Estilos museológicos, entendiendo y definiendo a estos como dinámicas de comprensión-interpretación interactiva que exponen la participación en el diseño, la gestión del contenido y la vinculación de manifestaciones con las mentalidades y/o realidades socioculturales en tanto participes de un proceso continuo en lo creativo, fluido y transformador. En este mismo proceso se ubica *el fluir intercultural participativo*. Ya que a su vez el vínculo comprensivo-interpretativo es un ritmo conceptual-práctico que he propuesto como apertura que va “*Hacia una Sociedad Transcolonial*” en el que la Sensibilidad colectiva mixtica (mítica, mística y de la mixtura cotidiana) vendrían a ser las “vivenciales esencias” vitales, experienciales, apropiativas, móviles, dinámicas y democráticas del sentido transcolonial como aventuras de las heterodoxias sociales participativas.

En ese sentido, y siguiendo un poco la comprensión-interpretación del caso, dicho sea de paso, venido a la memoria. Puede decirse que el estilo museológico de los Centro Culturales CREALIMA fue diverso por diferentes razones que nos llevan a la reflexión en términos de

políticas públicas culturales. En el caso del CREALIMA Huiracocha, la museología, por su distribución de exposición, daba peso casi en un 85 % a un carácter “patrimonialista” tradicional de corte arqueológico hipotético y un 15% a aspectos más contemporáneos, lo cual podemos codificar como una especie de “apartheid” de la gestión cultural museológica o racionalidad instrumental histórica revestida de una enclaustrada concepción sobre el comunitarismo participativo, ya que el distrito de San Juan de Lurigancho es un lugar evidentemente migrante tanto en su composición demográfica como en sus manifestaciones socioculturales. En esto, hay un aire de familia entre lo que N. Elias nos describía en su “Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros”. En tanto el estilo museológico –o podríamos decir interpretando a Elias- el “Establecimiento” museológico puede formar una cierta exposición de “ataque” contra su monopolio de recursos de poder, contra su carisma de grupo y contra sus normas. La museología entonces, en este Centro Cultural, instauraba una fuerte estructuración de una narrativa visual como norma histórica de grupo, lo cual implicaba ya un sesgo cultural. Ahora bien, se sabe que los modelos estructurados pueden correr el riesgo de ser más unas “cámaras del tiempo de un patrimonio zombie” desvinculado al tejido social en vez de realizarse más como dispositivo socioeducativo y multidireccional. Este “error” in-voluntario, quizás de sesgo curatorial, por suerte, se balanceaba al tener este Centro Cultural una sala temporal en las que las exposiciones si afirmaron la presencia de un criterio museológico no reducido al concepto tradicional y por lo mismo, más participativo, fluido e intercultural.

Para el anterior marco de diseño, concepto y funcionamiento museológico, es pertinente indicar lo observado por Urbano, H. (2012, 181), ya que “...uno de los embustes del patrimonio, en particular del

patrimonio arqueológico, es la memoria. En muchos casos, la ausencia de la tradición oral abandona a las piedras la capacidad de definir un espacio y un tiempo.....De ahí los riesgos de atribuirles una memoria y de hacerlos hablar”. La presente cita pone en desequilibrio las críticas de los juicios, del gusto o de las distinciones -de milenaristas, esencialistas y exóticas- que se realiza al hacer cierto uso instrumental de lo histórico plasmado en una narrativa o en un discurso audiovisual, con lo cual queda claro que el gestor cultural tiene que estar atento y darle más margen a políticas democráticas participativas multidireccionales y no a un sector que pueda argüirse el discurso oficial de comunidades y nacionalidades, del que sin embargo puede ofrecernos ciertos y bondadosos contenidos para nuestras contrastaciones críticas para futuros prismas de políticas públicas culturales que orienten equilibradamente la dimensión de cualquier gestión cultural integral. El pasado no es necesariamente un común denominador de multiplicidad de “yoes” que pueda condicionar los procesos identitarios, aun sabiendo y resaltando en positivo su reconocimiento como escenario de encuentro.

Es así que, siguiendo la línea anterior, se presentó un contraste de estilo museológico que manifestó un mayor equilibrio en el Centro Cultural CREALIMA Cápac Yupanqui del distrito del Rímac. Y es que el sentido del tiempo y la definición del espacio, como del lenguaje que otorgamos a la museología y a la interpretación del patrimonio y su visualidad tendría que tener en cuenta también lo que Nugent (2003, 13) nos recuerda: “Siempre tenemos algún tipo de contexto práctico que ordena, si quiera provisoriamente, la narrativa de los recuerdos y proyectos”. Ya que si bien, ese orden puede devenir en clasificación de los recuerdos y los olvidos, y del sentido de la justicia y elaboración de sentimientos que otorgamos o hagamos de estos. Es sobre todo, una

“encastación” de los discursos visuales del patrimonio y lo sucesos de la memoria. Desde ahí podemos sumar a estas reflexiones también, una etnografía de los registros sensoriales tanto como del silencio, los límites expresivos y la emoción como dispositivos⁸³ de análisis de nuestros contextos sociales -supuestamente- democráticos.

La museografía del Centro Cultural CREALIMA Cápac Yupanqui se distribuía en 13 paneles con 24 impresiones para un recorrido en sentido horario, pero no estrictamente histórico-secuencial, conforme a un guión curatorial-museológico participativo que buscaba la expresión y manifestación de todo el complejo social, histórico y cultural del Rímac que daba cuenta de las poblaciones prehispánicas “camaroneras”; los curacazgos; el patrimonio arquitectónico como espacio recreativo de la Lima colonial; las luchas anarquistas que impulsaron el derecho laboral de 08 horas de trabajo, junto a la música criolla y las primeras pulperías; el Festival de Amancaes como cuna precursora, de las ahora vitalistas, ferias gastronómicas, y de expresión de todas las danzas y músicas regionales del Perú, etc.

El estilo museológico, en este CREALIMA, daba voz también, y sobre todo, a personajes del territorio referido a las danzas vivas tradicionales, el teatro comunitario, la defensa ecológica, el arte amazónico, etc; así como otros aspectos de la sociedad y cultura contemporánea. La museología así, buscaba ilustrar la riqueza de un “nosotros diverso” con enfoque social de una Lima cambiante, que

⁸³ Me refiero proponerlos sobre todo dentro de lo que B. Bernstein denominó “dispositivo pedagógico”: “El dispositivo pedagógico, en su creación selectiva, posicionamiento y oposición de sujetos pedagógicos, es una regla simbólica de la conciencia. Es la condición de la producción, reproducción y transformación de la cultura”. (1990, 111).

representaba una imagen más vinculante, la cual interactuaba con la tradición prehispánica, histórica, arquitectónica, los lazos culturales de la vida cotidiana, la migración y los mestizajes; es decir, realidades sociológicas descritas y expresadas hace años como realidades sociales tradicionales y contemporáneas manifestada por las poblaciones del distrito.

Por su parte, el Centro Cultural CREALIMA Huáscar, ubicado en el distrito de Villa El Salvador, presentaba, diferente a los dos anteriores, un espacio vivo museológico directamente relacionado con la ecología. Construidas a cielo abierto la llamada de “zona de pétalos”, es en sí, lo que cualquier museología contemporánea en sus estudios menciona continuamente: involucrar al medio ambiente y al territorio como componentes vivos de muestras de exposición. Esto, claro está, redefine la relación cultura-naturaleza (como tradicionalmente se le ha entendido) o más precisamente museo-naturaleza con las sociedades mismas. La “zona de pétalos” era en sí, en su diseño, concepto y función, un museo de entrañable flora urbana.

La presencia de un componente ecológico trataba de dar un sentido, a los Centros Culturales CREALIMA, de sostenibilidad ambiental que buscaba vitalizarse con propuestas de Biohuertos en el CREALIMA Cápac Yupanqui del Rimac y algunas plantaciones circundantes en el caso del CREALIMA Huiracocha de SJL. El Museo ecológico en el distrito de Villa El Salvador (VES), si bien contribuía a redefinir nuestras relaciones con la naturaleza de la cual todos somos parte, evidenciaba nuevamente el criterio o “error” involuntario de diseño, interpretación pero sin comprensión, ya que expresaba cierto sesgo y carencia de conocimiento de un proceso social potente –y en su momento mundialmente ejemplar- el de la construcción social de una

ciudad como VES y toda su tradición sustentada en sus primeros años de sentido comunitario y autogestión en los 70 del siglo pasado y las dinámicas de resistencia de organizaciones sociales de base en los 80, que si bien no fueron exclusivas de VES, fueron de los célebres ejemplos de lucha en tiempos de violencia y crisis económica. La galería de Arte buscaría intentar expresar lo que el diseño conceptual obvió, pero el tiempo fue corto para tener una evaluación clara de esta aunque la línea artística museográfica ya estaba definida.

Una potente y agresiva estrategia comunicacional integral fue quizás el punto más crítico para un mayor posicionamiento, lo cual hubiera marcado, quizás, un mejor porvenir, aun así eran los años iniciales. Pero sigamos.

...“Y un después”: Sociocrítica de la política de la gestión cultural actual

El “después” se enmarca más allá del periodo de estudio y una crítica social constante al referirnos a una cuestión pública; de esta manera dentro de aquel y en los próximos años solo se acudió a la extinción, en algunos casos, o la preservación mecánica (o infraestructural básica diríamos) de estos espacios como parte de lineamientos claros de una carente política cultural. La “solidaridad partidaria” no fue un gran aliado para potencializar aquello que en otras ciudades del mundo es tomado como un pilar económico-cultural-turístico y hoy por hoy habrá que darle un nuevo manual de enfoque de una forma social teórica para una política de la gestión cultural integral para empezar a “lampear una acción o renovar una ola políticamente”, hacia un trabajo que se enmarca más allá de un básico enfoque de derechos, actividades mecánicas de talleres, o reduccionistas políticas de eventos. De 3 Centros culturales hoy se tiene 6 inaugurados bajo la

proyección inicial de contar con 11 en todo el espectro territorial de una Lima Milenaria que cubre nuestros valles que van desde Pachacamac, el Rímac, Chillón y el valle seco de Ancón. Existe una crítica de funcionamiento y operatividad para su reconversión como espacios de entretenimiento y/o lucro con aire de sostenibilidad, pero por sobre todo, aun siendo superable esto, y haciendo encuadres de gestión cultural, se han ausentado años de avance modular para darle mayor dimensionalidad a políticas públicas culturales y un poco más que no se equipara a lo cronológico, en lo referido a la gestión cultural como especialidad, como diseño y/o modelo de gestión, como apuesta democrática y como profesión institucional naciente y reciente; aunque por lo menos ahora se cuenta con un horizonte sectorial gubernamental y un sentido comunitario presente en algunos imaginarios sociales compartidos.

Ante los actuales escenarios de crisis y “nuevas” normalidades como la necesaria conectividad como soporte de emergencia de sentirnos conectados y contactados, queda mucho por hacer, queda mucho por rehacer, sentir y seguir haciendo. Y para eso encuadrémonos inicialmente en nuestra sociedad contemporánea.

Una nueva forma política de la gestión cultural integral, y en esta la museológica debe tener en cuenta una sociocrítica que expresa como básico que la sociedad globalizada o la sociedad de la información, en lo contemporáneo, se caracteriza por la presencia inminente del avance informático tecnológico y la presencia de diversas identidades e interfaces, procesos mismos que invitan a examinar los límites, proximidades y posibilidades de nuevos escenarios de comunicación, expresión y cotidianidad. T. Scheiner (2008, 30) nos recordaba que “...una sociología de lo cotidiano permitirá analizar la apropiación de

conjuntos de signos por parte de segmentos específicos de la sociedad, reevaluando y reactualizando conceptos tales como ciudad, ciudadano, público, privado, memoria, territorio, y bien cultural”. Ciertamente es que una sociología de lo cotidiano o de la vida cotidiana⁸⁴ como se la entendido en gran parte de las ciencias sociales pone énfasis en biografías individuales, regionales y colectivas, pero cierto es también que esto ha dado paso a nuevas narrativas de intransigencia o manipulación “localistas”, “de opinología hipotética” y “virtualidades democráticas” de las formas sociales de los saberes y los haceres contemporáneos en sus instancias político participativas. Hacerse de un método hermenéutico, propio del enfoque de la cotidianidad, si bien puede (o propone) expresar una imagen primigenia “preconceptual”, sabido es que también ha formado parte de un cultivo del silencio crítico ciudadano interrumpido o “mediado/medido contenciosamente” por el “especialista, formador, promotor” cuando no desemboca al uso de lo “políticamente correcto”, sumado a medidas de confinamiento público que extingue lo “sólido”. Se trata entonces que la memoria en lo cotidiano nos conduzca a un renovado toque humano donde la extensión tecnológica, como parte de nosotros, es retada como comunicación integral.

Siguiendo con lo anterior, es ahí que la dimensión participativa procesual, la que insiste en la presencia del actor como portavoz propio

⁸⁴ La vida cotidiana tiene su propio fluir y ritmo sociológico que se dinamiza en su creatividad, entre la sensibilidad y el mundo de la “emoción-ocurrencia-propuesta”. La he descrito en algunos escritos reunidos en: *“Razones Culturales de la Sociedad Peruana I. Emoción, Ocurrencia y Propuesta. Imágenes, Ideas y Actores en el siglo XXI”*.

de su proceso identitario tradicional y contemporáneo, es una exigencia básica que debe acompañar a cualquier “método”, más aún cuando hablamos de participación ciudadana en los nuevos sentidos museológicos de la gestión cultural, y mayor es la exigencia cuando vamos a formular prospectivas de gestión cultural participativa que vayan más allá del encantamiento excesivo del “objeto exótico y erótico”, “la masa numérica reactiva” y “las esencias sensibles de los propios gustos del ego”. Y es que el ego al remitirnos a lo interno nos reduce la capacidad de una empatía participativa social. El ego así disforza al gestor cultural -tanto como lo “numérico”, lo excesivamente “exótico” y hasta lo “figuracional totalitario”- en su rol público innovador y transformador.

Po otro lado, la “erotización” que se manifiesta en extender su “fama” por ejemplo, es también una tarea contra el ego para los gestores culturales contemporáneos. La interpretación es más propia del ego. La comprensión es más cercana a la empatía social. Pero siempre se está a tiempo y el gestor cultural debe tener ese “conatus” o “elan” vital que acompaña sus sentires cotidianos de la memoria y sus posibilidades visuales. Y si se quiere ir más allá, de la empatía a la participación empática como acción sociocomunitaria, donde se pondrá en jaque los juegos de la “democracia representativa”. Innecesario es ser mezquino a los avances teóricos-técnicos-prácticos y tecnológicos (este último, como la mediadas virtualizaciones en época de crisis) en el terreno de las políticas públicas culturales que impliquen prospectiva, planificación, monitoreo y evaluación constante como fases básicas de planeamiento para la gestión.

Las políticas públicas culturales asisten hoy o por hoy al reto constante de institucionalizar sus compromisos y enfoques para los que

las “desconocen” o “sacrifican”, pero las instituciones y sectores (oficiales y civiles por decirlo de algún modo) tendrán que abrir más el abanico político-técnico-social-participativo. Encender la mecha extinta por lo egos o quemar al olvido las buenas propuestas antecesoras, como actitudes rupturistas, ya no ayuda a los caminos nacientes para una nueva forma política de la gestión cultural como dimensión sostenible y al perfil contemporáneo de gestoras y gestores culturales.

Experiencias Museológicas con el “Otro” y Nuevos sentidos del “fluir” intercultural participativo

El epígrafe que acompaña a este escrito hace referencia a aquel “Otro” que se ha vertido en el psicoanálisis contemporáneo, el cual refiere a cierto discurso imponente muchas veces relacionado a los llamados “nombres del padre”⁸⁵. Este último discurso es de naturaleza estructurante, muy diferente a un “otro” socio-filosófico que ha insistido en una alteridad interaccionista. Un punto medio puede basarse en lo que G. H. Mead llamó el “otro generalizado” en su propuesta sociológica con corte behaviorista pero precursora de lo que se conoce como interaccionismo simbólico dando paso a la importancia de la “subjetividad” del actor social. Sea con la presencia del gran “Otro” o del “otro”, es imperante siempre una mejor dimensionalidad para el diálogo en tiempos críticos del “ruido” desde egos o “asistencialismos” tecnológicos.

⁸⁵ No está de más señalar que el referido “nombre del padre” tiene una clara relación con el “patrimonio” devenido del pater, padre y así en consecuencia discernir, en diálogo, de lo que es o podría ser patrimoniable. Lo cual ya de por sí implicaría participación mucho antes de las herramientas de registro. Tal es el caso de experiencias en Colombia, Brasil y Argentina al remitirnos a nuestra región.

Entonces, un discurso moderno del gran “Otro” ha tenido un sentido de la memoria que encumbra la visualidad bajo una forma histórica unidimensional, la cual en la museología busca impregnar una dinámica experiencial en el público.

La experiencia se reduce así al ser un visitante, audiencia o público de recepción pasiva o con el tiempo negativamente reactiva. Esto implica no reconocer procesos de participación o reducir lo que en la socio-antropología o las terapias humanistas se conoce como capacidad de agencia y autorrealización, en tanto estas explican, respectivamente, que tenemos una acción que no se deja determinar estrictamente por las estructuras sociales. Buscando revitalizar el desarrollo de capacidades. Curiosamente esto es en lo contemporáneo lo que exigen muchos en los procesos de relación entre cultura y desarrollo, la que desborda la reducida dinámica pedagógica del “acceso” o el “desarrollo” de públicos de limitado análisis, ya que es más pedagogía de encuadre que política de transformación social.

Se debe tener en claro que el ego de “argolla” y/o “complaciente”, disminuye la capacidad y mejora de servicios y cobertura integracional para lo público. El debate y la participación por el desarrollo integral - para una nueva política de la gestión cultural- debe estar siempre abierto a todas las personas y grupos sin caer en lógicas de “capilla” individualizadas o hasta institucionalizadas como juicio de “expertos” en los modos de ver y hacer gestión cultural. Esto va más allá de una participación ciudadana de orden simbólico y de carácter nominal-inclusivo que va mermando, con su exacerbada “acogida de arropamiento” democrático-exótico, nuestros vínculos originarios y los principios de autonomía, libre determinación y empoderamiento colectivo-empático.

La participación en museología y en los procesos de la memoria y lo patrimonial en sus diversas formas de visualidad, son fundamentales por lo mismo. En el caso de México identificaba M. Pérez (2008, 91) que, “reconocer las características de esta tercera vertiente, de la museología mexicana, así como el análisis de los museos y las concepciones que le dieron origen, debiera ser fundamental para que la museología incorporara como tema de análisis el de la demanda creciente de la sociedad por participar activamente no solo como público o usuario bien atendido en todo lo concerniente al patrimonio cultural, a su selección, investigación, conservación, exposición y usufructo”. De esta manera las clásicas museologías se han relacionado con los “Museos-Templos” en tanto vierten un discurso de un gran “Otro” que es patrocinado y difunde la propuesta del Estado-Nación moderno institucionalizado de cuño occidental.

En esa línea de análisis, G. Rose (2019, 362) en una sumaria revisión nos recuerda que “...hubo un discurso específico de la "cultura" que plagó el nacimiento del museo y la galería...el poder de museos y galerías tiene el mismo propósito: ambos usan la "cultura" como una herramienta de gestión social”⁸⁶. Hemos asistido entonces a

⁸⁶ El entendimiento de la gestión social se suscribe a la perspectiva estructural. Así mismo, la relación estructural-institucional se expresa en términos de “aparatos” (Mirada Althusseriana) en la siguiente cita: “En sus investigaciones del aparato institucional, estos análisis del discurso del poder/saber institucional se centra en los discursos sobre los museos y las galerías pero también en cómo se materializan esos discursos. Su interés está siempre en la intersección del poder/saber y en la producción de posiciones del sujeto diferenciadas”. (p. 368). Este libro llama gratamente la atención por su afán didáctico introductorio, en clave Foucault y de alcance interdisciplinario; que iniciaron encuentros desde los ya clásicos “Modos de Ver” de Jhon Berger, El psicoanálisis de Christian Metz, El análisis de discurso de Van Dijk, el

un discurso de relación con Museos-Templo-Estado-Nación la cual se desequilibra con la participación activa, la interacción compartida y la alteridad cotidiana de encuentros interculturales que ahora van desde ópticas regionales y comunitarias sin caer, claro está, en chauvinismos o localismos intransigentes; pero si reconociendo y atendiendo su organización y autonomía.

Siguiendo lo anterior, los Centros Culturales CREALIMA, tuvieron aciertos en lo participativo en un segundo momento de implementación o rediseño comprensivo-interpretativo por la demanda y la interacción con los públicos participantes. La corriente académica, por ejemplo, anclada en la “formación de públicos” se encuentra en la ambigüedad de “estudiar al objeto público” y/o dictar “pedagogías unidireccionales”, cuando no se pierden en la saciedad de sentirse interpretativos de la densidad o el mandato del gran “Otro” institucional. Un aire de familia como un no querer abandonar la interpretación de las “relaciones objetales” de cuño conservador en el psicoanálisis del siglo pasado.

En el caso de la Museología, Yúdice (2004, 200) indica que “El código binario convencional del discurso museológico opone el entretenimiento populista a la instrucción del estado”. Empero, muchas veces esto aumenta por el velo imperante de un estilo clásico/conservador de la Administración (mas estructural de “línea”

estudio de las audiencias de David Morley -ahora también formación de públicos- , el mismo Zizek, entre otros tantos; logrando así una revisión de sumarios aportes a la cultura visual y sus relaciones de poder, hasta la digitalidad. Muy a su pesar, solo se restringe a lo expositivo y decanta como un manual metodológico clásico al final, en perjuicio quizás del importante trabajo del mismo libro.

que organizacional interactivo) y/o ausencia o “mal-formación” de una política pública; a los que la Gestión cultural –siendo más compleja– termina por ceder. Aunque cierto “desconocimiento” de la Gestión cultural abre un margen, un espacio liminal sociológico y antropológico, una transitoriedad de contenidos, campus y dimensionalidad técnica-metodológica que da lugar a seguir construyendo cooperativamente narrativas, exposiciones, agencias y manifestaciones. *Jugar* con lo “lucido” y lo lúdico y también con el “binomio” de lo “instituido y lo instituyente” que refirió C. Castoriadis y, considerar a la “Cultura como valor estratégico”⁸⁷ viene a ser un buen aporte.

Esto implica mejorar la dimensionalidad en los nuevos sentidos de la gestión cultural con una propuesta de alteridad-cotidianidad-vínculo-empatía, esto es lo que por definición propone la Cultura como Valor Estratégico (CVE) con su Valor Estratégico de Fusión Integral, así como el camino hacia lo que hemos venido denominando: un fluir intercultural participativo. Este fluir se da, como reiteramos, en la experiencia del sentir la memoria en la cotidianidad intercultural, en la visualidad de reconocernos sin forzamientos de excesivos intermediarios “culturales”. Esto, en tanto que aquella es una emoción que no está restringida a un espacio físico o un tiempo determinado,

⁸⁷ Esta forma de propuesta y acción ya estaba por ese entonces enmarcada en mis proposiciones de una sociedad empática del empoderamiento y de lo que denomino la *Cultura como Valor Estratégico (CVE)*, a su vez con lo que vengo proponiendo como “*Áreas Culturales Liberadas (ACL)*”, sobre la CVE véase: “*La La cultura como valor estratégico*”. Redactado el 2013 para FLACSO-Argentina. Publicado en: YUYAYKUSUN N° 8, pp. 205-240. Universidad Ricardo Palma. Ambos trabajos han sido actualizados para su publicación en la presente edición, lo que otorga forma al presente libro como una sola propuesta integradora: La Cultura como Valor estratégico.

sino que, se dosifica en la sensibilidad que nos lleva de la alteridad a la empatía, y de esta a la cooperatividad empática. Surcos que se labran por los paisajes abiertos del sentir al participar.

De la importancia social a la turística de Centros Culturales en Espacios públicos⁸⁸

La ciudad de Lima y la sociedad peruana en su conglomerado, es un espacio sociocultural de lejanías y cercanías que no se suscriben solamente a la distancia física. Es así que los espacios públicos pueden ser lugares comunes de habitabilidad temporal en las que persisten las proxemias sociales que forman parte de la memoria colectiva con diversos discursos visuales y narrativas comunitarias. El hecho mismo que el impulso de gestión sociocultural para los Centros Culturales CREALIMA provenga de gestores que han vivenciado la memoria, del final del siglo pasado e inicios de este milenio, periodo que ha manifestado una gran relevancia Política y Social en el Perú contemporáneo, conglera en su devenir este preciso instante público compartido. Gestores, Promotores, Mediadores y Facilitadores, que siguen desarrollándose, con diferentes capitales culturales, emocionales y trayectorias de vida, miradas de gestión en diferentes grados, experiencias artísticas múltiples, elaboraciones de emociones diversas y, sobre todo, que la institucionalidad se de en espacios públicos vivos de la migración y la descentralización; nos da una radiografía de la importancia sociocultural en la que radicaría la experiencia de los

⁸⁸ Esto implica una Gestión Estratégica que vaya más allá del unidimensional mundo de la Gestión-Administración clásica y el reformular mismo sentido de la estrategia y metodología, sin embargo acá solo se hace mención, por motivos obvios, de ciertos contenidos, componentes y/o lineamientos para una Prospectiva, Planificación, Implementación, Monitoreo y Evaluación constante como fases básicas.

centros culturales y sus contenidos afirmados en la memoria, la representación visual y la participación compartida para procesos replicables. Los cuales necesitan erguirse más, pero que podemos indicar básicamente en:

- Poner en evidencia para el aprendizaje sociocultural de la memoria y la participación, que los “pactos” silenciosos de enclaustrar y/o ningunear los procesos de relevancia social e importancia política en un grupo o región alejada a los discursos oficiales nos debe impulsar críticamente a mejores convivencias.

- Manifestar casi vivencialmente en el sentir de nuestra memoria aquello que se ve lejano pero “golpea” a una sociedad que cree tener un imaginario blindaje oficial que rehúye a las fusiones culturales comunitarias, a lo que se suma la preocupación instantánea de hacer frente a los procesos de problemática social que desquebrajan los vínculos sociales. Las Fusiones de redes sociales y vínculos comunitarios dan un acertado mapa social para la participación.

- Expresar y dar voz al sentir de los “otros” lejanos (periféricos, cono-urbanos, rural-urbanos, y ese etc de etiquetas o estigmas), que viven con intensidad el proceso sociocultural en el seno mismo de la vida pública hasta la vida íntima para no permitir el agravio a sus derechos fundamentales.

- Crear mayores audiencias, públicos, comunidades, redes y áreas culturales en convivencia con la creciente potencialización de lo virtual, para la reflexión de procesos socioculturales participativos, en los que sin embargo hay que estar atentos en

que no se recaiga en la vieja concepción por ejemplo, museológica de museo-templo en el sentido de enclaustrar las emociones democráticas o capturar sus procesos participativos en un discurso vertical o “per se” sitiado.

- La apuesta primigenia por apostar por un nombre mismo (CREALIMA), da la posibilidad -muy básica claro está- de sobrellevar enfoques de desarrollo y encriptar temáticas de derechos y de responsabilidad social para cualquier institución pública, privada y del mismo sentir ciudadano. Ante procesos continuos que han ejercido y ejercen “atentado” o agravio a los derechos y a la memoria de grupos y personas, no se dará paso a “suturas” de las heridas de los mismos agravios, los cuales pueden provocar también la intransigencia, la tolerancia a la desigualdad y la exclusión social.

- Las posibilidades de que generaciones, géneros, gentes del bien común, venideras, puedan tomar en cuenta que aun no siendo testigos físicos del proceso expuesto en todas las Limas o regiones del Perú, acudan a su experiencia comunicativa y reelaboren relaciones socioculturales más empáticas y por lo mismo más democráticas en el constructo del fluir intercultural participativo con las gestiones de lo visual y lo tecnológico.

La importancia Turística vivencial, comunitaria y sostenible puede dar paso a dar a conocer la imagen de varias Limas o ciudades interculturales, en un país que construye sus posibilidades a pesar de las adversidades y que se abre como un paisaje necesario para la renovación de los vínculos en épocas de crisis y posibilidades.

La experiencia turística, si bien es diferenciada conforme a lo que busca el turista, alberga en todas, emociones y capturas, cuerpos y miradas. El aparente esfuerzo, sufrimiento y alegría de una actividad, evento, exposición, taller, webinar, dinámica, didáctica, etc; puede despertar tanto la cuestión del regocijo de identificarse con lo proyectado como la posibilidad de encontrar un universo simbólico nuevo, en las que las poblaciones –por ejemplo- muchas veces miradas por el turista clásico, como “objeto” exótico, son a su vez portadoras de riquezas emocionales y resiliencias socioculturales, las mismas que se demuestran al experimentar al mismo tiempo sus culturas y sociedades vitalistas y vivas a través de actividades que cubren, entra tantas cosas, una riqueza técnica-artesanal-artística. Y esto es lo que demanda tanto las sociedades, los nuevos estilos museológicos y las rutas turísticas vivenciales.

Una política de la gestión cultural turística (esto es, lo turístico en la gestión cultural integral dentro de un enfoque como el de la Cultura como Valor Estratégico) con un potente contenido de lo proyectado a su vez, puede despertar en el turista nuevos intereses para su itinerario, ruta, destino y paisaje turístico cultural para el mundo de las “nuevas” convivencias, y así, brote una nueva ocurrencia por convivir, extendiéndose esto para nuevos modos de gestión y cogestión para el habitante y el visitante, para conocer a través de espacios públicos socioculturales que no necesariamente se tienen que desprender del soporte de las tecnologías de información y comunicación. Ya que en los mismos territorios y escenarios vivenciales -importante son también sus visualizaciones comunicacionales- es donde se reelabora la participación desde un *fluir intercultural cotidiano* y una *sensibilidad transcolonial* en el mundo comunitario y digital. El “agora” digital” ya de por sí debe ser un derecho.

Es por esta dimensionalidad que debe pasar la generación de nuevos marcos de sostenibilidad, cooperativación y desarrollo a través de las mismas artes integradas, los testimonios, lenguajes, narrativas, rituales, artefactos culturales, mitologías, “objetos” como archivos, técnicas y prácticas naturales para un desarrollo integral desde el mismo proceso social vivido y sus imágenes regionales que pueden ir desde Lima, el Perú y América Latina. Porque la sociedad es autocreación. Seguimos.

Conclusiones

El sentir es un elemento sensible cotidiano que acuña una potencialidad cultural creativa que ayuda a reformularnos en nuestros proyectos, cursándonos de la experiencia a la empatía y de esta a la cooperatividad empática.

Los estilos museológicos en los Centros Culturales CREALIMA tuvo dos momentos que obedecen a su diseño interpretativo y/o concepto inicial, el cual tiene un carácter institucional orgánico de interpretación patrimonial tradicional y; otro de implementación *comprensiva-interpretativa* el cual tiene un carácter de identificación y participación de la memoria y su visualidad, en tanto es un imaginario compartido que exigió una necesidad y la reformación constante de la demanda por parte de los cuadros de personas formadas en el proceso y el público visitante-participativo tanto en forma y contenidos. Es decir se *vitaliza una comprensión de una alteridad con aprehensión pluricultural y una democracia con plurinacionalidad participativa convivencial*, de expresión gradual pero ya manifiesta en el periodo.

El espacio físico museológico del Centro Cultural CREALIMA Huiracocha tendría un carácter más estructurado, patrimonialista y

tradicional, siendo su sala de exposición temporal la que daba más margen de participación y convivencia.

La museografía del Centro Cultural CREALIMA Cápac Yupanqui tendría un mayor equilibrio de contenidos, interacciones convivenciales, lazos culturales identitarios contemporáneos y de la misma vida social cotidiana en su exposición, rol que intentaría potencializar su galería de arte.

El Centro Cultural CREALIMA Huáscar tuvo un componente ecológico que fomentaba las relaciones que tenemos con la naturaleza y el ambiente del cual todos somos partes. Su galería de Arte temporal intentaría exponer el proceso sociocultural de su comunidad.

Los Centros Culturales CREALIMA, a través de sus estilos museológicos presentes en grandes parques públicos -con aciertos y errores- han sido una manifestación única en el país, a nivel gradual de propuestas de comprensión, interpretación, exposición y narrativas que acarrearón una creciente participación y extensión de dispositivos socioeducativos como lineamientos de una política pública cultural con una mejor dimensionalidad.

Imperante la necesidad de complementación reformuladora pero simultánea a la importancia social, cultural, artística y patrimonial, con una mirada turística sostenible y eco-tecnológica, que amplíe participativamente, las audiencias, grupos, públicos, visitantes, etc; con el abordaje y visibilización de contenidos de problemáticas transversales que superen las zonas de “nuestros” propios “grupos de confort”, “sesgos” y censuras con poco aire democrático. De este modo se irá dando una mayor dimensionalidad a la participación y gestión, tanto en los nuevos sentidos de convivencia, inclusión y equidad, en un mundo

en donde somos naturaleza como “vida, humanidad y tecnología”. Siempre orientándonos no solo a la extensión como conexión sino, como comunicación integral, individualidad vital y posicionamiento nacional e internacional en donde los Centros Culturales, Museológicos y Espacios de Memoria estén provistos de una Gestión Cultural Integral para Espacios públicos, forjando un empoderamiento empático, recuerdos vinculantes e instantes compartidos.

COMUNICACIÓN CULTURAL E HIPERTURISMO

Aproximación para una vinculación en la gestión cultural contemporánea

“Según un proceso de desbocamiento y de aceleración, ese proceso explosivo llegó a ser incontrolable, alcanzó una velocidad o amplitud mortal, o más bien alcanzó los límites de lo universal”.

“Cultura y Simulacro”

Jean Baudrillard

“En nuestros días esa colisión se ha producido entre el sonido electrónico y la palabra impresa, es decir, entre el escuchar algo y el leer algo. Nuestra cultura tecnológica ha creado la colisión dentro de sí misma”.

“Colisiones interculturales”

Eric A. Havelock

Llamo ‘Realidad Integral’ a la perpetración sobre el mundo de un proyecto operativo ilimitado: que todo se vuelva real, que todo se vuelva visible y transparente, que todo sea ‘liberado’, que todo se lleve a cabo y que todo tenga un sentido (sin embargo, lo propio del sentido es que no todo lo tiene). Que no quede nada de lo que nada haya que decir.

“El pacto de la lucidez o la inteligencia del mal”

Jean Baudrillard

Comunicación y Cultura

Las vinculaciones presentes para una gestión cultural integral como práctica de la Cultura como Valor Estratégico como Valor de Fusión

Integral, entre comunicación y cultura, implica establecer una dinámica soberana y su vez comunitaria entre ambas. Esto nos exhorta a comprender la dimensión cultural como proceso comunicacional y aquella desde lo cotidiano. En ese sentido, el turismo es sobre todo una experiencia y ontología del “caminar” hacia encuentros con diversos agentes, actores, escenas culturales y comunicativas en sus diversas motivaciones. De esta manera la comunicación cultural la podemos entender como la forma de interpretar y manifestar los marcos sociales en tanto se imprimen también como escenarios turísticos que reinventan o innovan la vivencia cotidiana de la experiencia. La comunicación y cultura, incluso con sus simbiosis en el campo de la gestión cultural, se ven más que nunca trastocadas constantemente con una “contraexplosión” e implosión de inmersión tecnológica, casi irrefrenable, que reconvierte los “medios tradicionales” en los itinerarios, rutas y destinos.

El término “contraexplosión”, como lo entendía M. McLuhan (1969), “no implica intento alguno de refutar o socavar “explosión”. Señala más bien la necesidad de crear un antiambiente como único medio de percibir el que nos domina”. Aquel ambiente se da en un marco de condicionamientos de pretensiones casi imperceptibles en la era de las tecnologías de la información y comunicación (TICs). Sumemos que sería a su vez “Implosivo” en tanto generador interno potencial. Pero esta última implosión está lejos de ser entera y proveniente de un exclusivo “conductismo” reactivo, sino más bien es propio de un interaccionismo social, debido a que su ritmo se abre como posibilidad misma de innovación social y creatividad vital. Todo esto último, en gran manera, nos replantea los 5 tipos comunicacionales que Luis Beltrán (2008) nos categorizó para la región de Mesoamérica y los Andes, que han existido y resisten como

tradición: Comunicación oral; Comunicación geo-espacial-sonora; Comunicación escrita; Comunicación iconográfica; Comunicación espacio-monumental. Todos estos van desde la poesía, las danzas, los rituales, tejidos, cerámicas hasta ciudades, lugares sagrados y caminos. Por ahora no nos proponemos examinar cada una, pero si analizar a la luz de la relación de la dimensión cultural, comunicativa y turística contemporánea, un aporte al establecimiento estratégico de nuestras culturas en la aceleración de la denominada sociedad de información para una nueva forma de política de la gestión cultural. Por lo mismo, nos ubicamos entonces en un escenario con sentido de implosión y disrupciones de territorios y ambientes digitales donde se dan continuamente “choques” vivenciales, generados desde las posibilidades y límites de las relaciones sociales y la virtualidad. De este modo nos encontramos en el escenario social de actividades vinculadas a los medios y mediaciones. Se da así también, en el marco comunicativo cultural, el tránsito de la actividad turística que convive con la presencia de crisis actuales de su modelo de gestión de industria cultural-comercial. A la vez par que con “choques” con diversos tipos de “pantalla e interfaces” exploratorias. Los turistas de este manera debemos entenderlos como transeúntes también de lo virtual, o mejor dicho, hiperturistas en tanto entramos al universo de las posibilidades de las simulaciones y sensaciones que devendrán en el tiempo, hologramáticas, acelerando los deseos de “encuentro”. La comunicación cultural en el escenario turístico, emparentado con una marcada presencia de las TIC, tiende entonces a la gestión cultural de la “pantalla y el interface”, mientras que el turismo se va marcando por un sentido implosivo creativo y/o “contraexplosivo” innovativo, tanto como un destino que inicia su misma ruta desde el mismo escenario tecnológico en el que se registra. Se “conecta” así, desde este principio de orientación, la gestión y comunicación cultural en la Sociedad XXI.

La escena Turística

En el escenario comunicativo turístico de la Sociedad XXI, la relación Turismo-Cultura tiene un acontecer que asalta algunas “purezas” del ejercicio profesional. La gestión cultural, de algún modo es en sí misma una mediación de estas dos prácticas, ejercicios, estudios y profesiones que no pueden por nada desvincularse con los nuevos territorios digitales que la comunicación ensambla también por su parte. Podemos hablar entonces, también, de una gestión cultural turística como de una gestión del turismo cultural. En ambos casos, se hace válida la impronta de la relación Gestión cultural y comunicación con el turismo en la Sociedad XXI, aunque las miradas en políticas públicas se asientan en un estrato sectorial; a veces desde un lado más promotor y/o facilitador actualmente. Sin embargo, el vínculo para un trabajo articulado e interdisciplinario es más que necesario para definir una proyección teórica y una prospectiva de gestión que merme ciertos distanciamientos de fondo que se dejan ver ante suscitados encuentros de sus sectores gubernamentales representativos. Si vemos la Cultura como Valor Estratégico (CVE) nos orientamos hacia una Gestión Cultural Integral que nos apertura hacia una diversidad sostenible, con emociones compartidas en nuestro sentimiento hacia nuestro patrimonio cultural y, con una individualidad vital que conlleva a generar un empoderamiento empático social que vaya a favor de un desarrollo integral, desde los ámbitos turísticos, para actores, agentes y comunidades desde los territorios turísticos, incluido los digitales.

Como indicaba N. Fuller (2009) al referirse al Turismo: “...la tendencia a la diversificación de esta actividad lleva a que aparezcan modalidades cada vez más diversas, tales como los turismos de la naturaleza, étnico, gastronómico y rural”. En la comunicación cultural

de la gestión cultural turística entonces, ya no debería operar esa especie de “totalitarismo de gestión” de los caducos esquemas de administración, que enmarcan la “exclusiva” designación de lo patrimonial y su posibilidad turística, y es que “la globalización ha ido modificando nuestra imagen turística, transmitiendo no solo una identidad turística, sino más bien las múltiples identidades” (Cortés, 2007, 309). Esto último implica, actualizándonos, que el presente mundo de las tecnologías de la información y comunicación, en sus formas de aceleración y disrupción, terminan en si misma con los afanes centralistas de totalizar la “identidad-país como identidad cultural turística” de vista estructural, la misma que puede seguir siendo diseminada a favor de una diversidad sostenible. Aunque hay que tener siempre presente, en la denominada sociedad de la información, “la violencia figura como agente esencial en la realización del proyecto económico de la integración global, o mejor aún, en el ‘formateo del mundo’ (shaping the world), según la lengua de los estrategas. *El soft power* se ha esfumado ante el retorno de las versiones *hard* del poder y la coacción” (Mattelart, 2018). Una visión de una utopía de la diversidad siempre se enfrentará entonces ante una violencia integracionista totalizadora, procesada a los actuales tiempos de escenarios de “vigilancia” digital y lo que podemos llamar: ciberespacio liminal, donde prima la ambigüedad. Y esto, de todas maneras, permeabiliza una gestión cultural comunicativa y turística, planteando a la misma su posibilidad de diversificar sin excluir elementos culturales vivos, potenciales y vitales.

Ahora bien, en aquel escenario mencionado líneas arriba, la diversidad puede ser informada de manera multinodal por las mismas TIC, pero no tanto incentivada con una correcta infraestructura y servicios que la posicionen como percepción prioritaria de destinos e

itinerarios para un buen encuentro con “otras diversidades”, al operar todavía diferentes grados de exclusión. Por ello, una nueva forma política que entiende a la Cultura como Valor Estratégico en la gestión de la comunicación cultural -en el hiperturismo contemporáneo de las exacerbaciones o suspensiones de lo real vivencial entonces- considera tanto el soporte territorial, los elementos sociológicos/antropológicos y sus proyecciones en el marketing social y virtual; según prioridades cualitativas y cuantitativas para su desarrollo integral.

La sociedad XXI de las crisis sociales, económicas, de salud pública, climática y del mismo turismo como industria cultural de vorágine y su percepción crítica parcializada de solo tener en cuenta la “reducción de beneficios”; nos reta a enfocarnos en una actitud de potencializar las transformaciones cualitativas de prioridad como formas de contribuir a nuestra misma naturaleza y vida. Empero, al ser el turismo menos “vivencial”, “hiper-comunicativo” e “hipo-corporal” hace mutar la gestión de las emociones que derivan en un hiperturismo o nueva forma turística en tiempos digitales. En el hiperturismo se innovan por lo mismo la sensación de los transeúntes y los viajes del imaginario sociocultural hacia una gestión cultural de la “pantalla e interface” con un nuevo régimen de las emociones. La gestión cultural turística de la “pantalla” bien es una metáfora de las percepciones que dan cuenta de las posibilidades de “implosión creativa” frente a “turismos extractivistas” en una nueva gestión cultural turística, válida a su vez, desde los mismos territorios y su gestión cultural y comunicativa en tiempos informacionales.

Se dice que el Turismo se irá fortaleciendo: “Las personas apreciarán más que nunca las experiencias reales, siempre apoyadas con asistencia y gestión digital de su experiencia” (The Economist, 2021,

reinterpretado por Soho). Esta visión romántica del optimismo, se contrasta con escenarios territoriales y digitales de un análisis más profundo del turismo contemporáneo. En este sentido, las pandemias han dado la posibilidad de repensar más bien el conservador “turismo extractivista” y hasta “dependentista” en favor de pensar en planear un Modelo decrecentista como forma responsable ante el agotamiento de los ecosistemas, la capacidad de los recursos y la justa redistribución de beneficios para una equidad negada por el circuito económico neoliberal. Turismo responsable y sostenible con otras reglas que impliquen un turismo social llamado como tal por equidad y redistribución, todo esto nos lo recuerda bien Freya Higgins-Desbiolles (2021), yendo más allá de un “turismo esperanzador decolonial” para un “turismo crítico que se sumerge en los siguientes 9 puntos:

1. El turismo lo definen las comunidades locales.
2. Consideramos que la ecología, la sociedad y la economía están interconectadas.
3. Una política de crecimiento y expansión constante del turismo no es compatible con un futuro justo y sostenible.
4. Los procesos de globalización han estado hasta ahora al servicio de la élite y los poderosos.
5. Los trabajadores del sector formal e informal del turismo tienen derecho a una remuneración justa y un trabajo seguro.
6. Los turistas no tienen derecho a hacer turismo. La COVID-19 nos ha recordado que las puertas pueden estar cerradas.
7. Las corporaciones multinacionales y las poderosas corporaciones estatales solo tienen derecho a hacer negocios en las jurisdicciones donde pagan impuestos adecuadamente y cumplen con las regulaciones ambientales, sociales, laborales y económicas.

8. El turismo trae violencia y favorece la violencia del Estado. Debemos activar la solidaridad con los lugares que están bajo ocupación.

9. El turismo no es un fin en sí mismo. El turismo debe estar al servicio de las sociedades y comunidades y ajustarse a las capacidades de desarrollo sostenible de todos los lugares donde se produce.

El aporte de Freya Higgins-Desbiolles (2021), es sustancial en términos que toma posición ante el “encantamiento” de los análisis de la exacerbación industrial del modelo de gestión turística actual. Ahora bien lo que nos ha expresado este último, en su gran mayoría, es la posición de un Ego depredatorio que da pie a un hiperconsumo depredatorio y por lo mismo a un hiperturismo de inequidades, presente en los nuevos contextos territoriales y digitales. Sugiere entonces deshabitar este tipo de Ego por un nuevo gusto de vivir sobre todo en estas épocas donde la relación aceleración y poder de la imagen expresan imperativos del gusto. D. Le Breton (2014) señala que “El frenesí de la velocidad, del rendimiento, apela como reacción a la voluntad de lentificar, de calmar el juego. La caminata es una ocupación plena del tiempo, pero en la lentitud. Es una resistencia a esos imperativos del mundo contemporáneo que recortan el gusto de vivir”. En ese sentido se define como una “subversión radical” hacia el ritmo de la aceleración donde operan los mismos episodios de disrupción en los círculos de la comunicación cultural, la cual se ha sido subyugando más que apropiándose y fortaleciéndose. La dimensión comunicativa de la cultura como valor estratégico (CVE) apuesta por la inicial convivencia y apropiación de las disrupciones, ya que es el sello del mundo comunicativo contemporáneo, de esto se trata la gestión cultural turística de la “pantalla y el interface” como parte de una Gestión

Cultural Integral (GCI) que va en contra de las relaciones comunitarias asimétricas y desiguales.

Comunicación Cultural de la “pantalla”: Gestión cultural hiperturística.

Consideremos ahora, acá dos visiones contrapuestas de una posible gestión de la comunicación cultural de la “pantalla” que se relaciona bien a la idea de hiperturismo. Tenemos una perspectiva optimista, casi funcional y, otra radicalmente crítica de los postulados postmodernos e hipermodernos. G. Lipovetsky y J. Baudrillard expresan como nadie estas dos visiones que muchas veces terminan sugiriendo una disonancia pero a la vez un complemento para nuestro propósito. Aunque el segundo estuvo más adelantado por años a los planteamientos del primero, nos sirve para complementar la presencia de “pantallas” como posibilidad de encuentro en una nueva forma política de la gestión cultural turística. G. Lipovetsky y J. Serroy (2009) afirmaban que “en menos de medio siglo hemos pasado de la pantalla espectáculo a la pantalla comunicación, de la unipantalla a la omnipantalla”. En ese sentido se advierte la presencialidad de la “pantallasfera” en un mundo-red, como parte de la esfera cotidiana en sí misma. De esta manera se señala lo siguiente. “Pantalla en todo lugar y todo momento, en las tiendas y en los aeropuertos, en los restaurantes y los bares, en el metro, los coches y los aviones; pantallas de todos los tamaños, pantallas planas, pantallas completas, minipantallas móviles; pantallas para cada cual, pantallas con cada cual; pantallas para hacerlo y verlo todo. Videopantalla, pantalla miniaturizada, pantalla gráfica, pantalla nómada, pantalla táctil: el nuevo siglo es el siglo de la pantalla omnipresente y multiforme, planetaria y multimediática (p.10). De este modo lo social se presta a simbiosis con lo virtual, proponiendo o limitando la

definición de redes sociales a las cuestiones de la cultura mediática, la pretensión “metaversalista” y su tecnofeudalismo con sus “feudos y gamonalismos digitales”, la “socioetnografía y humanidades digitales”, la “inteligencia artificial” (IA) y la hipermodernidad.

Ahora bien, sabemos que ya no es tanto una cuestión que solo se denomine como cultura virtual apartada. Las conexiones como extensiones de la vida misma se han hecho necesidad, inoculada o no, de interacciones que buscan “conectarse”, “desglosarse” y ampliar los encuentros “in-directos”, aunque estos no garanticen una comunicación integral de las personas, mucho menos la empatía, si acaso a esta se termina por reducirla a una dimensión “hologramática” de la interacción. Por eso último es importante tener en cuenta lo que J. Baudrillard (2000, 74) advertía como “la impotencia de lo virtual”: “la potencia de lo virtual solo es, precisamente, virtual”. Esto sería una forma, que a través de la pérdida del principio de realidad, genera también cierta “intoxicación mediática” que nos puede manifestar el límite del poder de la economía y la comunicación. Así nos indica por ejemplo que “nos llevamos un gran susto debido a la sobrevaloración del poder de los media: cuando son precisamente los media los que desrealizan todo poder para mejor o para peor. Es una fatalidad de lo virtual: no se puede hacer una estrategia de lo virtual porque ya sólo hay estrategia virtual”. De esta manera las posibilidades de un mundo social desprendido de acontecimientos reales, un mundo hiperreal, pueden ser también de especulación y fluctuación que va creando una suerte de alternativas paralelas de información, pero también yendo un poco más allá de fatalidades. De este modo, para la gestión cultural y comunicativa comunitaria, los procesos de “especulación y poder de llegada” de actividades están siendo orden del día ante el arrastre abrupto hacía las plataformas digitales que la industria cultural ya

advertía y que, convivían mayormente con el turismo en sus etapas exploratorias de itinerarios y destinos turísticos como proyecciones de acontecimientos. En ese sentido S. Zizek (2016) indica que la característica fundamental de un acontecimiento sería “la aparición inesperada de algo nuevo que debilita cualquier diseño estable”. Aunque remarca que hay que “enfocar los acontecimientos de un modo acontecimental” para percibir mejor las “transformaciones de la universalidad”. El mismo Zizek nos menciona la posibilidad de “deshacer un acontecimiento”. Nos parece, interpretando al autor, que esto puede darse también porque el mismo acontecimiento desde un inicio, estaría profeso de “creencias y motivos”. Esta visión, en clave de filosofía de la historia, nos invita a poder repensar nuestros “acontecimientos” cotidianos y la posibilidad de las creencias y deseos que desbordan la emoción turística y su comunicación -con y desde- lo cotidiano. Es a su vez una propuesta de gestionar “otros” acontecimientos posibles y sostenibles en la gestión cultural turística y la gestión cultural de la pantalla como forma de reflejarse en un nuevo modelo de gestión cultural integral contemporánea.

En ese sentido, la gestión de la comunicación cultural de la “pantalla” es la de un Hiperturismo. Una gestión hiperturística que deja sentir su fuerte presencialidad en cualquiera de sus dispositivos y gestionarla, comunicacionalmente, no solo es una cuestión que se refiere a las plataformas y los medios tecnológicos, sino a la arquitectura de nuestras mediaciones, contenidos -y sobre todo- de un sentido etnográfico digital de nuestras individualidades como transeúntes territoriales y turistas virtuales, ambos transpuestos a la digitalidad. Así, en la dimensión cultural comunicativa, se debate en favor del desarrollo de una esfera digital pública de bienes comunes más allá de la esfera pública moderna ya privatizada. Zukerfeld (2020) indica que se “solía

asociarse Internet a una enciclopedia universal infinita. Una herramienta liberadora, de convergencia de la diversidad mundial, donde todo era (¿es?) posible. Pero más allá de ciertas diferencias regionales y del poder de algunos conglomerados locales, los usuarios globales parecen calcados. Se comportan de manera "viral" y concentran sus visitas en unos pocos sitios, mayormente dedicados al consumo, las redes sociales, el entretenimiento o la pornografía” (p. 102). Teniendo en cuenta lo anterior dentro de una gestión “contraexplosiva” y no tanto colaborativa-funcional, la gestión cultural turística de la “pantalla” puede ser una posibilidad pero a la vez una estrategia fatal para la comunicación cultural, si se interpreta solo como estrategia fatal operaria en el orden de simulaciones sin afanes de interpelar al “turismo extractivista” por ejemplo. Por todo lo anterior, la propuesta de enfoque de la Cultura como Valor Estratégico (CVE) apostaría por una nueva forma política de la gestión cultural de la pantalla como ecología de las interfaces. Una ecología de la gestión cultural del “acontecimiento turístico” en cotidianidad, que pone en balance integral: la oferta del deseo de autenticidad en las pantallas, el consumo compulsivo de lo virtual y una “catexis” de los goces globales y locales. Todo esto con un enfoque intercultural e interseccional ya que tales pueden expresar el grado de mediación–percepción que puede manifestar cierta visión parcializada de los destinos turísticos como demandas de deseo. Es entonces una gestión cultural y comunicativa -que sin ser psicoanalítica clásica- se adentra también a lo que se ha dejado solo al poder del marketing comercial en su forma conductual -o a lo mucho psicográfica- en un mundo de “pantallas” cada vez menos “sólidas”.

In-conclusión

Existe una vinculación entre la gestión cultural y la comunicación ya consolidada donde el turismo se ausenta muchas veces por sus “pecados comerciales”, los que nos exhortan a la reinterpretación de la industria cultural contemporánea y a los “usos” del arte comunitario; esto a favor de una nueva política de gestión cultural integral que busque ser transversal a la misma formación de gestores, promotores, mediadores y animadores socioculturales.

La relación velocidad y poder mercantil desde una comercialización acelerante da por sentada la necesidad de reinventar un nuevo ritmo sostenible donde las mismas tecnologías de la información y comunicación se encuentran con nuestras tradiciones culturales en su fusión, uso y valor social sostenible. D. Le Breton (2014) nos ha planteado que “Solo la lentitud permite estar a la altura de las cosas y en el ritmo del mundo. Ella es la evidencia de la progresión, implica un avance atento, hasta contemplativo, la posibilidad de detenerse para aprovechar un lugar donde descansar. Es un movimiento de respiración. La lentitud se sumerge en el corazón del entorno, pone a la altura de los sentidos las particularidades del recorrido y proporciona los medios para apropiárselas de inmediato”. Se puede dar, en ese marco de relación y apropiación, la posibilidad de reciprocidad entre la dimensión cultural, comunicativa y turística. Un nuevo reto de gestión cultural turística que atendiendo a la propuesta de la Cultura como Valor Estratégico se apropie de una Gestión Cultural Integral. Ya que es en esta especie de “lentitud” reflexiva, pero activa, que se refleja graduales momentos de encuentro, vinculo y alteridad que proponemos desde la Cultura como Valor Estratégico con sentido reciproco, cooperatividad activa e individualidad vital a través de un marco de iniciación de empatías

turísticas. Ante tiempos de “vigilancias” digitales, “totalitarismos metaversalistas” mediáticos, “inteligencia artificial” y “feudos” informacionales; la diversidad de la comunicación cultural es un derecho público intercultural para la sostenibilidad y la participación social. Desde la Cultura como Valor Estratégico (CVE) esto implica una reinención social de las vinculaciones. Esto a su vez pasa por institucionalizar un Turismo Empático como un nuevo sentido de reinventar el “acontecimiento” cotidiano.

En este camino, la gestión cultural, comunicativa y turística, debe tener claro que el vínculo entre la llamada “Etnografía digital”, “Netnografía” y un “Turismo etnográfico”, para la posibilidad de un sentido turístico empático, tiene dos facetas: una que se orienta con aires “objetivos” de carácter adaptativo-predatorio de “extraer” por solo recabar visualidad-información y, otra que parte desde una alteridad de nuevas “iniciaciones intersubjetivas” con carácter de encuentro-vinculante digital y territorial, sin caer en la usanza de los totalitarismos digitales y las económicas extractivistas. Es así que se puede reformular no solo el diseño de políticas sociales, culturales y turísticas, enmarcadas en un sentimiento compartido en favor de una gestión cultural integral para un desarrollo económico, social, urbano, intercultural, humano y sostenible. Mejor dicho, un desarrollo integral a diversa escala. Esa clase de desarrollo integral nace desde una nueva emoción colectiva y desde un nuevo sentido vivencial-etnográfico-turístico como pilar de innovación instituyente. Es un nuevo vínculo de cooperatividad activa conjunto entre: encuentro, articulación y reciprocidad. El mismo que nos puede orientar a una ecología ciudadana-soberana, sostenible como valor estratégico de empoderamiento social y empático; tal cual lo exige, nuestra vida contemporánea.

REINVENTAR EL RITMO DE LA VIDA

Por una Política de Reinención Social⁸⁹

“La solidaridad estaba adormecida en cada uno y se ha despertado con la desgracia vivida en común”.

Edgar Morin

“...su dirección cambia al eslabón siguiente; contiene una repetición rítmica de algunos ciclos relativos, pero estos ciclos nunca son idénticos ni vuelven a su posición anterior; cada ciclo es una variación siempre nueva del ciclo precedente o más exactamente ritmo u oscilación”.

Dirección del cambio sociocultural

“Sociedad, Cultura y Personalidad”

Pitirim A. Sorokin

Introducción: Reinventar el Ritmo de la Vida

Las invenciones del vivir y convivir en la vida social han estado relacionadas directamente a la interacción dinámica de las estructuras institucionales, organizacionales, grupales e interpersonales. Lo social junto a su interpretación se ha presentado des-conjugado de nuestro ambiente natural del cual formamos parte misma. De esta manera nos hemos adentrado a interpretaciones operacionales que han derivado su análisis en torno a: lo personal, lo comunitario, lo social, lo cultural, lo económico, lo público, lo privado, lo íntimo, lo secreto, etc. Por esto

⁸⁹ Actualizado para la presente edición, en título y contenido, fue publicado inicialmente por la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) en el Boletín 23/2020.

mismo el ritmo de la vida se ha parcelado en su dinámica moderna-postmoderna-colonizadora-hipermoderna-metaversalista-etc, en la interpretación de la vida cotidiana.

En estas líneas entendemos el Ritmo de la vida como una situación de giro que implica movilidad, convivencia, energía y participación sin horizontes temporales deterministas y determinados por sus estructuras, más que por la vida como agencia y armonía vital de constantes realizaciones. En su definición entonces podemos decir que: El Ritmo de la Vida es un giro rítmico del devenir cotidiano que encuentra sus coordenadas en el gen móvil de las “olas” socioculturales, la convivencia en tanto interacción de encuentros, alteridades y vínculos colectivos; resonándose estos, a la energía como vitalidad de las personas, las comunidades y las ciudades en tanto articulaciones que exaltan el buen vivir a escala global. Reinventar el ritmo de la vida como política integral tiene por esto que exaltar la movilidad como vínculo empático, la energía como cooperatividad activa y la convivencia como participación compartida instituyente.

Las reinenciones hoy por hoy vienen siendo continuas. Son paradójicamente pandémicas y endémicas. La necesidad inoculada, hasta el siglo XXI, por el sistema de consumo (que atañe también el consumo virtual y la impronta digital) ha acelerado el vivir en nuestros cuerpos y atañe movernos en modo record por el mismo ritmo que determina el sentido de la competencia. La competencia ha obcecado a una cooperatividad activa. La reinención del ritmo de la vida de este modo es una provocación para autocuestionarnos –en marcos conocidos y desconocidos- y someter a crítica esa ortopedia del sema y el soma sin partición analítica. Es una interpelación a nuestros pensamientos, interpretaciones y emociones hasta nuestras acciones y corporeidades.

Como empezó indicando Byun-Chul Han (2020), “Parece que se está produciendo un cambio de paradigma en el control de la pandemia y Occidente no termina por darse cuenta. El control de la pandemia se está digitalizando. No solo la combaten virólogos y epidemiólogos sino también ingenieros informáticos y especialistas en big data”.

La crisis global actual entonces, pandémica, endémica y controladora, ha sido degenerativa para los cuerpos, nos ha arrojado a un riesgo cual vehículos que impactan violentamente en choque frente a un muro contencioso que guarda en sí mismo una dinámica para alimentar la propia sobrevivencia después del choque, claro está, si formas parte de aquella. Boaventura de Sousa (2020, 23) ha sido contundente en esto: “El tiempo político y mediático condiciona el modo en el cual la sociedad contemporánea percibe los riesgos que corre”.

Por lo expuesto, asentamos que una reinención social del ritmo de la vida se ubica en el plano de la política como acción y vivencia cotidiana. Las mismas que pueden deslizar su “contagio” como imitación creativa en una lógica aleatoria constante –no causal/secuencial- por los tejidos sociales interactivos, los mismos que, en gran manera, pueden verter los móviles de la dominación global contemporánea.

Un cuerpo global naturalizado: Reseteando el Ritmo de la Vida en Sentidos de conexión

Hemos asistido comúnmente en el mundo de las interpretaciones y análisis sociales a la eterna oposición cultura/naturaleza, sociedad/cultura, sociedad/comunidad. En las Ciencias Sociales la misma premisa de “naturalizar el debate” conservando estas

definiciones binarias nos enclaustra en interpretaciones cada vez más operacionales. En el mundo del quehacer de las ciencias sociales, en su modo de aplicación y gestión de proyectos, la estrategia se redime a lo operativo funcional, siendo lo participativo una cuestión de atender un componente al que hay que darle atención para su respectiva licencia social. La política integral del ritmo de la vida, busca a veces reinventar en ambos (aplicación metodológica y gestión de proyectos), el ritmo de las interpretaciones socioantropológicas y ambientales que intentan tratar de resistir a la dinámica de la inequidad, la desigualdad, la pertinencia y la sostenibilidad. ¿Puede entonces ser el análisis sociocultural, la interpretación intercultural o el desarrollo sostenible una intención que contenga todo un cuerpo global naturalizado y no funcionalmente focalizado?

La interrogante anterior, depende en gran manera del sentido político cotidiano del vínculo, la alteridad y el encuentro como conexión. Es en este en el que profesamos nuestro “estar” sobre el querer “ser”. Es decir, del estar siendo vinculantes y vinculados en nuestra conexión con el mundo místico, mítico y el de la mixtura de la vida cotidiana. Estar vinculantes con nuestros saberes ancestrales, con lo que nos forjamos, atendemos o ninguneamos en nuestra cosmovisión cultural genera si o si incidencia. Encontrándonos y/o sumándonos a una nueva conexión paradójicamente “armónica” con el mundo bio-digital. “Porque, cuando todo está lleno, lo que hace que toda la materia esté ligada, y como en lo lleno todo movimiento produce algún efecto sobre los cuerpos distantes, a medida de la distancia, de tal manera que cada cuerpo está afectado no solamente por aquellos que le tocan, y no solo se resiente de algún modo por lo que le sucede a estos, sino que también por medio de ellos se resiente de los que tocan a los primeros, por los cuales es tocado inmediatamente” (Leibniz, 1983, 41). Así

también, desde un sentido de conexión y lectura de las emociones y los cuerpos, S. Ahmed remarca que: “Las emociones moldean las superficies mismas de los cuerpos, que toman forma a través de la repetición de acciones a lo largo del tiempo, así como a través de las orientaciones de acercamiento o alejamiento de los otros. En términos de Spinoza, las emociones moldean lo que los cuerpos pueden hacer, como “las modificaciones del cuerpo mediante las cuales el poder de acción sobre el cuerpo aumenta o disminuye” (2015, 24). Spinoza es un buen complemento a Leibniz, como Deleuze a Tarde desde Latour, para las cuestiones de la “repetición” o la “compulsión a la repetición” en el psicoanálisis y las ciencias sociales. S. Ahmed aborda, a nuestro juicio, el tema de una política cultural de las emociones desde la “resistencia/evitación” en el proceso de alterización de la afectividad. La globalización de la alterización, tal como se la interpretado y aplicado, no ha entendido y atendido éticamente lo anterior siendo parcelaria en su visión del mundo. Por esto mismo, lo natural busca surgir como identidad planetaria y contestataria, en aras de sostenernos pero sin considerar un más allá del solo “estar” juntos; se trata entonces de “encontrarnos” (andar articulando), “vincularnos” (participar estando) desde una afectividad social y comunitaria (acompañar habitando), más allá de la ligazón económica y digital.

El *sentido de conexión naturalizada* a escala global tendrá que ser un valor que se movilice como bien público sin detrimento de nuestra interculturalidad cotidiana viva. Resetear entonces es que nuestros organismos se forjen conectados a la tierra, el cielo y el aire. Que nuestros pensamientos, interpretaciones y acciones se yerguen conectadas/vinculadas, a reinventar el vivir sin centro/ego y al convivir entre diversidades, sin el asalto -pero si de la potencialidad- del mundo digital. La conexión ha naturalizar en las crisis contemporáneas de este

modo, es de una conexión vital, es una vinculación de nuestros sentidos, del mundo sensorial y las acciones sociales en su forma de comunicación integral; sin mutilación o amputación, con extensión y desarrollo compartido y apropiado; en favor de un buen vivir y de la vida como pedagogía del desarrollo interpersonal, colectivo e integral. Todo lo anterior empieza a sugerir una política integral, entendida como acción cotidiana, para la Reinención del Ritmo de la Vida. Teniéndose en cuenta que su integralidad se desglosa en lo que seguidamente interpelamos y complementamos.

Política de orientación

Las acciones sociales han tenido su forma de relacionarse en el marco de ciertas líneas de acercamiento y distanciamiento. La impronta del mundo virtual ha desdibujado la ubicuidad de las mismas siendo presencia endémica. Ahora más que nunca es importante sentir y captar las *disrupciones y rupturas en el sentido del tiempo vivido*. Siendo la orientación diariamente asaltada, debemos dar sentido a nuestras extensiones comunicacionales. Y es que “En la era eléctrica, en la que nuestro sistema nervioso central se encuentra técnicamente prolongado o ampliado para que nos sintamos implicados en el conjunto de la humanidad y para que incorporemos en nosotros al conjunto del género humano, tenemos que participar profundamente en las consecuencias de todas y cada una de nuestras acciones” (Mc Luhan, 1973, 27). Por esto mismo, las llamadas rupturas no son rupturas radicales a su modo de fatalidades históricas, pero si son germen de nuevas formas sociales como disrupciones continuas. Por ello, en la crisis actual, hay que convivir con la disrupción temporal. Ella forma parte de nuestra extensión social, que en su modo de coordinada, se vacía y se vierte de nuestras convivencias. El sentido del tiempo vivido debe ser el tiempo

que conviva con la premisa de la cooperatividad en cada actividad económica, cultural y productiva.

Otro factor importante en la política de orientación es lo que podemos llamar: *las estaciones del paroxismo espacial*. Entendido este como la capacidad del transitar abruptamente en lugares que empiezan a tener una normativa mayor y fáctica aun cuando sea en el mundo virtual. Estacionarse en el paroxismo espacial es sociológicamente ubicar la orientación en un marco que continuamente reporta y registra nuestra movilidad y energía social. Los llamados mapas del calor por ejemplo, versan en esto con su propia forma de control. Pero las estaciones también son coordenadas socialmente construidas y por lo mismo sujetas a movimientos socioculturales. Ante el *desierto o las esferas de lo vir(tu)al*, como mundos vaciados de existencia o exaltados de control, entre el espacio y el tiempo estructural y definido debe surgir el *Ritmo* como coordenada móvil cotidiana, como nueva orientación de la vida, como reinención social que vierte del buen vivir y en el que la vida sencilla y empática, debe ser igual de viralizada en cada feudo virtual que ya es extensión natural de nuestra propia comunicación social, así como en cada comunidad, ciudad y región.

Política de dirección

Cuando las crisis son pandémicas se trastoca todos los sentidos de dirección individual interna e interpersonal debido a la inhibición de vivencias convencionales y la volatilidad de los acontecimientos. Instituido esto último, en el actual escenario, asistimos a convivir drásticamente con una animación exaltada y mutable hacia la autoridad, el poder y el liderazgo.

El *Sentido de autoridad* ha mutado por una suerte de animación catastrófica. El miedo ha pasado a ser un consenso cotidiano que comúnmente marca una norma de vida que puede re-direccionarse en instantes próximos; sucede cuando una desmedida beligerancia política se desdice, cuando la represión es injustificable o cuando la necesidad se reviste en actos delictivos en contra de la vida.

El *Sentido de poder* por su parte viene siendo mutilado y mutilador. Desmembrado por aquella opinión pública ajena a los grandes medios de “comunicación regulada” pero en su lectura estructural se ha confinado a ser mutilador de alternativas que hacen recordar las “ofensas” a un pensamiento “único”. Poder y comunicación de esta manera, son marcas que buscan establecer un sentido de dirección en un mundo corroído por los abusos en nombre del poder, “...se va produciendo la mundialización del poder, de la economía en primer término, en torno del capital. Es su culminación que se procesa en nuestro tiempo y que llamamos globalización del poder” (Quijano, 2014, 205). Pero esta des-colonialidad del poder ya no solo debe ser remitida a lo económico estructural o lo “cognoscible” en su sentido geopolítico local sino a la persuasión en su aspecto de inhibir y encubrir discursos y pulsiones que no se basen tanto en el poder de lo catastrófico/geocentrista y si más en el poder de la reinención social de los ritmos solidarios, de las cadenas de sensibilidades que no son símiles de opresión sino gérmenes de lazos que vienen dando luces empáticas, esas que se instituyen y se sostienen en la misma energía y el vínculo social comunitario vivencial. Aquella energía social ya no es la percibida con ojos de la “física”, del pensamiento geométrico, ni tampoco es aquella que busca “capitalizarse” en un orden económico desgatado como el neoliberal.

Por lo anterior, es justamente en los nuevos ritmos solidarios -que podemos observar entre la autoridad y el poder- donde puede surgir una dirección de *Sentido de Liderazgo*, profeso de una nueva energía social, el mismo que se extiende a todo nivel del ciclo de vida. Y es que las generaciones, en diferentes épocas, han querido capturar el liderazgo como patente y agente, pero hoy por hoy, la reinención de ritmo de la vida exige un vínculo social y comunicacional de encuentro para sostenernos mutuamente, necesitamos tanto de la abuela como del niño y la comunidad en nuestra política de vida. Necesitamos tanto de nuestras diversidades como de la comprensión de la más ínfima interacción social porque ella traspasa todas las instituciones. La extensión del sentido de liderazgo se convierte así, también, en un “bien común” participativo, pero debe ser entendido como una extensión natural de un sentido empático con empoderamiento cooperativo.

Política de imitación

La imitación se combina con la oposición y la adaptación a través de sus semejanzas y simetrías, y así sucesivamente. La imitación “...es la tendencia a pasar por vía de amplificación progresiva de un infinitesimal relativo a un infinito relativo” (Tarde, 1897,122). Por esto mismo podemos decir en extensión, que una imitación repetitiva es opuesta a una imitación creativa en tanto está es un reto que transita por la reinención e innovación social. Las grandes urbes o comunidades con complejos procesos culturales han dado fe del potencial apropiativo y movilizador que convive con la tradición y la contemporaneidad. Existe una individualidad vital que convive con un sentimiento colectivo, que si bien se está perdiendo generacionalmente por la vorágine competitiva, aún yergue en nuestras sensibilidades.

Una reinención del ritmo de la vida debe atender el acoso a los sentidos afectivos que han sido registro, recuerdo y experiencia viva en los planos públicos privados e íntimos en nuestros contextos locales, regionales y planetario. Es la inculcación del apego a normas severas las que generan una imitación casi redentora. El apego como imitación no creativa (no relativa) se ha confinado y ha acosado nuestra afectividad manifestándose en penosas soledades y violentas convivencias. Las familias, parejas y personas al no “moverse” se han puesto en postura imitativa remota, en su grandes mayorías. Pero los mismos registros, el recuerdo y la experiencia de la crisis plantearía, sea sanitaria y/o climática, ha hecho también que surja la inventiva como política de vida, las mismas que han tenido que dar duelo o “reinventar” apegos reconvirtiendo los sentidos afectivos.

Por otro lado, se ha generado en el marco de la imitación social, una cierta *adicción de los sentidos contemplativos*. Los acontecimientos narrados por el pensamiento catastrófico ha dado impulso a un rigor anímico disciplinario y espectral que rige una imitación que convive con la desidia o simplemente con el ánimo del dejar hacer y dejar pasar todo. La saturación como portal comunicacional obnubila el discernimiento en beneplácito de la contemplación geo-céntrica, ya sea en el mismo mundo digital y/o instituyendo audiencias, que si bien hasta polifacéticas, tienen un carácter espasmódico.

Por último, ha resurgido como imitación *la pulsión conspirativa*. En su modo de contratransferencia dinámica esta pulsión es multidireccional, es decir, “le dispara a todo lo que encuentra”. En ella existe sobre todo -hasta donde pueda permitirse ser concreta o real- lo espectral como realidad, mejor dicho hiperrealidad. Empero el hecho que esta última se mueva en el terreno del vestigio imitativo no le resta

ser parte de la agenda pública, por el contrario, nos cuestiona a ampliar la búsqueda de un mapa -en principio imaginario- que debemos explorar pero sin ser compulsivos, ya que de esta forma lo conspirativo agitará lo inventivo al darle movilidad y energía, es decir buscándole un ritmo crítico autónomo acorde a nuestros tiempos.

Política de (re)iniciación

En la actualidad se le ha denominado “opinología” ha cierta masificación de opiniones que en verso de los “expertos”, o se funden en odios y revanchas o buscan fabricar una cadena de “opinólogos” que reinicia la política interpretativa y el análisis mismo de los “expertos”. Por eso mismo, como señala Descola (2020) en su propuesta de interpretar más allá de la naturaleza y la cultura: “...las señales adelantadas de un desgaste de nuestra cosmología son ya bien vistas”. Reiniciándonos desde ahí podemos decir que “expertos y opinólogos” conllevan sus cauces a egos-grupales, a veces hasta con un fervor de capilla. El reinicio de los discursos, de las interpretaciones, de las coyunturas podemos entonces, en aproximación, ubicarlos en 3 grupos, cada uno con su propio sentido interpretativo.

El *sentido del discurso (de) generativo*, es el que hace de la disseminación una forma de reiniciación. La deconstrucción es su aliada en tanto ubica, desmonta y organiza tanto los prejuicios y visibiliza las diversidades. Empero, el sentido de la interpretación (de) generativa, se vuelca en su lógica misma, se encima cuando “peca” de tomista y va en contra de un mayor bien común colectivo. Se desgasta al hacer cartografías interpretativas echando mano de las ciencias humanas y sociales con estrictas fronteras que recuerdan las cúpulas de las ciencias del siglo xx por no ir más lejos. Con todo, el sentido (de) generativo reinicia una política de debate de las diversidades culturales, las

geopolíticas, el género, las perspectivas generacionales, etc; pero que corre la suerte de cerrarlo cuando no resguardarlo a los terrenos “clínicos” de la interpretación social. Su reto es más de actitud que de contenido, ya que la primera lo fundirá en lo local, mientras la dinámica del segundo en diálogo con su actitud, lo obliga a no personalizarlo o a lo mucho a no agruparse con una acogida cada vez más “selectiva”.

Pero lo que más se está manifestando es un *sentido de postpermanencia*, este tiene una actitud sanscrita y hasta de flagelación a la hora de interpretar las problemáticas sociales. La complacencia hacia la inequidad, inmovilizar el pensamiento o si movilizarse pero resguardado en un bunker mental, es una forma de ubicarse en la misma posición diferenciada así venga la más nueva de las “normalidades”. Permanecer en esta clase de sentido es reiniciarse en la permanencia de los privilegios, los argumentos de “simulacros” filosóficos o economicistas, las tipificaciones “anómalas” y dar eco solo a los cambios o ensamblajes que estructuran la maquinaria de las desigualdades sociales, más aún, si se tiñen en el accionar de una metodología de elección “racional”, ya da paso a que podamos ver el siglo donde se ubica el ritmo de su capital cultural.

Por su parte el *sentido transalternativo* es el que podemos mencionar como aquel que realiza cierta ecología, no solo de saberes, sino sobre todo de proxemias. Es el que más insiste en transgredir los límites de las alternativas, se alimenta de las alteridades como registro pero deja de lado el ritmo del vínculo. Es con todo un reto de reiniciación que va del carácter socioantropológico a una pedagogía del encuentro en sus aspectos socioeducativos. Su flexibilidad no se ahuyenta de interpretar “fenómenos” extremos. Sin embargo tiene su propia actitud redentora, al hacerse de un carácter escapatorio, pero esto

depende mucho de la interpretación que -el analista, investigador/a o el actor social- le den al vínculo, la convivencia y la angustia.

Política de creatividad

La creatividad como política se nos presenta como un horizonte de amplitud de polifonías que reclaman una nueva razón de vida a la par que una emoción por ser vivida. Es transgresora en tanto su actitud es trascendente y transcolonial y supera su sentido de dominio hacia el cuerpo mismo y hacia “otros” (Ninahuanca, 2016).

Las emociones son percepciones que se acompañan de ideas y modos de pensamiento, los sentimientos emocionales, en cambio, son principalmente percepciones de lo que nuestro cuerpo hace mientras se manifiesta la emoción (Damásio, 2010).

Debemos impulsar una Nueva Emoción Insurgente (NEI), al cual denominamos como una emoción y sentimiento emocional compartido sin distinción, está es el pilar de una política de creatividad que nos tiene que aproximar al balance de registros analíticos, a reinterpretar recuerdos y a reinventar la experiencia viva.

Una Nueva Emoción Insurgente es por demás interaccionista, cotidiana y vivencial. Es decir una Política de la creatividad “cazadora” de las ocurrencias y de la “ocasión creativa”. Esta última, como acción natural, puede operar en un nuevo registro, recuerdo y experiencia que nos invite a reiniciar nuestro ritmo de la vida. Y en este marco, la reinención social, es como una cultura cotidiana compartida para el desarrollo integral.

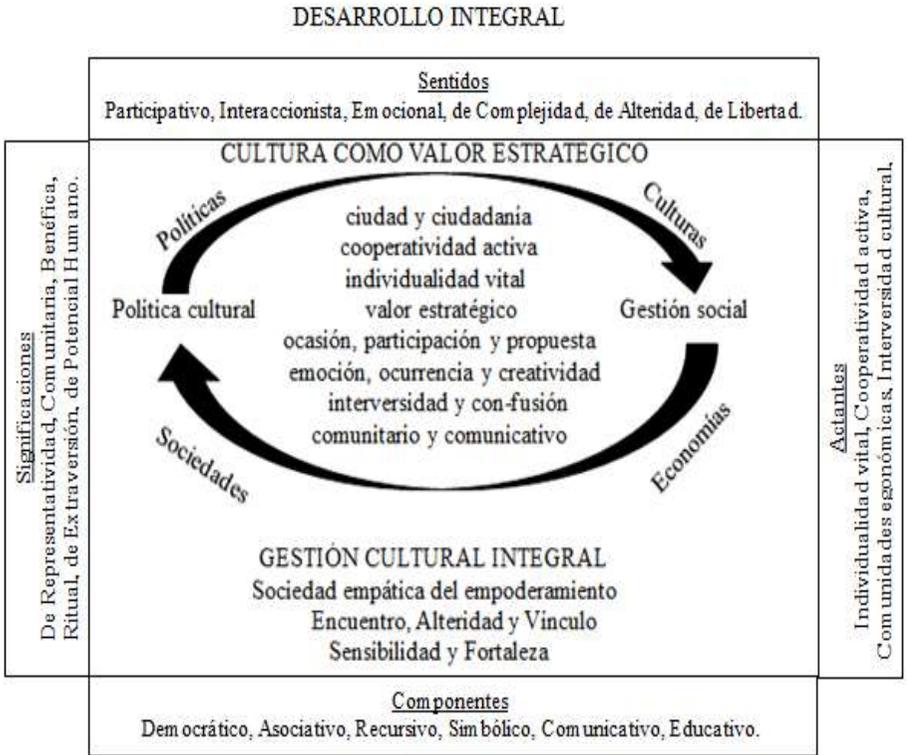
Conforme a lo anterior se exige entonces una propuesta estratégica y táctica cotidiana desde lo intergrupalo y lo transpersonal. Los tiempos

nos retan a proponer desde nuestras emociones como razones constructivas. La Cultura como Valor Estratégico (CVE) es una propuesta de forma para una política de la gestión social, cultural y comunicativa que puede sumar en esta vía.

La propuesta de la Cultura como Valor Estratégico entonces, se complementa con la exigencia de una Nueva Emoción Insurgente (NEI) para una política de creatividad que reclama a su vez una autogestión sociocultural desde el mundo interpersonal, vinculatorio y colectivo. Una reinención social que tenga como basamento la sensibilidad, la fortaleza y la empatía en los ritmos de vida, perdidos o extraviados en los encuentros cotidianos. A su vez como “cazadora” de las ocasiones creativas puede echar mano, si las circunstancias los demandan o estiman, de una metodología que nos ayude a potencializar las experiencias para un buen vivir integral.

La siguiente matriz como propuesta sintetiza una visión de Desarrollo Integral y aportes de las ciencias sociales y humanas, desglosado en componentes, actantes, significaciones y sentidos, haciendo resonancia entorno a la Cultura como Valor Estratégico y a una gestión integral para políticas de gestiones culturales, sociales y comunicativas; teniendo en su interior sus lineamientos temáticos tácticos.

Compartimos lo expresado a lo largo de este escrito con la posibilidad de sintetizar lo expuesto en la presente gráfica.



Los cuatro umbrales que rodean a la gráfica de la Cultura como Valor Estratégico, constituyen una Matriz de Interpretación y Análisis Social (MIAS)⁹⁰, hemos decidido ensamblarlas ya que la MIAS se orienta a captar el ritmo social. Podemos considerar básicamente, mas no en lo absoluto o deterministamente, a los componentes como registro

⁹⁰ La Matriz de Interpretación y Análisis Social (MIAS) es una propuesta propia. Como gráfica de guía y metodología, se puede apreciar su uso múltiple, en mis artículos: “Educación Social e Intercultural para el Siglo XXI” y “Geopolítica Cultural. Áreas Culturales Liberadas desde el Bicentenario”. Ambos publicados en el presente volumen.

temporal relativo, a los actantes con grado de irradiación, acción y agencia, a las significaciones como herencia del significante y del significado y a los sentidos como visión atemporal potencial. La Matriz “MIAS” busca la cobertura de variables que merezcan conectarse, reorientarse, redireccionarse, imitarse y reiniciarse en favor de la Reinención de Ritmo de la Vida. Podemos hacer uso de ella sin entrada establecida, ya que entiende lo complejo como apertura y la inserción en cada uno de sus puntos dependerá del contexto, dependerá si la estimamos no solo como acción operacional sino como política integral. Hoy nos reta la crisis planetaria, sea sanitaria, económica o climática. Esta misma debe resurgir en nosotros una nueva emoción insurgente que impulse ocasiones en el plano de la creatividad y de la reinención social. De ahí lo expuesto en estas líneas. Sigamos.

In-conclusión: De vuelta al Ritmo, De Vuelta a la Vida

El ritmo no implica tampoco estar en perspectiva de constante encuadre analítico sino de reinventar en la vivencia una política integral de vida. Una nueva forma Política de Vida de movernos juntos, acompañados y conectados, pero por sobre todo, para comunicarnos integralmente con el mundo y de volvernos a “encontrar” con una nueva energía sociocultural, la cual aportamos en diversos niveles de tendencias, las mismas que se agencian en lo individual y colectivamente para no vernos -o nos vean- como simples actores y agentes reactivos. Sino, como una armonía de ocurrencias, ocasiones, invenciones y creatividades provistas de cooperatividad activa, vínculo, encuentro, empatía y vitalidad, devengan o no, las nuevas “normalidades”.

VISIÓN DE LA GESTIÓN CULTURAL

Mariátegui y Arguedas como gestores⁹¹

“Toda obra está insuperablemente construida. El elemento sentimental, erótico, interviene en su desarrollo como medida matemática, con rigurosa necesidad artística y biológica”.

“El Alma Matinal”

J.C. Mariátegui

“...la mente humana no concibe la inexistencia tras la muerte....la expectativa emocional de una vida futura o, más bien, una continuidad de la existencia, es inherente al inconsciente de todos”.

“El hombre contra sí mismo”

K. Menninger

Hablar de Gestión cultural es teñirse, en un principio, del desarrollo del concepto de cultura y del canon que cada gestor y escritor de una obra, con su acción social, ha buscado imprimir como lectura y comprensión de los procesos sociales que lo atañen a su contexto. Sin duda, podría ser una experiencia de aventura metodológica, como a su vez, una labor de lo que M. Foucault catalogó como autor-función. Señalando que la tarea de este, podría permitir la introducción de un análisis histórico del discurso. Es decir, una interpretación de su “modo de existencia”, esto implica variaciones, modos de circulación, valorización, atribución y

⁹¹ Publicado en Boletín Casa Museo-JCM-2012-Ministerio de Cultura. Actualizado para la presente edición.

apropiación⁹². El discurso, a modo de gestión, puede contener, si retomamos a C. Wrigth. Mills, “vocabularios y motivos”, siendo ambas posibilidades que nos ayudan a comprender las acciones situadas. De esta manera es que se buscaría revelar la visión de una articulación de las manifestaciones culturales sobre la base de las relaciones sociales. Y esto es justamente lo que implica una nueva forma política de la gestión cultural, al articular y fusionar integralmente, a modo de valor estratégico vital, lo más apasionante de nuestras culturas.

José Carlos Mariátegui y José María Arguedas fueron unos aventureros como gestores culturales del pensar y del hacer, no constreñidos a teorías inmovibles, supieron construir a través de la emoción del pueblo, su más clara visión y lúcida razón de la cultura peruana. Tuvieron un discurso, que a través de la heterodoxia del amautea y del sentir todas las sangres de nuestro apreciado demonio feliz, los llevó a constituir una válida cultura del vínculo a través de su óptica plurinacional. Realizaron su rol -o su “función” de autores- tomando en cuenta las valorizaciones de nuestras regiones, las constantes apropiaciones culturales en la vida cotidiana y, supieron ver en el motivo de las acciones de actores sociales, sus principales características como posibilidades.

Mariátegui no solo demostró en constantes diálogos con las corrientes indigenistas la apertura de su pensamiento, sino que su acción política, con sus limitaciones, se mantuvo alerta de no reducir la capacidad regional intrínseca del indio, indígena y campesino de su tiempo. Su labor como una gestión cultural y pedagógica estuvo

⁹² Foucault Michel. “¿Qué es un autor?”. Conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía. 1969.

transverzalizada a través de diversos escenarios que iban desde los más “altos referentes” del pensamiento contemporáneo, pasando por la dedicada labor por las universidades populares, hasta la atenta visión hacia los regionalismos en los que solía advertir y denunciar, claras formas sociales de autoritarismo y gamonalismo como impedimentos y abusos contra las condensaciones de la utopía, el mito y la imaginación. Estos últimos como valores de una visión apologética del alba o del alma matinal en tanto progreso agónico o de lucha.

Peruanizar el Perú, para el Amauta, sería una gestión que vaya más allá de prejuicios y supersticiones del “vulgo” y la “intelectualidad”, sin satanizar lo exótico en favor de un nacionalismo criollo que no brota de la tierra ni de la raza. Esta visión del Amauta siempre insistirá en entender la nacionalidad como un proceso en formación. “Tenemos el deber [señala] de no ignorar la realidad nacional; pero tenemos también el deber de no ignorar la realidad mundial...los pueblos con más aptitud para el progreso son siempre aquellos con más aptitud para aceptar las consecuencias de su civilización y su época” (Mariátegui, 1981). Y el progreso nacional y el capital humano es entender –diría- al hombre como anterior al dinero. A la primacía de lo “humano” sobre factores artificiales, en claro debate a los profetas de un progreso que hoy podríamos citar, por ejemplo, como a los “revolucionarios del cemento” o a los del marketing exacerbado de un monólogo de “responsabilidad social corporativa” de mero asistencialismo.

Por su parte Arguedas ejemplifica el sentimiento hacia la cultura desde un Warma Kuyay o amor de niño que observa, desde los elementos naturales, las rondas de la música y la danza, hasta los bullicios y los arenales del llano, los motivos más alegres y dolorosos de la alternancia. Arguedas poseerá la estética de la asimilación y la

apropiación entendiendo la contraposición de lo indígena y lo occidental, como diseño y gestión, de un “museo del trance” que posibilitaría una creación original. Para esto, ya sería indispensable aquello que en un principio se denominó “antropología de la urgencia” como etnología -indica- que dejará las imágenes más completas de los pueblos. “Aquel registro de siglos de creaciones, normas de vida, concepciones del mundo, etc; las cuales han resistido y transformado ante cualquier prepotencia colonizadora, son un patrimonio de la inteligencia y la habilidad física ilimitada que demuestra su creatividad al no ser culturalmente avasallada” (Arguedas, 1975). Se percibe acá su visión comunicante con el pasado tradicional en tanto expresión viva y el presente como constante fuente de inspiración aún en tiempos denominados “modernos”.

Arguedas (2004), busca al creador auténtico ante la impronta de los sincretismos. Su labor institucionalizada demuestra sus motivos prácticos como la misión del teórico. La inter-difusión de los valores de las culturas es un imperativo de comprensión para enriquecer la creatividad. De ahí que la promoción de las ediciones bibliográficas, de las artes, de la música, del teatro, la danza y las llamadas ciencias, tendrían para él una visión plural del conocimiento en tanto unos no busquen colonizar a los otros. Esta democracia cognitiva, kinésica, racional, lúdica, emocional, etc; poseería ya, lo que he denominado, una sensibilidad y estética transcolonial que empieza y se vitalizan con la con-fusión de lo místico, la mixtura y lo mitológico como forma de mixtificación del *Ser* en tanto no se ve “colonizado” por algún sablazo

“racionalizante”. Aquella es también la forma propuesta del Tercer Zorro⁹³ de individualidad infinita.

Podemos decir entonces que Arguedas, busca “registrar o rescatar” el pasado de la tradición como presente. Es decir en tanto que patrimonio, junto al proceso de patrimonialidad y memoria forman parte y parten de la vida cotidiana misma en el aquí y el ahora, pero desde el sentir de las tradiciones culturales.

Por lo expuesto podemos concluir que una nueva forma Política de la Gestión Cultural Integral (GCI), esta última como parte técnica de la Cultura como Valor Estratégico (CVE), conlleva e interpela también al desarrollo de una actitud. Su visión entonces involucra imaginación, aptitud y creatividad en constante diálogo interno y externo.

Para Mariátegui, la gestión cultural pudiera ser más un mito como política de vida movilizadora a su vez que colectiva, ya que el “problema de la cultura no es de una clase sino de la nación” (Mariátegui, 1980); ahí estaría el agónico sentido en tanto lucha común.

Para Arguedas, la gestión cultural debería ser tanto comprensión y empatía, la cual debe ir encauzada a la aprehensión de los sentidos de la vida en sus poéticas y políticas.

Tenemos entonces que tener la óptica de la tradición en tanto esta se resiste, se niega, se condensa y se vitaliza. Con ello, el desarrollo del

⁹³ Al respecto véase el artículo: “*Mariátegui y Arguedas: Buscar al Tercer Zorro*”. De Ninahuanca, José Antonio. Publicado en el Boletín del Casa Museo José Carlos Mariátegui-Ministerio de Cultura. 2011. Lima, Perú. En el presente libro puede ubicársele como una sección de un artículo mayor titulado: “Hacia una Sociedad Transcolonial en América Latina”.

carácter de este espíritu, debe poseer una misión de claro concepto valorativo de los saberes y las prácticas cotidianas como elementos de “medir” el progreso no tanto como dis-placeres cuantitativos del nivel de vida.

Las capacidades deben ir orientadas al desarrollo integral de una calidad y sentido de vida que nos enfoque en cambios democráticos cualitativos y sustanciales que experimentemos en el diario vivir. Cambios que necesitan de una reforma de la sensibilidad en tiempos globalizados.

El desarrollo de esta estética de gestión y su planificación, entiende a la cultura no como un recurso, sino más allá: como un valor estratégico.

La cultura como valor estratégico es como un vínculo comunicante que crea su propio valor, en la involucración con todos los actores y agentes sociales en tanto somos expresión de la naturaleza y la vida; transversalizados sectorial e institucionalmente por la memoria, el bien común y el desarrollo integral.

GESTIÓN CULTURAL Y COOPERATIVIDAD ACTIVA

Apuntes para plantear su dimensión participativa en la sociedad contemporánea⁹⁴

“El individualismo de la igualdad, para no ser desde el principio un contradictio in adjeto necesita ser entendido como autonomía y libertad, no limitadas por ningún vínculo social estrecho. El individualismo de la desigualdad saca la consecuencia de aquella libertad, sobre la base de la variedad infinita de las disposiciones humanas, haciéndola por tanto incompatible con la igualdad”. “Dos sentidos de la individualidad”.

“Sociología: Estudios sobre las formas de socialización”
Georg Simmel

“Sin la relación al Otro el lenguaje se vuelve superficial, unidimensional, exterior, no ocupado”.

“El Sol y la muerte”
Peter Sloterdijk

“La multiplicación de vínculos finos, la proliferación en red de pequeñas acciones añadidas y una tela de araña libertaria pueden desbaratar un mecanismo elaborado muy antiguo”.

“La fuerza de existir”

Michel Onfray

⁹⁴ Este artículo ha sido sustancialmente ampliado para la presente edición tanto en su propuesta, título, objetivo y contenido; en relación a su última versión del 2021, la cual tenía sus ideas primigenias desde el 2012. El termino *Cooperatividad Activa* data de esta última fecha. Empero, su actual forma de propuesta y conceptualizaciones se presentan ahora con una mayor argumentación que busca dar cuenta de su propia forma de interacción social. Como todo artículo siempre está presto a seguir siendo trabajado.

El escenario de la denominada sociedad contemporánea y sus marcos participativos asisten al constante reto de asumir el papel de las relaciones públicas, ya no solo como un recurso reductible a los planes de estructura de intercambio en términos estrictos de productividad, sino como un activo creativo de innovación social que fluye en redes para consolidarse mutuamente en todos los territorios. Para esto, una acción cooperativa -sobre todo en épocas de “feudos interpersonales y digitales”- es necesaria para otorgar sostenibilidad y posibilidad de articulación a cualquier acción social situada “dentro y afuera” de una gestión cultural emprendida. Aquí, el termino red no debe entenderse como un imperativo “civilizatorio monológico” de estar conectados y generar de esta manera “incluidos y excluidos”, sino como factor táctico de una cooperatividad activa.

La *cooperatividad activa* es una acción social que se articula con una individualidad vital, la reciprocidad y una empatía colaborativa. Empoderada socialmente por medio de un constructo de fusión cultural constante, operada desde la observación y participación desde la cotidianidad, irradiando cartografías simbólicas y especificaciones interculturales, percibiendo su importancia como componente vital de desarrollo integral; validándose para gestores, agentes y organizaciones públicas, privadas o mixtas, así como desde comunidades locales e instituciones con carácter de gobernanza participativa. Por ello, los gestores y agentes de la articulación sociocultural, perciben a la participación como una herramienta estratégica multidimensional, volviéndose esta un desafío en la medida que toda posibilidad de “éxito” exige una cohesión de fortalezas y aprovechamiento de oportunidades, como la eficacia, eficiencia y efectividad de objetivos y recursos para la disminución y el manejo de riesgos, crisis y conflictos. Todo esto nos ayuda a plantear una visión compartida de desarrollo integral que se

proyecta en cada acción social de los públicos interesados como en los propios actores internos, pero para esto hay captar el carácter de las relaciones contemporáneas.

Para lo anterior, debemos en principio, ubicar como se ha ido desarrollando el carácter histórico-social de las formas de las comunidades, que aun con sus heterogeneidades se pueden advertir puntos de similitud que transparenten su tendencia contemporánea. La siguiente cita, la cual vale la pena transcribir aun con su extensión, nos ayuda a captar mejor la forma que han ido tomando las relaciones sociales contemporáneas, así M. Weber (1922/2002, 278), en el apartado *“Formas de comunidad e intereses económicos”* pertenecientes a su obra *“Economía y Sociedad”*, se refiere a una tendencia presente en los círculos sociales y comunitarios, donde señala que hay una: “tendencia monopolizadora [que] toma formas específicas cuando se trata de aquellas comunidades humanas que se distinguen respecto a otras por una cualidad común (específica) que se adquiere mediante educación, enseñanza o práctica: por una cualificación económica cualquiera, por ocupación de cargos idénticos o parecidos, por una orientación caballerescas, ascética u otra de la vida, etc. Cuando esta acción comunitaria tiende a formar una sociedad, ésta suele tomar la forma de "corporación". Un círculo de gentes privilegiadas monopoliza, como "profesión", la disposición sobre bienes ideales, sociales y económicos, sobre obligaciones y posiciones en la vida [...] De un modo completamente típico se repite, desde las asociaciones estudiantiles hasta las órdenes caballerescas, y desde los gremios de artesanos hasta las pruebas de aptitud exigidas para entrar en el cuerpo de funcionarios y empleados”. Pone de relieve entonces la forma que adquieren las relaciones sociales plagadas de una actitud “corporativa y monopolizadora” de carácter cerrado y de una movilidad social no

jerárquica. De esta manera, el mismo Weber sentencia que “Tales tendencias monopolizadoras y las consideraciones económicas afines han desempeñado con frecuencia un papel importante como obstáculo a la amplitud de la comunidad respectiva”. Así podemos evidenciar que el carácter de estas relaciones y esta forma de *COOPERATIVIDAD* es limitada por intereses de caracteres estamentales

Las formas sociales entonces tienen una individualidad marcada por intereses comunes que generan relaciones. Estas relaciones vienen hacer el contenido de una forma social que articula históricamente una Sociedad en sí misma. Por ejemplo, M. Godelier (2010) examinando el concepto de “forma económica y social” en relación a un Imperio Incaico en aras de la invasión Española, indica que: “La noción de “formación económica y social” parece destinada ante todo al análisis de realidades históricas concretas, singulares, aprehendidas en el tiempo real, irreversible de un periodo determinado de la historia”. Para el autor quizás se trataría de definir la forma y contenido exacto de la articulación por medio de los modos de producción: “de la combinación de estos diversos modos de producción que se encuentran entre sí en una relación de jerarquía, en la medida de que un modo de producción domina a los otros...”. Y añade “el nuevo modo de producción se apoyaba en la producción la organización social y la ideología existentes, al mismo tiempo que las modificaba profundamente. En este caso existe, pues, un mecanismo de extensión de esas relaciones”. Existe entonces, un mantenimiento de las antiguas relaciones comunitarias y su parcial eliminación, siendo su tendencia (la que podemos interpretar, como a una nueva época de nuevas relaciones comunitarias) a “disimular la opresión y la dominación”. Esta forma de *COOPERATIVIDAD estructural*, también, como producción social, no solo se encuentra limitada a un determinismo económico, sino también

se fronteriza al no avizorar una propia individualidad, siendo un tanto cómplice por la razón de justificar un sentido de adaptabilidad dialéctica, dejando de lado el carácter apropiativo del actor social por medio de la resistencia, fusión y vitalidad, tan invisibilizada en América Latina y el Perú, pero presente hasta nuestros días.

UN NUEVO SENTIDO DE COOPERATIVIDAD COMO ACCIÓN SOCIAL DEBE SER ACTIVADO EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA. Esto nos plantea una misión constante, la cual debe ser, interpretarla y comprenderla a favor de la interacción social del bien común en el ámbito de lo cotidiano. Ya no de forma monopolizadora de intereses y tampoco de forma jerarquizante estructural. Las citas de líneas arriba nos pueden dar pie para percibir más integralmente las asimetrías en la formación de las relaciones socioculturales. Esto en el terreno de una gestión cultural es parte estratégica y fundamental para una nueva Política Cultural Integral en su forma, ya que evidenciará la consideración a su misma dimensión participativa. *La COOPERATIVIDAD ACTIVA es la dimensión participativa de la Cultura como Valor Estratégico (CVE), la cual se fundamenta en un “valor de fusión integral”, el mismo que se instituye, fusionando diversas perspectivas para una mayor integralidad, convergencia y alcance. La cooperatividad activa, como acción social, fusiona la individualidad vital, la empatía, la reciprocidad y el empoderamiento social. La cooperatividad activa de este modo, es una acción social participativa que converge como objetivo articulado, socializado, recíproco, simétrico, vinculante, cíclico, interseccional, autodeterminante, empoderado e instituyente.* La cooperatividad activa busca, a través y desde el seno de su tejido social y desde nuevas sociedades de vínculo cíclico, retroalimentarse (en la flexibilidad de su planificación, implementación, monitoreo y evaluación, como en su

misma formación y capacitación) de prácticas de visibilidad participante e impronta simbólica; en su sentido mismo de orientarse, en sus interacciones, hacia finalidades articuladas desde las comunidades, organizaciones e instituciones, buscando un desarrollo de perspectiva integral. Ya que este último es el que le otorga legitimidad y credibilidad para su sostenibilidad, cuando no sea resistida y/o rechazada, en las mismas comunidades, grupos y sociedades.

Para lo anterior, en el rango de la gestión de las políticas públicas culturales, se diseña y ejecuta básicamente un proceso de planeamiento, implementación y evaluación, formulándolos en términos de desafíos y resultados de fases, periodos o metas, siendo diversificado el objeto de los productos. Empero, estos desafíos se enfrentan con objetivos unidimensionales, jerarquizantes y verticales; por el contrario, en la Cultura como Valor Estratégico, estos se deben considerarse como elementos y señales de orientación para la disgregación, la irrupción y la argumentación de un discurso cooperativo, activo y eficaz, que dimensione la participación desde: lo narrativo, lo visual gráfico y comunicacional, desde una pedagogía con dispositivos locales instituyentes y, desde una prospectiva analítica, lúdica y comprensiva. Ya que estos, son factores que hoy por hoy no deben de estar exentos a ningún plan de desarrollo cultural integral. De esta manera para situar y plantear la dimensión participativa de la CVE también debemos considerar, reflexionar, interpelarnos y, a su vez, analizar el escenario sociocultural tomando en cuenta los siguientes nodos de articulación en una gestión cultural integral:

1. La impronta de lo Simbólico: La cooperatividad activa, va mucho más allá de las involucraciones de la gestión cultural en su sentido administrativo, técnico e informacional.

Encuentra en el campo de la gestión social-simbólica un escenario de trabajo potencial. El rol del campo simbólico por su capacidad de introyección, puede promover de una manera más fluida lo que las normas fácticas presentan como obligaciones. El trabajo de lo simbólico, desde el desarrollo de “marcas” o la mejoría de los “micro-climas” laborales, buscan redefinir acciones sociales que se concreten como rituales cotidianos en la medida que estos encuentren el involucramiento y la participación activa en las personas, organizaciones e instituciones. Lo simbólico a su vez, otorga dinámica y efectividad a la comunicación, en la medida que la simbolización se esté viendo rodeada por un sentido de vínculo, de encuentro empático y no tanto de acceso asistencial. Cualquier política aplicada, gestión y proyecto, encuentra en la importancia del régimen simbólico donde trabaja, sus niveles de conflicto, resistencia, vitalidad y resolución, ya que aquel se adhiere estrechamente a la sensibilidad cultural de los actores, actantes y agentes socioculturales. Lo simbólico como peso de lo “intangible”, en las sociedades contemporáneas, se ha consolidado como parte elemental de la gestión cultural, de las historia locales y sentidos comunitarios. Su “peso”, como carga o gravedad, reside en un valor estratégico como parte de un “valor de fusión integral” que debe poseer un sentido cooperativo y libre-determinante, que puede ser variablemente instituido o instituyente. El valor simbólico a su vez, forma parte de las relaciones económicas y políticas de los nuevos sentidos del intercambio y la capacidad de creación, producción, difusión y consumo de los diversos bienes y servicios públicos que pueblan los imaginarios y prácticas sociales compartidas.

2. Comunicativo y Comunitario: el actor social hoy. El ser social es por impericia un ser comunicativo y gregario. En esa línea, al otorgársele una dimensión estratégica al rol de lo simbólico, todo actor social involucrado debe desarrollar una sensibilidad comunicacional integral que vaya acorde con una cooperatividad activa de forma actitudinal. Es decir, su “régimen” discursivo se orientara al compromiso cultural promovido desde una visión descentralizada e integral, pero a la vez propia, autónoma y empoderada. La comunicación en los sectores culturales debe inculcar una autonomía de las fusiones y las funciones, sin perder de vista el impacto del valor estratégico social. Muy opuesta a las tradiciones mecánicas de la administración, el actor social en la cooperatividad activa, en las labores del campo cultural, operan dentro de un marco comunicativo y comunitario integral, donde la verticalidad del mando autoritario debe suspenderse o bifurcarse convenientemente en favor de lo propio o de lo múltiple.

Por lo mencionado anteriormente se requiere un nivel básico de visibilidad, reconocimiento y una cartografía simbólica que active la empatía en los agentes socioculturales. Los primeros desafíos de los involucrados, dentro un mundo guiado por la exacerbada competitividad, es la tolerancia y aceptación de las diferencias y la comprensión de la diversidades. Así podrá ir percibiéndose, a aquellas, como potencial de solución para determinadas situaciones. Se busca una percepción integral para una mayor atmosfera de oportunidades relacionadas a las mismas necesidades demandantes. Por ello, el valor estratégico de la cultura

(CVE) y su diversidad, orientada a un objetivo de cooperatividad activa, promueve un actor social de un sentido colectivo de redes colaborativas, pero no funcionales. Es así que en la gestión cultural, el individualismo mercantil debe dar paso hacia un marco de comprensión -en y desde- la cooperatividad activa para autonomías articuladoras. Ya que en estas últimas podremos percibir mejor los niveles de compromiso y responsabilidad, que en los casos del individualismo mercantil, se justifica por el régimen de asistencialismo y ganancias, en detrimento de una mayor involucración y participación de agentes sostenibles.

3. Identidades, públicos y audiencias: el cultivo del vínculo. Las identidades diversas son uno de los fenómenos socio-culturales más trabajados en la actualidad. Su importancia en el desarrollo de públicos y audiencias como temática de la participación y su rol en la gestión cultural, es un hecho que moviliza los derechos culturales y colectivos de los gestores, agentes y organizaciones culturales. La identidad como un proceso de desarrollo de un sentido empático activo, de pertenencia cooperativa, de cohesión interna, de autonomía dentro una legitimidad comunitaria, es un valor estratégico que va más allá del recurso como uso y acceso. Las identidades no debe ser reductibles solo a indicadores, su carácter desborda lo cuantificable, acaso cuando puede también traerse “abajo” cualquier proyecto colectivo. El trabajo identitario se debe entender como una dinámica de la co-elaboración propia de una cooperatividad activa cotidiana. Ya que esta va desde los tejidos sociales diversos como base de públicos y audiencias.

4. La sostenibilidad como el desarrollo del vínculo es producto de la introyección, la adhesión y la proyección de cualquier programa, proyecto, plan y acción. Hay que entender que la co-elaboración desde identidades colectivas múltiples es una constante negociación de la intersubjetividad. Puede convertirse también un proceso de señalización y visibilización simbólica para una excluyente “adaptación”, pero por sobre todo debe ser un proceso de apropiación de estrategias cooperativas desde individualidades vitales: cooperatividad vital. Las identidades ya no deben pensarse, en la gestión cultural integral de la CVE, en términos supraestructurales y “esencialistas”, al estilo del régimen de grandes “oligopolios-castas-marcas”. La CVE busca ir más allá del producto y el recurso apropiativo temporal. La concepción de la Cultura como Valor Estratégico (CVE), puede operar en escalas paralelas mayores, en la medida que otorga un permanente sentido de fusión integral, de difusión proyectiva de lo que se piensa, se hace y se busca en un proceso instituyente social, comunitario, local, regional, nacional, de empresa o de entidad mixta. Las identidades y sus canales de gestión cultural integral -promovidos desde un acción participativa-cooperativa, deben entender la cultura como permanente vínculo que puede desarrollar una sensibilidad, no solo solidaria, sino cooperativamente activa, las misma que se orientará a dinamizar cualquier tipificación o estigma “fijo o inmutable”. En claro favor a “escalas de fusión” de desarrollo sostenible, articulatorio e integral.

5. Imagen e Imaginario social: El imaginario social, más allá de la institución u organización de su capital cultural, debe entender y comprenderse no solo desde sus fueros internos - con mayor razón en la gestión cultural por su capacidad de co-elaborar redes en la dimensión de sus expresiones-, esto lo ayuda a ir más allá de una ceguera “in-voluntaria” no aperturada hacia las autocríticas que nacen del entorno o desde las mismas lógicas de panóptico que impulsan ciertas “fidelidades” que terminen por proyectar una imagen de efecto “burbuja” o círculo cerrado en épocas de interacción y de sistemas abiertos. La imagen que se debe proyectar en cada acción social en los espacios de gestión cultural, es la elaboración, condensación y producto colectivo del saber y el hacer socializado, eso mismo es el valor estratégico cultural agregado como valor público socializado, que tiene como base a la participación colectiva. Las orientaciones de los imaginarios sociales de esta manera, brotan desde una cultura del vínculo donde se visibiliza la gestión cultural como balance entre lo personal y lo transpersonal, entre lo local y lo global, entre lo macro y lo micro, entre la estructura y la acción, y entre los intersticios, los actantes y las sensibilidades socioculturales.

6. Flujo Intercultural y la Cooperatividad Activa. La visibilidad, la simbolización, el empoderamiento, la gobernanza y las alianzas estratégicas son de importancia sin duda. Por ello, la co-elaboración de dispositivos pedagógicos interculturales y contenidos informacionales, canales y agentes comunicativos es un desafío constante ante el pensamiento globalista “extractivista”. De ahí que el posicionamiento, la libre-

determinación y la difusión de cualquier actividad inscrita en la gestión cultural, debe inscribir necesariamente su creatividad e innovación con enfoques y políticas transversales que atienden las asimetrías de las aceleradas “brechas”. Por esto la capacidad de co-gestión y co-laboración que reúne la dimensión de la cooperatividad activa, trabaja con un pleno conocimiento, respeto y valoración empática que nos otorgan las identidades diversas, las mentalidades colectivas, las comunidades cooperantes. La tarea de innovación del flujo intercultural debe trabajar con una nueva perspectiva geopolítica y económica de desarrollos regionales vinculantes, que amplíen redes estratégicas, no redimidas solo a la bilateralidad ideológica.

La definición de propuesta de lo que entendemos como Cooperatividad Activa, sumada a la consideración de algunos puntos enumerados y mencionados anteriormente, nos da pie a ensayar esta propuesta sobre la dimensión participativa del enfoque de la cultura como valor estratégico, en términos de interacciones a mayor escala y alcance, tomando en cuenta por esta razón, la tendencia de las relaciones sociales y la misma personalidad social contemporánea en relación a lo que se supone como un marco cooperante donde paralelamente debemos fortalecer una mirada geopolítica. Para eso Arroyo (2019, 63) nos recuerda que estamos en la “cuarta época” del capitalismo (la primera expansionista pero aun con carácter feudal, la segunda pertenece a la revolución industrial, la tercera es más corporativista). Sin dejar de ser imperialista, en esta cuarta época, indica el autor que, “el espacio y el tiempo se han hecho universales para todos no existiendo país o región fuera del capitalismo mundial ni estructuras precapitalistas o no

capitalistas, en escala significativa. El capitalismo reemplaza lo precapitalista y se expande la total mercantilización o “comercialización” de la vida social”. Vich (2021) a su vez plantea de inicio considerar 3 principios como materia de su propuesta: capitalismo como marco totalizante, debilitamiento de la vida pública y la apuesta por un sentido común), indicando que ahora, “se trata de generar una nueva voluntad común y un nuevo poder constituyente”. Podemos decir entonces, para ubicarnos en el marco de activación de la propuesta de la Cooperatividad Activa que, como resultado de esta comercialización constituyente y acelerada de la vida social, debemos interpelar y hacer incidencia del mismo sentido de la “cooperatividad” en un escenario cambiante con presencia de acciones hegemónicas vs acciones cooperantes, las mismas que continuamente buscan asentar su institucionalidad en el marco geopolítico, global y cotidiano.

En ese contexto actual, se justifica un nuevo marco social cooperante y activo como una demanda mundial significativa e instituyente, la misma que sigue encontrando obstrucciones y desafíos. T. Piketty (2019, 1222-1223) ha señalado que: “...aunque sea esencial proponer un nuevo marco de cooperación antes de salir del existente, es imposible esperar a que todo el mundo esté de acuerdo para cambiar el *statu quo*. Por lo tanto, es crucial imaginar soluciones que permitan a unos pocos países avanzar en la dirección federalista social a través de la adopción de tratados de codesarrollo”. Argumentando el autor, que una solución ideal, para enrumbar ese federalismo social, sería consolidar el objetivo de “un sistema cooperativo, igualitario e inclusivo”, en el que todos los países “dejaran de ejercer una nefasta competencia entre ellos y actuaran de manera cooperativa”. Lo que el autor propone en sí, en clave de prospectiva ideológica, es implementar un nuevo marco jurídico y reformular la cooperatividad en las

relaciones globales, operándolas desde impuestos comunes y justos - reconociendo la imposibilidad de un cambio radical del statu quo- por la vía del federalismo social (el cual es contrario a un repliegue nacionalista y proteccionista) como forma colaborativa que merme las estructuras de la desigualdad social a favor de una democracia transnacional. A su vez, la sociedad contemporánea, siendo parte de un capitalismo de consumo altamente diversificado, emocional y polivalente, va agotando sus instancias y lazos comunitarios sostenibles, planteándose paralelamente sus posibilidades de cambio histórico-social. Así, G. Lipovetsky (2007, 352), ahora tributario irreverente de las ideas de J. Baudrillard, ha ensayado, como una sociedad de hiperconsumo haría sitio a otro tipo de cultura: “Este cambio histórico no supone ni renuncia al bienestar material ni desaparición de la organización comercial de los modos de vida, sino un nuevo pluralismo de los valores, una nueva apreciación de una vida canibalizada por el orden del consumo versátil”, el autor se limita solo a ese enunciado no desarrollando su propuesta, lo que resulta igual reflexivo.

Atendiendo lo expresado líneas arriba, la CVE haciendo reflexión del pluralismo de valores, propone interpretar que estos aparentemente no se darán de una forma rupturista radical como algunos indican, ni tampoco como “federalismos sociales” que encontrarían lapidarias contingencias en las asimetrías socio-históricas-culturales. Esto tampoco es -o debe parecer- asumir una actitud complaciente y de ritmo cómplice. Podemos decir que para esa reconversión de valores, la Cultura como Valor Estratégico (CVE), propone instituir marcos sociales cooperantes y de fusión constante, con perspectivas de integralidad, no excluyentes, ni oligopólicas, ni monopolizadoras. Con imaginarios sociales ajenos a una cultura “romatizada” o “fríamente

sistémica”. Pero con sentimientos compartidos y fusionados a una nueva emoción por las institucionalidades participativas.

La dimensión participativa de la CVE, es la de una nueva sensibilidad, emoción y capacidad para una renovada escala de diseño, formulación, implementación y evaluación participativa, con prospectivas de cambio, autonomías críticas y propuestas constructivas. La misma que perciba claramente -más allá del reconocimiento homogéneo y el diálogo funcional- su misión necesaria y comprometida con la difuminación de las estructuras, brechas y relaciones de desigualdad e inequidad, las mismas que están en gran parte encriptadas en la interacción interpersonal en las sociedades.

Podemos ir concluyendo entonces que, desde la dimensión participativa de la Cultura como Valor Estratégico (CVE), se puede contribuir al desarrollo de una *cooperatividad activa como capacidad de un tejido social “co(in)munitario”, el cual como valor de la fusión integral*, tiene que ser abiertamente democrático, co-elaborativo, co-gestionario, co-evaluativo y co-prospectivo integral. La fusión, como interacción social que crea su propio valor público agregado, tiene que socializar siempre un sentido de irrupción, creatividad, innovación, metamorfosis y transformación social. Es ahí donde se busca ir de lo instituido a lo instituyente. Una individualidad cultural contemporánea, que no sea individualista, debe ser una individualidad vital que suspenda un carácter egoísta y vorazmente competitivo.

La *COOPERATIVIDAD ACTIVA* de esta manera, como acción social participativa, debe *GENERARSE DESDE LA ACTIVACIÓN CONJUNTA ENTRE UNA INDIVIDUALIDAD VITAL, UNA RECIPROCIDAD SIMÉTRICA Y UNA EMPATÍA INTEGRAL*. La misma que siempre debe direccionarse a impactar en las democracias

cotidianas, las valoraciones comunitarias y las sensibilidades colectivas; en defensa de una vida social armónica y de nuestra naturaleza viva.

ANTROPOTÉCNIA LIBERADA

Notas para una Bioética desde la Cultura como Valor Estratégico para la formación y aplicación

“Nunca tuve miedo de apostarle a la libertad, a la seriedad, a la amorosidad, a la solidaridad, en cuya lucha aprendí el valor y la importancia de la rabia”.
“Pedagogía de la autonomía”

Paulo Freire

“Las ideas, el saber, la ideación de la inteligencia son muy útiles y son también biológicas; pero no hay que olvidar nunca que son tan solo servidores de la orientación vital emocional”.
“El hombre ante sí mismo”

V. J. Wukmir

La política de la gestión cultural contemporánea, en sus escasos debates en torno a una visión de su desarrollo integral, no han implicado diseños conceptuales para incitar a una crítica reflexión desde la gestión cultural aplicada y la formación académica para el resonante llamado a la transformación social. Esto implica la apropiación de una nueva Bioética desde la Estética cotidiana, como lo proponemos desde el enfoque de la “Cultura como Valor Estratégico” y su Valor Fusión siendo este: un Valor Estratégico de Fusión Integral, de integralidad e integración. Atender esto es tan pertinente para identificar su verdadera conjunción entre sentido, emoción y vitalidad. La que persigue paralelamente su misma posibilidad cotidiana de aporte teórico, de

sugerencia a la construcción institucional, de compromiso político y de práctica educativa.

En ese marco social podemos decir que en el actual escenario de la misión de la gestión cultural aplicada, suelen acudir, en mayor o menor grado, “disciplinas conexas” y/o “limitadas” -según la opinión teñida de criterio de valor de sus convocantes- como las ciencias sociales y humanidades, las disciplinas administrativas, la opinión jurídica, la economía y marketing cultural, además de las tradicionales literaturas, las artes escénicas, visuales y musicales; también por vinculaciones específicas, las perspectivas del patrimonio cultural, los derechos humanos, la psicopedagogía, la educación intercultural, el turismo, el desarrollo sostenible, etc.

Por esta razón, una nueva forma política de la Gestión Cultural Integral (GCI), como parte de la dimensión aplicativa de la Cultura como Valor Estratégica (CVE), y su bioética, tiene un sentido de alcance, apropiación y actitud ante la vida colectiva; por lo mismo su demanda, es mucho más un ejercicio sociológico y antropológico cotidiano en tanto se presenta como un camino de encuentros que desboca en integración y exclusión en el marco de impericias de capitales culturales que se muestran “prioritarios” o hacen “valer más” su justificación en la aplicabilidad de la gestión cultural, donde paralelamente o paradójicamente, insurge el revalorar “otros” saberes y prácticas como formas sociales de convivencia y vinculación social.

Podría presentarse entonces, en una Bioética de la Gestión Cultural Integral, los principios de una “teoría de los juegos” de la “mejor elección racional” o un sentido crítico innovativo “transcolonial” de las formas de dominación social, biopolítica, colonialidad y tecnologías del Yo. Es decir, de una gestión que va entre lo instituido y lo instituyente.

En un sentido “transdisciplinario” esto es tanto una limitación de alcance para: su teoría y ejercicio, para sus conceptos y tecnologías, para sus metodologías y técnicas. Y en gestión, un reduccionismo, casi insalvable, para su planeamiento y prospectiva.

Lo anterior, claro está, no desestima las capacidades, por ejemplo, de especialistas del fomento y animación a la lectura, la educación lúdica y el derecho al juego, las intervenciones artísticas y activaciones comunitarias, los proyectos socioculturales, los museos eco-participativos, las artes visuales, la educación intercultural, de género y ambiental, etc. Sino por el contrario, desde la Cultura como Valor estratégico (CVE), la Bioética de una gestión cultural integral involucraría pensar sociológica y culturalmente el diseño de una gestión cultural aplicada desde la Antropotécnia y lo Liberado.

De esta manera, ensayemos una proposición integral de encuentro en dos componentes: Lo *Antropológico* como implicancia conceptual con sentido y actitud *Transcolonial* y, la *Técnica* como incidencia práctica de la gestión cultural como educación *liberadora*. De este modo, para desprendernos de la “conservadora” escisión “cartesiana” entre mente y cuerpo/idea y materia, nos formulamos la *Antropotécnia Liberada* como implicancia del mismo ejercicio integral hacia los “olvidados” encuentros -producto de la fragmentación disciplinar- de los conocimientos de las técnicas y las técnicas de los conocimientos sin escisión “racional disciplinada”. Es decir, el mismo ejercicio o aplicación de la gestión cultural se encuentra hoy por hoy, en las facetas de reformulación de “disciplinas in-conexas” que puedan dar mayor peso a su formación; Liberada por medio de una “acción lúdica” en la dimensión cultural.

En ese orden, E. Morin (2020, 37) sostiene que: “toda acción en un ambiente en el que las interacciones son múltiples comporta forzosamente imprevistos, hay que considerar que toda decisión es una apuesta de la cual el que decide declara ser consciente. Por eso toda decisión requiere una estrategia que integre lo imprevisto. Se trata, pues, de prever la eventualidad de lo inesperado”. Esta ecología de la acción - y de integración- se presentaría justo dentro de un rango de lecciones, desafíos y políticas para tiempos de crisis actuales. Por otro lado J. Huizinga (2007, 268) planteaba que “La cultura exige siempre, en cierto sentido, «ser jugada» en un convenio recíproco sobre las reglas. La verdadera cultura exige siempre y en todos los aspectos el *fairplay*”. De este modo se nos debe presentar, contrario al “juego reglado”, un “jugar” de elemento lúdico de emoción creativa para: el ethos cotidiano, el ejercicio ciudadano y la estética como plenitud de una democracia cultural.

La Cultura como Valor estratégico (CVE), por lo anterior, propone una liberación de canones Antropotécnicos de la gestión cultural -a manera de bioritmo social- al manifestar que en esa cognición, actitud y acción de liberación en autonomía, se instituye en promotores culturales, animadores socioculturales y gestores culturales, a modo de un compartido interés colectivo, un valor estratégico público para una gestión cultural integral desde los ámbitos individuales, interpersonales, territoriales y digitales contemporáneos. Lo Liberado, como eventualidad a su vez, nos puede dar cuenta que el mismo ritmo social de la técnica se ha desbordado como creación pero no como ensamblaje que conmine a una mayor vinculación, empatía e integración sostenible. Esto último es justamente lo que refleja también la propuesta de una nueva estética de una gestión cultural integral.

B. Groys (2014, 15) indica que “Desde la perspectiva de la estética, el arte no ocupa una posición privilegiada sino que se ubica entre el sujeto de la actitud estética y el mundo. Una persona adulta no necesita de la tutela estética del arte, puede simplemente confiar en su propio gusto y sensibilidad. El uso del discurso estético para legitimar al arte, en verdad, sirve para desvalorizarlo”⁹⁵. Ya R. Bayer (2021) nos daba ubicación sobre las teorías del ritmo que han transitado perspectivas de

⁹⁵ Así mismo B. Groys alude a una insuficiencia del análisis Sociológico del Arte, ya que aquella es una “ciencia de lo viviente” y el “Arte” es como un modo moderno de sobrellevar o establecer cierta igualdad entre “vivos y muertos”; registra así, en su planteamiento, una suerte de lo que podríamos llamar, sociología “fotogenética” estable, en cierto desfavor de un mito del eterno retorno y el pensamiento cíclico. Esa perspectiva, planteada y criticada, es más propia de una modernidad occidental que escinde y no trasciende lo natural/cultural -descuidando de vez en cuando ciertas dosis sociológicas de interaccionismo- como si lo podemos observar en las cosmologías de nuestros pueblos tradicionales. El mismo autor echa mano de la “autopoiesis” para desembocar en cierta agonía desfavorable al arte como estética entregada a la poiesis y la política en el mundo actual. Así mismo ciertas sugerencias a través M. Mauss y G. Bataille dan cuenta de su observación a las ciencias sociales-humanidades y en el fondo, a su apuesta por problematizar el debate en torno a la producción y el consumo de lo artístico, de lo privado y lo público, del sentido del arte religioso, el secular y el comercial. Replantear lo que indica por ejemplo como “producción de sinceridad” y “novedad” como “subjetividad” es un gran avance y, por ello mismo su aporte por debatir en el marco de la “simulación”, la “sospecha” y la “reacción” para expresar el “flujo” del “desborde” del Arte, el “artivismo”, y el estricto sentido “artístico” en las “masas” y los “medios”; todo esto sigue siendo de lo más considerables y sugerente para todo afán transdisciplinario y necesario de una sociología, historia y antropología visual para una gestión cultural integral y aplicada. En esta última temática, un aporte de aplicación, reconocimiento y crítica, puede verse en mi escrito: “Sentir el vivir cotidiano de la Memoria. Sociedad, Patrimonio y Visualidad en Estilos Museológicos y Espacios Públicos”, publicado en el presente volumen.

lo genético, lo fisiológico, lo teleológico, lo psicológico y lo musical desde una estética experimental, donde se advierte la insuficiencia de la “medición” de sentimientos y apreciaciones. Así mismo, K. Mandoki (2006, 85) nos lleva a considerar la “Viveza emotiva”: “El concepto de energía como vitalidad emotiva está emparentado a grandes rasgos con el “alma” en Platón, “entelequia” en Aristóteles, *archeus* en Paracelso, “voluntad de vivir” en Schopenhauer, *élan vital* en Bergson y “autopoiesis” en Varela y Maturana (1992). Aunque el concepto de energía en las ciencias humanas es todavía problemático y se utiliza a veces como sinónimo de fuerza (fuerza de trabajo en economía) de poder, libido, pulsión, voluntad, ímpetu y hasta fuerza ilocutiva, este concepto es imprescindible para el análisis del fenómeno estético pues donde no hay energía no hay estesis”. Mandoki (2006, 86) misma complementa que “Como simple energía, la vitalidad del ser humano se funde con la del protozoo, el animal o la planta, pues todos participamos en el proceso global de circulación e intercambio de energías”. Una Estética Cotidiana entonces transita por una propuesta de interacción Bio-Cultural de “aplanar” la Estética Estructural y “Esencialista” por el mismo ritmo y energía de la pluralidad social y la misma diversidad intercultural.

La Antropotécnia Liberada por lo referido, viene hacer en sí misma una bioética de la misma política y gestión cultural en tanto expresa la manifestación estética como sentido y ejercicio del ritmo interactivo de la vida cultural participativa de pueblos, barrios, redes sociales, comunidades, países, regiones, etc; en una propuesta de acción, que moviéndose en su energía instituyente desde el marco de una cultura como valor estratégico (CVE), se orienta hacia una alteridad radical que debe desarrollarse con empoderamiento empático, cooperatividad activa e individualidad vital.

Una Antropotécnia Liberada es la que irradia una implicancia conceptual e incidencia práctica, presente políticamente y poéticamente en las oleadas de la información y la digitalidad, necesaria socialmente por la visibilidad inexorable de los actores, agentes y actantes excluidos en sus territorialidades, vertida de democracia cultural por los demandantes avances psicopedagógicos y por la misma educación intercultural como educación Liberadora.

Una Antropotécnia Liberada exige un marco de interacción social instituyente con un “nuevo emocionar” en el escenario colectivo y de un itinerario individual con sentimientos compartidos sostenibles desde donde se dé cuenta del diseño y prospectiva de una gestión cultural integral, y su aplicación, en el seno de la base participativa y las vigilancias ciudadanas.

Es pertinente recordar cuando V. Turner (1974) indicaba, desde un enfoque procesal, que los dramas sociales “son unidades del proceso inarmónico y disarmónico que surgen en situaciones de conflicto. Generalmente, constan de cuatro fases de acción pública, accesibles a la observación”. Siendo estos resumidamente: la brecha, la crisis, la acción reparadora y la reintegración. Esto nos conmina a la apertura y a una cobertura ambigua para un balance de procesos socioculturales que se observan desde una visión estructural y desde una antiestructura que se provee de una “liminalidad” y una “communitas” que por vinculante sería una “comunidad” de suspensión de las jerarquías. Complementado lo anterior, Z. Bauman (2011, 174) advierte que: “La nueva versión del concepto de derechos humanos desmonta las jerarquías y desgarrar la imagería de la «evolución cultural» ascendente («progresista»). Las formas de vida flotan, confluyen, chocan, colisionan, se aportan mutuos asideros, convergen, se separan y se escinden con idéntico peso

específico (según la metáfora de Georg Simmel). Las jerarquías inamovibles y las líneas evolutivas dan paso a los campos de batalla de demandas y reconvenções, alegatos a favor y resistencias en contra del reconocimiento, batallas que conducen, en el mejor de los casos, a una nueva organización jerárquica, frágil, físipara y renegociable, al igual que los órdenes que vino a remplazar (temporalmente)”.

En la Cultura como Valor Estratégico (CVE), lo referido, serían componentes de táctica cotidiana -expresando en la Antropotécnia Liberada como su Bioética- para un resultado que remarca la posibilidad de vínculos de “reversión” de la “invisibilidad” estructural de actores, agentes y actantes como algo manifiesto en su autonomía, soberanía y ciudadanía. Todo esto, a través de la resistencia social, iniciación ritual y lo político instituyente, respectivamente, para el “*reconocimiento*” de una nueva forma política de la gestión cultural integral desde la vida cotidiana.

El Sentido Transcolonial, Bioético e Interaccionista de la Cultura como Valor Estratégico (CVE), en una Antropotécnia Liberada, debería fluir sin contraerse en las estéticas binarias que asaltan las literaturas solo como técnica, en el juego concebido solo como diseño estructurado, al arte escénico extraído de las necesidades sociales; y así, a todo agente limitante de estructuración tutelar instituida, tipo “ideal” y “demonización moral” de las sociedades. La Antropotécnia Liberada, como Bioética de la CVE, comparte la Liberación de una “Aula sin muros”, porque debe mediar con la represión y la sobreestimulación contemporánea como con las inequidades socioeconómicas que esperan escuchar sus voces en todo diseño, formulación, implementación y evaluación de toda gestión cultural integral, pública, privada o asociativa.

En todo lo referido anteriormente, se repiensa y vivifica la interpretación de las ocurrencias cotidianas⁹⁶, echadas muchas veces, a una política del “olvido” in-voluntario. De este modo, para la Cultura como Valor estratégico, trabajar “transdisciplinariamente” la gestión cultural, es repensar y vivificar sin censura el poder, la dominación, la dependencia, lo liberal y lo comunitario, la autonomía y la heteronomía, el cambio y la transformación social, etc. De ahí su propuesta de integralidad. Por eso mismo, en una plataforma de dominaciones sociales, biopolíticas, colonialidades y tecnologías del Yo; un *Sentido Transcolonial* propone trascender al “transgredir la transgresión” haciendo un abordaje de encuadre, diseminación y transformación de la relacionalidad de la “transgresión como técnica para “deshabitar” el tipo de Ego que se tiñe de múltiples buenas formas, pero ante el peligro de sus “bienes no comunes”, manifiesta su síntoma dominador y su verdadero accionar que se repliega a lo fantasmático en su contenido de

⁹⁶ La posibilidad Creativa con Sentido Transcolonial, la hemos trabajado y la proponemos, desde la Cultura como Valor Estratégico, en la relación entre Sensibilidad-Fortaleza-Empatía con la Emoción-Ocurrencia-Propuesta como trenza cognitiva creativa. En el centro se ubica la Ocurrencia que se aparta de la concurrencia con su sentido de totalidad y homogeneización propio de la modernidad y la recurrencia como compulsión a la repetición y técnica del funcionalismo estructural. La Ocurrencia es un acontecimiento cotidiano creativo que en su vitalidad, propia del mundo sensorial, encuentra a la Ocasión creativa, la misma que en un nivel más profundo nos demostraría la relación Concurrencia-Locación y Recurrencia-Condicionamiento. Sobre lo Transcolonial, véase: “Hacia una Sociedad Transcolonial” en este volumen. La relación Emoción-Ocurrencia-Propuesta se desarrolló inicialmente en la exposición de nuestro libro: “Razones Culturales de la Sociedad Peruana I. Emoción, Ocurrencia y Propuesta”. La misma relación con todo lo mencionado como proceso y posibilidad creativa, en este pie de página, ha merecido una investigación ya iniciada para una publicación propia al presente volumen, en su forma de propuesta integrada.

ningunear, inculpar, destruir y autoagredir. Y es que cuando el Ego desproporcionado conecta con un mundo “voraz” propio de la globalización económica actual, las perspectivas intermedias han terminado por ser aliadas complacientes desde su propia “otredad”.

En el escenario actual E. Morin (2020, 42), manifiesta que ahora “se trata de restaurar una autonomía nacional absolutamente vital y al mismo tiempo reformar la globalización tecnoeconómica en el sentido de una globalización alternativa que comporte la conciencia de una comunidad de destino compartido, la cooperación política y los intercambios culturales. Más ampliamente, la globalización debe incluir a su antagonista la desglobalización para salvar las comarcas, los territorios o las naciones amenazados en su espacio vital”. Una Antropotécnica Liberada como bioética buscaría democratizar el Reconocimiento Estético de la Vida Cooperativa, una Técnica para “deshabitar” el Ego “fágico” y una Gestión para Vitalizar Emociones compartidas como bien común; todo esto para vivificar una nueva *Empatía* por medio de una alteridad radical, un sentido del encuentro sostenible en un mundo que da extremas luces de ameritarlo. Seguimos.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor W. (1986). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. México, México: Origen/Planeta.

Ahmed, Sara. (2015). *La política cultural de las emociones*. México, México: UNAM.

Althusser, Louis. (1986). *Curso de Filosofía para científicos*. México, México: Origen/Planeta.

Arguedas, José María. (1973). *Todas las sangres*. Lima, Perú: Ediciones PEISA.

Arguedas, José María. (1975). *La cultura un patrimonio difícil de colonizar*. México, México: Siglo XXI Editores.

Arguedas, José María. (1975). *La Formación de una cultura nacional indoamericana*. México, México: Siglo XXI Editores.

Arguedas, José María. (2011). *El Zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*. Lima, Perú: Editorial Horizonte.

Arguedas, José María. (2004). *¿En otra misión?* En “Sigo Siendo. Textos esenciales”. Lima, Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Arguedas, José María. (2004). *Sigo Siendo. Textos esenciales*. Investigación y Recopilación de Carmen María Pinilla. Lima, Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Arroyo, Eduardo. (2020). *La agonía de una época*. En “El Coronavirus y su impacto en la sociedad actual y futura”. Lima, Perú: Colegio de Sociólogos del Perú.

Arroyo, Eduardo. (2019). *Geopolítica Internacional*. Lima, Perú: Universidad Ricardo Palma.

Bachelard, Gaston. (1972). *El Nuevo Espíritu Científico*. Lima, Perú: UNMSM.

Basadre, Jorge. (1958). *La Promesa de la Vida Peruana*. Lima, Perú: Editorial Juan Mejía Baca.

Baudrillard, Jean. (2000). *Pantalla total*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

Baudrillard, Jean. (2008). *El pacto de la lucidez o la inteligencia del mal*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Bauman, Zygmunt. (2011). *44 cartas desde el mundo líquido*. Barcelona, España: Paidós.

Bayer, Raymond. (2021). *Historia de la estética*. México, México: FCE.

Beltrán, Luis. (Coord.) (2008). *La comunicación antes que Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes*. La Paz, Bolivia: CIBEC.

Benjamin, Walter. (2004). *El Autor como Productor*. México, México: Editorial Itaca.

Bernstein, Basil. (1990). *Poder, Educación y Conciencia. Sociología de la Transmisión cultural*. Barcelona, España: El Roure Editorial.

Borja, Jordi (1999). *Ciudadanía, Gobierno Local y Espacio Público*. En “Desarrollo Local. Visiones y propuestas en el marco de la globalización y la descentralización”. Lima, Perú: ESAN-USAID.

Bourdieu, Pierre. (2011). *Las estrategias de la reproducción social*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno editores.

Bourdieu, Pierre. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, España: Anagrama.

Bourdieu, Pierre. (1995). *Respuestas por una Antropología reflexiva*. México, México: Editorial Grijalbo.

Castoriadis, Cornelius (2008). *Teoría y Proyecto Revolucionario*. En: “El Pensamiento de Cornelius Castoriadis”. Vol. 2. Ediciones Proyecto Revolucionario.

Castoriadis, Cornelius (1979; 1987; 2008). *Transformación Social y Creación Cultural*. Tomado de Comunicación. Estudios Venezolanos de Comunicación N° 81. Disponible en la Web.

Ccopa, Pedro Pablo. (2020). *Caminantes, COVID-19 y Organizaciones Sociales de Base*. En “El Coronavirus y su impacto en la sociedad actual y futura”. Lima, Perú: Colegio de Sociólogos del Perú.

Chardin, Teilhard de. (1975). *El Fenómeno Humano*. Madrid, España: Taurus.

Chiavenato, Idalberto (2002). *Gestión del Talento Humano*. Bogotá, Colombia: McGRAW-HILL.

Clausewitz, Claus Von. (1972). *Arte y Ciencia de la guerra*. México DF, México: Editorial Grijalbo.

Cole, Michael. (1999). *Psicología cultural. Una disciplina del pasado y del futuro*. Madrid, España: Ediciones Morata.

Cortés, Guillermo. (2007). *Marca turística Perú y la construcción de la identidad-país*. En “Industrias culturales. Máquina de deseos en el mundo contemporáneo”. Lima, Perú: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Cortés, Guillermo y Víctor, Vich. (2006). *Políticas Culturales. Ensayos Críticos*. Lima, Perú: IEP.

Damásio, António. (2010). *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona, España: Ediciones Destino.

De Sousa Santos, Boaventura. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima, Perú: Instituto internacional de Derecho y Sociedad/Programa Democracia y Transformación global.

De Sousa Santos, Boaventura. (2020). *La cruel pedagogía del virus*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Degregori, Carlos Iván. (2004). *Diversidad Cultural*. Lima, Perú: Empresa Editora El Comercio.

Descola, Philippe. (2003). *Antropología de la Naturaleza*. Lima, Perú: IFEA.

Dilthey, Wilhem. (1944). *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. México, México: FCE.

Elias, Norbert. (1965). *Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros*. REIS. Traducción de Jesús Casquete. Disponible en la web.

Elias, Norbert. (1979/2016). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, México: FCE.

Elster, Jon. (1997). *Economics. Análisis de la interacción entre racionalidad, emoción, preferencias y normas sociales en la economía de la acción individual y sus desviaciones*. Barcelona, España: Gedisa.

Encinas, José Antonio. (1986). *Un ensayo de Escuela Nueva en el Perú*. Lima, Perú: CIDE. Libro escrito en Paris en 1930 como refiere el autor.

Espinosa, Baruch de. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, España: Hyspamerica Ediciones.

Fanon, Frantz. (1975). *Por la revolución africana. Escritos políticos*. México, México: FCE.

Feyerabend, Paul. (1988). *La ciencia en una sociedad libre*. México, México: Siglo XXI Editores.

FORMABIAP. (2014). *Los que nos pertenece. Patrimonios culturales de los pueblos indígenas*. Iquitos, Perú: Formabiap.

Foucault, Michel. (1969). *¿Qué es un autor?* Conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía. Disponible en la Web.

Frankl, Viktor E. (1957). *Psicoanálisis y Existencialismo*. México, México: FCE.

Freire, Paulo. (2006). *Pedagogía de la tolerancia*. México, México: FCE.

Fromm, Erich. (1979). *El Corazón del Hombre. Su Potencia para el bien y para el mal*. México, México: FCE.

Fuller, Norma. (2009). *Turismo y Cultura. Entre el entusiasmo y el recelo*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la PUCP.

Gardner, Howard. (2008). *Las cinco mentes del futuro*. Barcelona, España: Paidós.

Gardner, Howard. (1998). *Mentes Creativas. Una Anatomía sobre la Creatividad*. Barcelona, España: Paidós.

Giroux, Henry. (1997). *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona, España: Paidós.

Godelier, M. (2010). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.

Goffman, Erving. (2006). *Frame Analysis. Los Marcos de la Experiencia*. CIS. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid, España: Siglo XXI Editores.

Goleman, Daniel. (2013). *Los caminos de la meditación*. Barcelona, España: Kairós.

Groys, Boris. (2014). *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra Editora.

Guattari, Félix. (1996). *Las Tres Ecologías*. Valencia, España: PRE-TEXTOS.

Gutiérrez, Gustavo. (2003). *Acordarse de los Pobres. Textos Esenciales*. Lima, Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima.

Han, Byun-Chul. (2020). *El coronavirus bajo el liberalismo*. En www.clarin.com. 17/04/2020.

Han, Byung-Chul. (2020). *El dataísmo es una forma pornográfica de conocimiento que anula el pensamiento*. Diario El País. 17/05/2020. Disponible en la Web.

Harvey, David. (2019). *Crisis, disrupciones geográficas y el desarrollo desigual de las respuestas políticas*. En “David Harvey. La Lógica geográfica del capitalismo”. Núria Benach y Abel Albet (eds.). Barcelona, España: Icaria Editorial.

Havelock, Eric A. (2008). *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona, España: Editorial Paidós.

Heidegger, Martin. (2001). *Construir, habitar y pensar*. En “Conferencias y Artículos”. Barcelona, España: Ediciones del Serbal.

Higgins-Desbiolles, Freya. (2021). *La industria está deseando decirnos que las vacaciones son la solución al trauma de la pandemia; que escapemos del aislamiento y el miedo disfrutando de lugares lejanos y hermosos*. En “La Cuestión Turística. Trece entrevistas para repensar el turismo”. Barcelona, España: PASOS, Colección Pasos Edita, núm. 28.

Huizinga, Johan. (2007). *Homo Ludens*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Jelin, Elizabeth. (2012). *Los trabajos de la memoria*. Lima, Perú: IEP.

Kliksberg, Bernardo. (2003). *Hacia una economía con rostro humano*. México, México: FCE.

Krishnamurti, Jiddu. (1960). *Comentarios sobre el vivir. Del libro de notas de Krishnamurti*. Compilado por D. Rajagopal. Buenos Aires, Argentina: Editorial Kier.

Kusch, Rodolfo. (1962). *América Profunda*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Hachette.

Kusch, Rodolfo. (2007). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. En Obras Completas T. III. Santa Fe, Argentina: Editorial Fundación Ross.

Lapassade, Georges. (2000). *Socioanálisis y potencial humano*. Barcelona, España: Gedisa.

Latour, Bruno. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial.

Latour, Bruno. (2001). *La Invención de las guerras de la ciencia*. En “La esperanza de pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia”. Barcelona, España: Gedisa.

Le Breton, David. (2014). *Caminar: Elogio de los caminos y de la lentitud*. Buenos Aires, Argentina: Waldhuter Editores.

Leibniz, Gottfried. W. (1983). *Monadología*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Orbis. Hyspamerica.

Lévinas, Emmanuel. (2006). *Humanismo del otro hombre*. México, México: Siglo XXI Editores.

Lipovetsky, Guilles y Jean, Serroy. (2009). *Pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

Lipovetsky, Guilles. (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

Mandoki, Katya. (2006). *Estética cotidiana y juegos de la cultura*. México, México: Siglo XXI Editores.

Maturana, Huberto. (2007). *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*. Santiago, Chile: JCSAEZ Editor.

Mariátegui, José Carlos. (1928). (1984). *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, Perú: Editora Amauta.

Mariátegui, José Carlos. (1950). (1985). *El Alma Matinal y otras Estaciones del Hombre de Hoy*. Lima, Perú: Editora Amauta.

Mariátegui, José Carlos. (1970). (1981). *Peruanicemos el Perú*. Lima, Perú: Editora Amauta.

Mariátegui, José Carlos. (1980). *Temas de la Educación*. Lima, Perú: Editora Amauta.

Mariátegui, José Carlos. (1985). *El artista y la época*. Lima, Perú: Editora Amauta.

Martí, José. (1975). *Nuestra América*. Barcelona, España: Ariel.

McLuhan, Marshall. (1971). *La comprensión de los medios como extensiones del hombre*. México, México: Editorial Diana.

McLuhan, Marshall. (1971). *Contraexplosión*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.

McLuhan, Marshall. (1974). *El Aula sin Muros. Investigaciones sobre técnicas de comunicación*. Barcelona, España: Editorial LAIA.

Mattelart, Armand. (2018). *Historia de la sociedad de la información*. México, México: Editorial Paidós.

Menninger, Karl. (1972). *El hombre contra sí mismo*. Barcelona, España: Ediciones Península.

Merton, Robert K. (2002). *Teoría y Estructura Sociales*. México, México: FCE.

Mignolo, Walter. (2010). *Desobediencia epistémica, pensamiento independiente y liberación descolonial*. Lima, Perú: Revista Institucional “Yuyaykusun N° 3”. Departamento de Humanidades. URP.

Mills, Charles Wright. (1974). *La Imaginación sociológica*. México, México: FCE.

Mills, Charles Wright. (1974). *De hombres sociales y movimientos políticos*. México, México: Siglo XXI Editores.

Montaigne, Michel de. (1959). *Ensayos escogidos*. México. México: UNAM.

Morin, Edgar. (2020). *Cambiamos de vía. Lecciones de pandemia*. Barcelona, España: Paidós.

Morin, Edgar. (2011). *La Vía para el Futuro de la Humanidad*. Barcelona, España: Paidós.

Morin, Edgar. (2003). *Prólogo a: “Hacia una economía con rostro humano”*. México, México: FCE.

Morin, Edgar. (2003). *El Método V. La humanidad de la humanidad. La Identidad Humana*. Lima, Perú: Ediciones Cátedra.

Morin, Edgar (1997). *La Complejidad y la acción*. En “Introducción al pensamiento complejo”. Barcelona, España: Gedisa.

Muñoz, Blanca. (2005). *La Cultura Global. Medios de Comunicación, cultura e ideología en la sociedad globalizada*. Madrid, España: Pearson Prentice Hall.

Neill, Alexander Sutherland. (1994). *Hijos en libertad*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

Ninahuanca, José Antonio. (2011). *¿Nacidos para In-comunicarnos? Del Discurso Intransigente al Discurso de la Transcolonialidad*. Libro-Revista “Santo Tabú 2”. Lima, Perú. Revisado y actualizado como “Los Discursos en la Sociedad Peruana”.

Ninahuanca, José Antonio. (2011). *Mariátegui y Arguedas: Buscar al Tercer Zorro*. Lima, Perú: Boletín del Casa Museo José Carlos Mariátegui- Ministerio de Cultura. Publicado posteriormente en: “Razones Culturales de la Sociedad Peruana I. Emoción, Ocurrencia y Propuesta. Ideas”, *Imágenes y Actores en el Siglo XXI*. Lima. 2015.

Ninahuanca, José Antonio. (2012). *Farandulización y Estética de la Vida. Cultura e Imaginario Mediático en el Perú Contemporáneo*. Revista “Yuyaykusun 6”. Departamento de Humanidades de la Universidad Ricardo Palma. Lima. Publicado en “Razones Culturales de la Sociedad Peruana I. Emoción, Ocurrencia y Propuesta”. *Imágenes, Ideas y Actores en el Siglo XXI*. Lima. 2015.

Ninahuanca, José Antonio. (2015). *La cultura como valor estratégico*. Lima, Perú: Revista Institucional “Yuyaykusun N° 8”. Departamento de Humanidades. URP. FLACSO 2013. Actualizado para la presente edición.

Ninahuanca, José Antonio. (2015). *Razones Culturales de la Sociedad Peruana I. Emoción, Ocurrencia y Propuesta. Imágenes, Ideas y Actores en el Siglo XXI*. Lima, Perú.

Ninahuanca, José Antonio. (2016). *Hacia una Cultura Transcolonial en América Latina*. San Miguel, El Salvador: Revista Institucional “Conjeturas Sociológicas N° 11”. Universidad de El Salvador. Manuscrito 2011. Actualizado y Redefinido para la presente edición.

Ninahuanca, José Antonio. (2015/2021). *La Sociedad Farandulera*. Actualizado. Lima, Perú: En prensa.

Ninahuanca, José Antonio. (2020). *La Reinención del Ritmo de la Vida. Aproximación para una política de Reinención Social*. Asociación Latinoamericana de Sociología-ALAS. Actualizado para la presente edición.

Nugent, Guillermo. (2003). *Para llegar al suave pueblo de la memoria: la política del recuerdo y del olvido al inicio de nuestro siglo xxi*. En “Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana”. Lima, Perú: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Pérez Ruiz, Maya. (2008). *La museología participativa: ¿tercera vertiente de la museología mexicana?* México, México: Cuicuilco N° 15(44).

Piketty, Thomas. (2019). *Capital e Ideología*. Bogotá, Colombia: ARIEL, Editorial Planeta.

PNUD. (2015-2030). *Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. Véase: “Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible”. 2016.

Quijano, Aníbal. (2014). *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad-Descolonialidad del Poder*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Ríos, Jaime. (2011). *El quehacer sociológico en América Latina. Un diálogo teórico con sus actores*. Lima, Perú: UNMSM.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Tinta Limón.

Rose, Gillian. (2019). *Metodologías visuales. Una introducción a la investigación con materiales visuales*. Murcia, España: CENDEAC / Consejería de Educación y Cultura-Instituto de Industrias Culturales y de las Artes de la Región de Murcia.

Sáez Carreras, Juan. (2007). *Pedagogía social y Educación social*. Madrid, España: Pearson Prentice Hall.

Sartori, Giovanni. (2009). *La democracia en 30 lecciones*. Madrid, España: Taurus.

Savater, Fernando. (1998). *La humanidad en cuestión*. En Vattimo, G. "La secularización de la filosofía". Barcelona, España: Gedisa.

Serres, Michel. (2013). *Pulgarcita. El mundo cambió tanto que los jóvenes deben reinventar todo: una manera de vivir juntos, instituciones, una manera de ser y de conocer...*. Buenos Aires, Argentina: FCE.

Scheiner, Tereza Cristina. (2008). *El mundo en las manos: museos y museología en la sociedad globalizada*. México, México: Cuicuilco N° 15(44).

Simmel, Georg. *Sociología: Estudios sobre las formas de socialización*. México DF, México: FCE.

Sloterdijk, Peter. (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre Antropotécnica*. Valencia, España: Pre-Textos.

Sloterdijk, Peter. (2020). *El regreso a la frivolidad no va a ser fácil*. Diario El País. 02/05/2020. Disponible en la Web.

Smith A. Taylor, N. y M. Gollop. (2010). *Escuchemos a los niños*. México, México: FCE.

Sorokin, Pitirim A. (1966). *Sociedad, Cultura y Personalidad. Su estructura y su dinámica. Sistema de sociología general*. Madrid, España: Editorial Aguilar.

Tagore, Rabindranath. (2002). *La Religión del Hombre*. Barcelona, España: RBA Coleccionables.

Tarde, Gabriel. (1897). *Las Leyes Sociales*. Barcelona, España: Casa Editorial Sopena.

The Economist. Reinterpretado por Soho (2021). *The World In 2021. Lo que se viene 2021*. Disponible en la web.

Turner, Victor. (1974). *Dramas sociales y metáforas rituales*. En “Antropología del Ritual”. Compilado por Ingrid Geist. México, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Urbano, Henrique. (2012). *La identidad en búsqueda de un patrimonio en espacios turísticos*. Lima, Perú: Revista Cultura N°26 – USMP.

Vich, Víctor. (2021). *Políticas culturales y ciudadanía*. Lima, Perú: IEP.

Villoro, Luis. (2015). *La Alternativa. Perspectivas y Posibilidades de Cambio*. México, México: FCE.

VV.AA. (2020). *Por una nueva convivencia. La sociedad peruana en tiempos de Covid-19*. Lima, Perú: Grupo Temático de Ciencias Sociales – MINSA.

VV.AA. (2019). *Los Objetivos del Buen vivir a escala global. Una crítica de los Objetivos de Desarrollo Sostenible y una propuesta alternativa transmoderna*. Documento de Trabajo del Proyecto OBV-ODS. Huelva, España: Ediciones Bonanza.

Wallerstein, Immanuel. (2007). *Geopolítica y Geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona, España: Editorial Kairós.

Walsh, Catherine. (2011). *Etnoeducación e interculturalidad en perspectiva decolonial*. En “Desde Adentro. Etnoeducación e Interculturalidad en el Perú y América Latina”. Lima, Perú: Centro de Desarrollo Étnico - CEDET.

Weber, M. (1922/2002). *Economía y Sociedad*. Madrid, España: FCE.

Wukmir, V. J. (1964). *El hombre ante sí mismo*. Barcelona, España: Editorial Luis Miracle.

Yúdice, George. (2012) *Cultura y Desarrollo: América Latina frente al desafío de un desarrollo culturalmente sustentable*. Clase Inaugural de Posgrado en FLACSO - Argentina.

Yúdice, George. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona, España: Gedisa.

Yúdice, George. (2003). *Sistemas y redes culturales: ¿cómo y para qué?* New York University. Ponencia presentada en el Simposio Internacional: “Políticas culturales urbanas: Experiencias europeas y americanas”. Bogotá, Colombia.

Yúdice, George y Toby, Miller. (2004). *Política Cultural*. Barcelona, España: GEDISA.

Zambrano, María. (1973/2024). *El hombre y lo divino*. México, México: FCE.

Zavala, Virginia y Lucy, Trapnell (2014). *Dilemas educativos ante la diversidad, Siglos XX-XXI*. Lima, Perú: Derrama Magisterial. Tomo XIV de la Colección Pensamiento Educativo Peruano-CPEP.

Zelizer, Viviana. (2009). *La Negociación de la Intimidad*. México, México: FCE.

Zizek, Slavoj. (2016). *Acontecimiento*. Madrid, España: Editorial Sexto Piso.

Zukerfeld, Mariano. (2020). *Por una esfera digital pública*. En “El Atlas de la revolución digital: del sueño libertario al capitalismo de vigilancia”. Buenos Aires, Argentina: Capital Cultural - Le Monde diplomatique, edición Cono Sur.

COMENTARIOS

COMENTARIOS DEL

DR. VICTOR VICH⁹⁷

Quisiera empezar por la importancia de este libro en el marco del contexto actual que vive el país. En realidad lo que estamos observando no es solamente una crisis política, es decir una crisis de los partidos, de los funcionarios, una crisis de la clase política, sino estamos observando una crisis más profunda, una crisis cultural. Una crisis cultural que refiere tanto al modo de vida, a la manera en que nos relacionamos unos con otros en el Perú, coma a -lo voy a decir de una manera que no es políticamente correcta- la visibilización de la ignorancia, de la crisis educativa, de la falta de conocimiento, y por supuesto, de pensamiento crítico en el país. En realidad lo que vemos en el país hoy, no solamente son intestinas luchas políticas, sino una pérdida del sentido de lo público, una pérdida del sentido de lo común, lo que vemos solo son luchas de intereses privados, lo que vemos es una corrupción generalizada, y lo que vemos además, es una esfera pública pobre en ideas, pobre en conocimientos, con un desinterés absoluto por las humanidades, por las ciencias sociales, por el arte, por la cultura en general. Esa, creo yo, es la razón profunda de la crisis onda que estamos viviendo y a que a todos nos desconcierta pero que al mismo tiempo nos

⁹⁷ Doctor en Literatura Hispanoamericana por Georgetown University. Docente Principal de la Pontifica Universidad Católica del Perú (PUCP). Ha sido Investigador principal del Instituto de Estudios Peruanos (IEP) y ha dictado cátedra en la Escuela Nacional Superior de Bellas Artes del Perú y la Universidad Andina Simón Bolívar. Fundador y Docente de la Maestría en Estudios Culturales en la PUCP.

tienta hacia la depresión, el escepticismo, hacia las ideas de que el deterioro es tan grande que la vida no se puede cambiar.

Frente a esa tentación del escepticismo la reflexión sobre la cultura emerge como un lugar para demostrar que si es posible producir algunos cambios y si es posible producir algunas transformaciones, y que en realidad las políticas públicas no tienen que concentrarse solo como políticas focalizadas en aminorar la desigualdad y la pobreza, en contrarrestar las desigualdades enormes entre los sistemas de salud público y privado, en brindar seguridad ciudadana en un contexto de violencia y permanentes robos, sino que la manera de empezar a restaurar el país tienen que apuntar a la construcción de políticas culturales que restauren en vinculo social, que introduzcan nuevos valores que añadan arte y conocimiento a la población en general. Solamente elevando el nivel educativo, es decir, difundiendo la cultura, podemos tener una esfera pública más rica, una esfera pública con nuevas ideas, y por lo tanto podemos formar desde ahí ciudadanos que hagan mejor las cosas, diferente a la manera que hoy vemos, la hacen los políticos de turno. Es desde ahí, que José Antonio Ninahuanca ha escrito este libro “La Cultura como Valor Estratégico”, que es un libro muy denso, que es un libro cargado de reflexiones y de ideas, y que esa densidad se explica por la necesidad que tiene Jose Antonio de establecer categorías fundamentales, axiomáticas, para intentar instalar las bases conceptuales de lo que debe ser una gestión cultural.

Este es un libro que surge como la voluntad de producir una reflexión teórica, pero al mismo tiempo esa reflexión teórica es una reflexión que intenta siempre estar anclada y que surge y que ha surgido de la experiencia de la gestión cultural territorializada, de la experiencia de trabajar directamente en sectores específicos, en barrios específicos,

en parques y por su puesto siempre en coordinación y en participación con los grupos culturales existentes. Todas las reflexiones que hay en este libro responden a lo que José Antonio ha observado en las dinámicas culturales de la sociedad civil y en la interacción de las dinámicas culturales de la sociedad civil con las políticas del Estado. Son tres ideas que creo que se ponen sobre la mesa en este libro, denso pero estimulante.

La primera es la idea de la Cultura como Valor Estratégico. ¿Por qué la cultura es un valor estratégico? Es decir, dicho en un lenguaje más simple, porque la cultura es importante para una sociedad. La respuesta tiene que ver con que la cultura es un elemento decisivo para un desarrollo integral, y lo que vemos en el país son políticas de desarrollo integral que no aspiran a ningún desarrollo integral. Sino que han privilegiado solamente el desarrollo económico y han producido básicamente *Homos Economicus*, es decir, personas que todo lo ven en términos de beneficio, rentabilidad y ese privilegio de lucro, ese privilegio de la rentabilidad, ese privilegio de lo económico ha empobrecido la formación de los jóvenes, de la sociedad y de la constitución de la esfera pública. De ahí que Jose Antonio cuando propone a la Cultura como Valor Estratégico habla de la cultura como un lugar clave para proponer un desarrollo integral del ciudadano que vaya más allá del desarrollo económico, sino desarrollo educativo cargado de ideas, de sensibilidad, de valores nuevos. El título que lleva el libro entonces está en función de la capacidad que tiene la cultura para ampliar esa noción reducida que se ha impuesto en el Perú en los últimos 30 años de entender el progreso como un puro progreso económico que finalmente no sirve de nada si ese progreso económico está construido en base a la corrupción, en base a la falta de valores y en base a un pragmatismo que es incapaz de autoevaluarse a partir de la

herencia del conocimiento histórico, de ideas que nos trae la filosofía, de la sensibilidad que nos trae el arte; es decir un desarrollo puramente técnico nos empobrece en ideas, en sensibilidad y en los aprendizajes del pasado. Es así que la primera idea del libro es posicionar a la cultura como un valor estratégico.

La segunda idea, es sobre la importancia del trabajo territorial, la gestión cultural que no está territorializada es una pura discursividad, es una pura declamación. Por el contrario en este libro se pone sobre la mesa la idea de la importancia del trabajo con las comunidades, de un trabajo participativo, de un trabajo intercultural que muestre la diversidad y que a partir de mostrar esa diversidad se active una dinámica de descolonización, la descolonización no es otra cosa que creer que ciertos centros deben dar la pauta para todo. Este libro también trae consigo una reflexión, quizás la primera reflexión académica, sobre los Centros Culturales CREALIMA que se instalaron en los parques zonales de la ciudad de Lima hace ya más de 10 años, estos centros culturales fueron una iniciativa muy importante que incluyó por un lado recursos económicos construyéndose una infraestructura cultural en varios parques de la ciudad, pero no solamente fue una inversión económica sino fue el espacio para comenzar a construir políticas culturales fuertemente territorializadas en coordinación de la actividad cultural de los propios distritos y barrios y que, desgraciadamente, las gestiones municipales posteriores o por lo menos la inmediatamente posterior, desechó, desarticuló y olvidó.

La tercera idea del libro tiene que ver con la apuesta interseccional, la apuesta de que la cultura no puede trabajar de manera independiente sino que tiene que estar en diálogo, acompañamiento y enriquecimiento de otros tipos de políticas ciudadanas, como las políticas de seguridad

ciudadana, de salud, educativas referidas a la escuela, las políticas contra la corrupción, etc. Lo interseccional es lo que produce el vínculo entre cultura y ciudadanía, es lo que produce el vínculo entre la cultura como un tema de derecho y no como un puro entretenimiento o filantropía sino como un lugar para visibilizar faltas y carencias así como establecer demandas. La cultura es el lugar donde la sociedad se observa a sí misma. Lo que hace la cultura es producir objetos, arte y lugares donde la sociedad se puede observar a sí misma, sobre sus faltas, sus contradicciones, sobre sus principales problemas.

La idea de la Cultura como Valor Estratégico, la idea del Trabajo Territorial y la idea de lo Interseccional son las que están en el fondo y como motores de la escritura de este libro, que como he dicho, por momentos se hace denso pero que al mismo tiempo esa densidad es producto de la necesidad de establecer teóricamente estas ideas. Estas ideas sin embargo no surgen del vacío, no surgen solo de la voluntad teórica de Jose Antonio Ninahuanca, sino que él observa que vienen de ciertas tradiciones, y que hay gente que con otras ideas ha pensado de forma similar, estas personas son Jose Carlos Mariátegui y Jose María Arguedas, y que observando a estos grandes pensadores, artistas e intelectuales, quizás con Vallejo los más grandes del Siglo XX en la cultura peruana, no fueron solamente creadores de cultura sino fueron gestores de la misma, es decir se preocuparon no solamente de producir cultura sino por democratizarla, difundirla, gestionarla, por hacer que la cultura salga del circuito de la cultura, es decir que llegue a la gente que no esté en contacto directo con ciertos circuitos de las artes y en general.

Mariátegui fue un hombre con un capacidad enorme, muy contrario a los actuales tiempos que nos tientan al escepticismo, a la parálisis, a la depresión. Mariátegui y Arguedas son un ejemplo de no dar el brazo a

torcer, de insistir a pesar de las pocas condiciones que en el Perú hay siempre para trabajar. Y es a partir de esas pocas condiciones que Mariátegui fundó periódicos, una editorial y una revista, preocupándose además que además que la revista llegara a todos los puntos del país y que esta sea un lugar de enriquecimiento de la discusión política pero también de la formación educativa de los ciudadanos. Lo mismo hizo Arguedas en sus intentos por descolonizar y descentrar el país para mostrar su heterogeneidad cultural. Sumando su actividad como Director de la “Casa de la Cultura” y de varias oficinas en el interior del Ministerio de Educación, de la Universidad Agraria y en los distintos lugares donde trabajo. En ese sentido es interesante lo que plantea Jose Antonio, que es poner sobre la mesa a Mariátegui y Arguedas no solamente como los intelectuales que fueron sino como comprometidos activistas, que no solo como personas que buscaron interpretar al país, sino como decía Marx, que también se preocuparon por transformarlo.

Quiero decir que la Gestión Cultural es un campo emergente, siempre ha habido gestión cultural, siempre habido una sociedad civil preocupada por hacer y generar actividades, siempre habido intentos desde el Estado por democratizar la Cultura, pero lo que habido poco es una reflexión, una especie de metareflexión; no solamente se trata de hacer gestión, sino de reflexionar como haces gestión, o en todo caso de poner las bases para que a partir de esos lineamientos, a partir de ciertas orientaciones teóricas, construir una gestión cultural más sólida e integral. Y es con ese espíritu, con esa voluntad, pero es sobre todo con ese compromiso, que este solido e innovador autor, ha escrito este libro: la cultura como valor estratégico.

COMENTARIOS DEL DR. JAIME RÍOS BURGA⁹⁸

El libro de Jose Antonio Ninahuanca es todo un cultivo en sí desde la mirada del cultivar pero como se recalca, de una forma integral. Debo decir que con el presente libro nos adentramos a reflexionar y a comprender como se están institucionalizando y como pueden construir políticas culturales bajo el mismo marco de las dinámicas sociales. Sin duda es importante e interesante ver como aborda diferentes aspectos interrelacionados. Es decir, desde una geopolítica cultural se va introduciendo a una decodificación de discursos deconoloniales y transcoloniales, observándolos desde los actores y sus estructuras, así como los debates que van desde J.C. Mariátegui y J.M. Arguedas. En esto, trae a colación el debate que hubo sobre el libro “Todas las sangres” de Arguedas, retomado después de varias décadas. El libro del autor nos lleva a pensar y reflexionar sobre todo como estamos definiendo una política cultural para comprender y diseñarla en el actual cambio global que estamos viviendo.

Es interesante saber, en el escenario contemporáneo, como vuelve la tradición en los actuales procesos de urbanización, pero a la vez se observa como las comunidades van construyendo nuevos posicionamientos y no renuncian a sus culturas históricas, dándose

⁹⁸ Doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Programa de Altos Estudios Internacionales - Unión Europea. Past Presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), de la cual es miembro consultivo permanente. Catedrático de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM); Universidad Ricardo Palma (URP); Universidad San Martín de Porres (USMP).

nuevos procesos de sincretismos, de osmosis y de nuevos aculturamientos; estamos asistiendo a nuevos procesos socioculturales y el libro de José Antonio nos ayuda a acercarnos a comprender esas transformaciones culturales, no solamente desde nuestra experiencia de país sino a través de su atención al diálogo teórico y práctico global. Siendo el Perú y Latinoamérica tan diversa y potente en civilizaciones y culturas nos lleva a pensar que hay que construir nuevas categorías para entender estos procesos, y esto último es la verdadera propuesta del libro de José Antonio. En mi calidad de Past presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), saludo a José Antonio por su contribución a las ciencias sociales y lo animo a seguir con ese cultivar integral, no como lo hizo la ilustración con una razón de la idea del individuo-ciudadano sino como la idea de la razón colectiva que da la vida, una vida sin dejar el sentido de la libertad individual, porque ese es también el gran aporte que nos da el presente trabajo.

Por todo ello, mis siguientes comentarios se estructuran en cuatro partes, con la finalidad de atender transversalmente ciertos puntos que considero fundamentales para poder relacionarnos con el aporte del presente libro.

Escenario global para las políticas culturales

El tema es un tema trascendental, no solo para el escenario de la vida individual sino para la vida de las sociedades dentro este cambio que estamos viviendo. Esto obliga a la contextualización y abordar la reflexión que, de una u otra manera, las políticas culturales han pasado por varias etapas en nuestros países de América Latina. Países que han estado en sus condiciones de dependencia, dominación, colonialidad, etc. Pero para esta contextualización nos da ayuda lo que Z. Bauman señala sobre un mundo que va desde lo sólido a un mundo líquido. Es

decir, cómo se va procesando la dinámica del capitalismo en sus procesos culturales vinculados no solamente a la economía, a lo político sino también a lo cultural y a lo histórico que vivimos. Por tanto, las políticas culturales se han ido desarrollando diversamente y han ido más allá de la preservación del patrimonio y las artes clásicas. Para nuestro país Perú, y en parte de América Latina, las políticas culturales reflejan, en gran manera, podríamos decir, a los Proyectos País que han existido y existen en todos sus campos culturales, justamente ahí creo que hay un problema estructural histórico para poder comprender las políticas culturales en su contextualización.

Hoy estamos en la crisis de la modernidad-colonialidad, en su dinámica entre lo público y lo privado y, sobre todo, en la dinámica de privatización creciente y de profundos procesos entre individuaciones y nuevos procesos de integración y de conflictos en el cambio de los actores, en este mundo cada vez más globalizado. Vivimos actualmente en un contexto marcado por escenarios de la violencia y los procesos de cultura de masas, en un sentido no solo estructural, sino de masificación de los escenarios y actores.

En este contexto creo que se dibujan tres escenarios de situaciones culturales marcadas por tres megatendencias estructurales: 1. Proceso de aculturamiento; 2. Proceso de sincretismos; 3. Proceso de coexistencias. Procesos socioculturales que nos marcan justamente una dinámica muy compleja y muy concreta, de acuerdo incluso no solamente a nivel microsocioal sino a nivel microsocioal.

En el caso de la civilización occidental vemos desde luego muchos accidentes, pero también los vemos en otras civilizaciones. No olvidemos que esta nueva globalización que estamos viviendo hoy, no solo es inter sino intra civilizatoria. Una primera señal a su vez, es el

escenario marcado por lo corporativo, diríamos de la racionalidad altamente calificada de la ciencia y la técnica, que haciendo uso principalmente de la neurociencia y la biotecnología, nos ha llevado a una cultura que se pierde principalmente en el consumismo. Hay otro escenario en el cual los estados nacionales, incluso los estados nacionales hegemónicos en el mundo global, buscan afirmar y procesar esta integración social del cambio global corporativo, sobre todo bajo el impacto de la nueva revolución científica tecnológica en la sociedad de la información y la comunicación, a través de políticas nacionales culturales, ya sean en diálogo o no, con estas megatendencias globales de alto nivel de organización y de control del consumo y de la vida social.

Existe otra situación de escenarios más cercana a nuestros países latinoamericanos, es el de la adecuación o adiestramiento de nuestras sociedades. Esto incluye tanto a los procesos corporativos como a los estados nacionales en su relación con los hegemónicos. Esto evidentemente se complica hoy con un nuevo escenario que podríamos indicar como un cuarto escenario nunca antes vivido, que son los procesos y las políticas culturales que van a ser afectados por la inteligencia artificial. En el cual el autoconocimiento de consumos individualizados y colectivos llevan justamente a nuevas sociabilidades e identidades que cada vez son más cambiantes, es decir ya no priman las certidumbres sino la constante incertidumbre. Un mundo global en que todo se consume y todo se agota. Ahí también está el mismo consumo por la calidad de vida y el consumismo de las soledades. Es desde la soledad como individuación, incluso desde microgrupos en situaciones críticas, lo que involucra a todos, ahí también están los del mismo mundo financiero global hasta cualquier comunidad relacionada al proceso del cambio cultural.

Está lo que G. Ritzer, y ahora se toma en cuenta en un mundo pospandemia, ha llamado la globalización de la nada, la “Mc Donalización del mundo”. Es decir, la vida es tan individualizada -la que amerita una cultura de “Autogestión del Ego” como propone Jose Antonio- que se hace un consumo de marcas, las mismas culturas se hace también un consumo de marcas, todo se fetichiza todo se hace mercancía, pero no todo es este proceso, van surgiendo nuevas individuaciones y colectividades que van liberando sus propias expresiones comunitarias, su vida social, sus institucionalidades, sus capacidades y sus potencialidades. Justamente para construir nuevos encuentros (encuentros, vínculos y alteridades menciona Ninahuanca), en estos nuevos contextos marcados por nuevas universalidades y particularidades en el cambio global. Las vivencias son atravesadas interseccionalmente, desde lo étnico hasta lo más cosmopolita, en las ciudades y comunidades. Esto tiene que ver con un desafío para las políticas culturales.

La llamada generación del 900, recordando ese famoso libro de Luis Alberto Sánchez “La liquidación del 900”, recordaba aquella frase marcada por el anarquismo: “los viejos a la tumba los jóvenes a la obra”; esta frase fue pensada desde un rancio romanticismo radical, sin comprender la tradición. No fue pensada con una transición nueva histórica, como bien si desarrolla y destaca en su libro de Jose Antonio Ninahuanca, a la que le suma nuevos elementos. Las etapas de la modernización de una sociedad, no son casos de modernizaciones sin modernidades donde se aparte a las propias herencias culturales.

Debemos decir que somos parte de una nueva transmisión de cambios en el cual tiene que construirse una nueva agenda integrada en la universidad de las diversidades y relaciones. Hay en nuestro país, por

supuesto, una diversidad étnica de clases, de regiones, de procesos culturales, que se construyen no solamente como imaginario sino como realidades para políticas culturales desde los propios espacios de actores, de comunidades y asociaciones. Todos cada vez más libres de una comunidad clásica como lo entendía la modernidad Durkheimniana. Ahí hay una clave para que nuestro país y América Latina encuentre no solamente un diálogo, sino que encuentre las posibilidades, también, de hacer empresas culturales en este cambio global. No se trata de hacer Proyectos Países como una comunidad cerrada, hay que pensar en la oportunidad de un Perú mundo, una Argentina mundo, una Colombia mundo, etc.

Las crisis de la modernidad están en que sus límites de modernización y dominación, se encuentran en la visibilización de esas presencias diversas.

Sin embargo, no solamente se trata de una dinámica de mercado, sino de la calidad de vida de los actores, lo que tiene que ver justamente que una política de la gestión cultural adopte el valor estratégico integral de la cultura, como señala Jose Antonio. Ser gestores culturales estratégicos es percibir a la empresa, la sociedad, la comunidad y las individuaciones libres; en su construcción social de la vida tan cambiante y tan dinámica que se va cada vez más con los cambios tecnológicos que pueden traer efectos negativos y reacciones positivas a su vez.

Estamos en un escenario donde las poblaciones querrán cada vez viajar más, tratando solo a veces de conocer lo superficial, más que buscar la calidad de vida en su encuentro con nuevos y otros espacios de identidad, individualidades y comunidades socioculturales.

La cultura como un valor estratégico (CVE)

La cultura y la gestión cultural tienen que ver con la misma gestión de políticas, y en esta, la gestión de las ideas de Proyecto País. Por decirlo de alguna manera, tienen que ver con un Proyecto País o Proyecto Continente. Pero empecemos por saber qué entendemos por la *Cultura como Valor Estratégico (CVE)*, y en esa línea está, lo que propone Jose Antonio, en la entrada de este volumen, con un nuevo conocimiento integral de la realidad. El problema está ahí, tiene que ver con toda la argumentación del libro de Ninahuanca, el mismo que aborda el problema de forma y fondo, de cómo comprendemos una sociedad cada vez marcada de mercados globales, y como decíamos, de la impronta de las tecnologías y hasta de la ahora Inteligencia artificial altamente organizada.

Exige también entender a nuestras localidades, nuestras regiones, nuestro conjunto diverso de país, en su dinámica de diálogo global-local, porque el mundo siempre ha sido diverso. Se tiene que comprender también la dicotomía que estableció la modernidad. El sentido histórico de blanquitud del “otro”, ya sea de la negritud o de lo indígena, ese era un dilema justamente racista de estructuración social y cultural.

Una colonia como Lima, ciudad periférica, de una otra manera, se vinculó más desde el imaginario de su propia construcción de espacio como cuadrícula de herencia romana hasta pasar a las reformas de A. B. Leguía, con la influencia del modelo de estilo de vida estadounidense.

Hoy vemos cómo se está reestructurando y redefiniendo todo eso, pero sin una integración con esa diversidad de nuestro cambio histórico con las mismas diversidades internas de nuestros países. El problema de

la gestión cultural no puede ser visto sólo como un tema étnico-nacional cerrado, tiene que ser visto con un diálogo con las diversidades del mundo, con los nuevos universalismos y los nuevos particularismos.

Gestionar las culturas es *como valoramos estratégica e históricamente* nuestros patrimonios culturales, no solamente materiales, sino también simbólicos. La palabra cultura atraviesa toda la vida social y viceversa. La cultura dice venir del cultivar y podría ser ese vínculo tan propuesto en este libro. Pero este hace crítica de la herencia ilustrada, la misma que llevó que la cultura sea para una elite ilustrada, como en la novela un “Mundo la Julius”, ahí no existe lo que propone el autor de la *Cultura como Valor Estratégico*, un *valor de fusión integral*. En este se sugiere la importancia de la tradición y a la vez crear organizaciones inteligentes que lleven a gestionar y dirigir nuestras historias culturales, justamente para que nuestros pobladores e instituciones valoren verdaderamente (estratégicamente) estas herencias para una mejor calidad de vida.

Aquello plantea un problema educativo y el de una formación profesional e integral desde la niñez, con una visión que nos integre a toda América Latina y el Caribe con toda la historia colonial de la que somos parte, pero que a la par nos integra en bloque con el resto del mundo. Puesto que la crisis del civilizado es la crisis de la modernidad-colonialidad. La crisis del civilizado es esa crisis que no resuelve un nuevo encuentro, que ahora lo vamos viendo crudamente y que sigue persistiendo como dominio de control cultural, de instrumentalización de la racionalidad, no solamente del poder. En la propuesta de Jose Antonio se trataría de gestar procesos que integren la acción de una “*Cooperatividad Activa*” y economías culturales en espacios reales, de redes, no solo bajo una cultura del consumismo.

Cuando alguna vez tuve como profesor a uno de los discípulos de Ortega y Gasset, llamado Aranguren, este último nos planteaba la pregunta si ¿podría el capitalismo transformarse de una sociedad consumista en una sociedad de consumo de vida? Esto obligaba a pensar en una transición histórica. Cuáles van a ser incluso las empresas más rentables, las economías, las regiones y las localidades más predisuestas a esos cambios, inclusive al mismo cambio de nuestra potencialidad turística. Por ejemplo, una estrategia tendría que atender la realización y la centralidad corporativa, que en sus dinámicas también está incorporando los aspectos positivos de la cultura de los pueblos. Pero ¿cómo esas estrategias culturales son integraciones sociales, entre lo público y lo privado social?, por tomar un término de Aníbal Quijano. Integraciones sociales que se definan y se organicen acorde con los ecosistemas mundiales. Evidentemente, cada vez más, se van a poner en crisis la preservación de los ecosistemas arqueológicos culturales y la vida social de su entorno. Porque la cultura en sus entornos atraviesa todos los campos, hasta las guerras, véase por ejemplo la que hay entre Palestina e Israel, ahí las culturas como las tradiciones e historias no buscan tanto construir un mundo mejor.

Nuestro país y América Latina, creo que por su herencia milenaria civilizatoria, debe ser una de las regiones en la cual la gente venga a disfrutar, y no solamente a consumirlo, sino que lo viva como una política de cuidado de la vida, de innovación, de un cambio en la organización cultural en que la experiencia busque integrar nuestros patrimonios a los patrimonios de la humanidad. Ahí la UNESCO no ha hecho grandes avances.

Creo que hoy entramos a una nueva etapa, la cual también es la que menciona el autor de “La Cultura como Valor Estratégico” (CVE), qué

es la etapa en que son los propios actores de la vida social que tienen que construir esa perspectiva más allá de lo institucional. Con la firme idea de rescatar el valor social de forma estratégica, no solamente en términos materiales, sino también profundamente culturales, de unidades que expresen sus propias centralidades. Es decir, como sugiere el libro, que se señale críticamente a las ciudades como Lima como sedes históricas de control y de dominación cultural pero también con todo su potencial cultural, donde se va superando ese imaginario y esa representación, por procesos con nuevas centralidades diversas que unan lo diverso en sus expresiones de universalismos y particularismos.

Todo esto resulta estratégico e importante, aun cuando estemos en un nuevo centralismo global, que es el centralismo de las tecnologías y la inteligencia artificial, como también se esboza en el artículo sobre la relación entre comunicación y cultura, en lo que el autor denomina Hiperturismo.

El aporte de las ciencias sociales para una nueva política de la gestión cultural

Por síntesis y experiencia voy a proponer algunas intuiciones creativas. Me parece que se van construyendo paradigmas contextualizados y universales que dan cuenta de esas complejidades del cambio cultural, y ahí están las ciencias sociales, incluida las demás ciencias, incluso las tecnologías, a propósito de recordar a Pablo González Casanova, las mismas tecnologías se están haciendo ciencias. Esto equivale también a decir que la cultura se está haciendo tecnocultura. En ese cambio se destaca la visión de Edgar Morin y su paradigma de la complejidad, la cual es una visión que va más allá de lo estrictamente disciplinario y trata de explicar los cambios profundos que vamos viviendo. Pero ahora, se trata de resolver los problemas cruciales,

en los cuales la cultura también atraviesa todo para darle sentido a la vida ante crecientes crisis. Se va presentando una redefinición de lo que ha sido la historia de la cultura de lo humano, porque también, de alguna u otra manera, el cambio biotecnológico y la Inteligencia artificial puede simular y expresar, aunque sin dudas no pueden sustituir lo profundo de la creatividad de la vida humana natural. Todo lo que ha significado las historias anteriores entonces, en ese proceso, son materia de diálogo e investigación concreta para las ciencias sociales, pero se debe continuar en aportar no solamente en formular las nuevas preguntas de las nuevas situaciones y problemáticas que va trayendo estos cambios, sino, como propone José Antonio, insertarse en la ejecución de las nuevas políticas culturales contextualizadas a sus entornos en sus universalismos y particularismos.

Desde la propia realidad social hay una relación intrínseca desde los territorios. Nuestra diversidad migratoria de nuestros orígenes debe conducirnos a comprender la nueva dinámica sociocultural, no sólo marcada por el consumismo, sino también por situaciones interesantes de la industria cultural, marcada por lo mediático, que nos hace ver la estructura e importancia de cómo las ciencias controlan y regulan, no sólo en términos de ocio, sino también procesos como el que José Antonio Ninahuanca mucho antes ha denominado en sus estudios: la farandulización de la vida. Sea por cuestiones de estrategias de los grandes bloques institucionales y del mismo poder mediático. Pero a su vez también, viéndolo en un sentido positivo, las ciencias sociales contribuyen a crear una cultura de la educación en la cual el valor estratégico cultural puede elevar la calidad de vida de los seres humanos a través del consumo cultural. Porque hay que tener en claro que no todos los consumos culturales son degradantes; más aún cuando lo humano, en sus interpretaciones que argumenta José Antonio, se

encuentra con la naturaleza y lo tecnológico; o lo que se ha llamado una sociedad red. Creemos entonces que ahí lo multi, lo inter y lo transcultural se interrelacionan en sus procesos de comprensión y solución de los problemas, preservando y gestionando justamente políticas culturales que afirmen la vida. ¿Por qué? Porque los países que gestionen eso no solamente van a tener mejor posicionamiento de mercado sino posicionamiento de una mejor calidad de vida en sus propios ecosistemas.

Entonces, serán políticas culturales que comprendan sus conflictos pero no solamente por medio de sus causas en sus diversas dimensiones, sino dando solución verdaderamente cultural e integral, es decir, ir, más allá de lo que la modernidad ilustrada creó separando la mente del cuerpo, y al separar el cuerpo del alma anuló la capacidad de entender la cultura como constante cultivo de los vínculos sociales, como bien se remarca en el libro. Porque, como se señala, somos naturaleza, somos humanidad, y también somos imaginación, ciencia y tecnología. Creo que ahí las ciencias sociales tienen un desafío estratégico profundo de valor, o de asumir la cultura como un valor estratégico. Esto para asumir políticas públicas de calidad de vida pero también para enfrentar el problema crucial de la crisis de la modernidad: la soledad de los individuos. No es casualidad que en Inglaterra y Japón se tenga un Ministerio de la Soledad, esto es un tema que tiene que ver con la gestión de la cultura contemporánea, no sólo en términos de inversión y recursos, sino que demuestra que se va manifestando más, que las personas se agotan en su busca de individuación, la misma que está en relación directa con problemas estructurales y exigen nuevas respuestas institucionales. Aquí hay que acordarse de J.C. Mariátegui, cuando señalaba que hay dos soledades, una que te da vida y otra que no te da nada o simplemente que te mata. Un caso similar se ve en Corea, en que

la competencia exacerbada entre los jóvenes los está llevando cada vez más al suicidio. O como demuestran algunas producciones cinematográficas donde existe una tendencia a la individuación perversa o a la degradación y perversión de la vida. Ahora ¿cómo resolver esos problemas vinculados a la violencia presentes en los territorios y en el orden de lo simbólico? tomando en cuenta la regulación, la desregulación, el consumo y la calidad de vida. En ese sentido la Sociología, como lo ha hecho Agnes Heller a través de la interpretación de la vida cotidiana y Margaret Archer, la cual remite sus estudios a partir del análisis cultural, haciendo una morfología de la estructuración de los cambios culturales, resultan una aporte central para el estudio de la vida social contemporánea. No todo es morfología de un constructivismo estructural histórico al estilo de N. Elias o del enfoque sistémico de N. Luhmann, sino hay que aportar en cómo vamos dando vida a políticas culturales de organización de la vida social y sus diversidades culturales.

Como bien sabemos, para mal o para bien, la postmodernidad, modernidad inacabada o modernidad media, como quiera llamársele, ha tenido que ver con los estados de ánimo, y ahora más bien se agota en su dinámica de individuaciones y velocidad de momentos, con sentimientos vacíos, en el que individualismo y narcisismo -lo cual captan las ideas que ha desarrollado José Antonio- construyen imaginarios del cuerpo pero no logran un diálogo y encuentro verdadero con el “otro”. Hay que considerar a su vez que en la cuarta revolución industrial, a lo mejor, se va a romper con esas motricidades fijas de sedentariedad, por medio de tecnologías más “liberales” que irán creando y organizando la cotidianidad de las organizaciones de la vida, sus socialidades y diversidades.

Necesitamos que la Ciencias Sociales se integren con un nuevo paradigma, no solamente inter y multi sino, a lo que se llama la transmodernidad, pero acá me gustaría nuevamente invitar a considerar esa nueva categoría propuesta por José Antonio: lo Transcolonial y sus diversas modernidades culturales. Estamos en un escenario en el cual la hegemonía universal estructural es parte de un universo de cambios, viéndonos continuamente cómo cambiará el sentido de nuestros cuerpos y del consumo de la misma vida. Como bien da entender el presente libro, las Ciencias Sociales, las políticas culturales y la gestión cultural tienen que contribuir a resolver ese dilema crítico que creó la modernidad colonial de separar el cuerpo del alma y de pensar que, a través de un racionalismo, impera solo el diseño de la ciencia y la tecnología. Diríamos que hay que fortalecer las buenas relaciones entre los humanos-naturaleza, humanos-humanos y humanos-tecnología. Hay que contribuir a construir culturas de entorno de mejor calidad y sentidos de vida para afrontar los problemas críticos de nuestro tiempo.

La CVE: Una Gestión Cultural para el siglo XXI

Hacer una gestión cultural integral con un valor estratégico es un reto e implica retar, como indica el autor en el inicio de este volumen, cinco lineamientos centrales: el conocimiento integral de la realidad; la institucionalidad; los sentidos oligopólicos; la autogestión del Ego y; las licencias y límites a la imaginación creativa. Plantear esto evidencia su complejidad, riqueza, aporte y alcance en la sociedad actual, al no reducirse sólo a cuestiones técnicas o administrativas. En el caso de la institucionalidad hay que entender que esta va más allá de las normas e implica la lectura de procesos profundos o magmas en términos de Castoriadis. La propuesta de gestión cultural que indica el presente libro nos conmina a revisar nuestra propia Institucionalidad Cultural, donde

muchas veces se carece de reconocimientos y participación, no sólo en tiempos inmediatos sino como parte de una política pública estratégica. No se trata tampoco que la gestión cultural caiga en fundamentalismos histórico-políticos que se refugien en las artes o el patrimonio como sistemas cerrados; sino también se presenta la necesidad de hacer alianzas con los sectores privados o hacer empresas que fortalezcan el sistema cultural, las mismas que vayan más allá del simple negocio y la informalidad descontrolada. Se trata de evitar y gestionar los riesgos para la preservación de los mismos patrimonios culturales. No solo se debe criticar o emplear una racionalidad mercantilista voraz sino de que las instituciones tengan una capacidad reflexiva donde no falte la autoestima por lo nuestro, esto sugiere proyectar nuevos conceptos para la construcción de políticas, las mismas que manifiesten nuevas representaciones de todas las dimensiones culturales. Por ejemplo resulta llamativo cómo se orienta la creación del día de la canción criolla para atenuar la presencia andina en las ciudades de la costa. Esto refleja la lucha de un campo cultural -como diría Bourdieu- que busca ser hegemónico o mejor dicho hegemomista. Las sociedades que quieran construir políticas culturales no quiere decir que lo hagan con una actitud hegemónica o un excesivo relativismo, sino con un sentido muy coherente, flexible y creativo, estas sociedades serán las que valoren su historia y sepan preservar y posicionar su riqueza cultural. América Latina y el Perú deberían ser los principales referentes en esto, no solo a nivel turístico cultural, que es importante, sino a nivel de conservación del patrimonio dado su potencial de desarrollo en el mismo territorio, pero como repito, no con una percepción fundamentalista o colonialista, no resulta extraño que esta última haya tenido como resultado la extracción informal y exhibición de nuestro patrimonio en los grandes museos del mundo. Debe promoverse siempre una normativa de protección y recuperación ante los riesgos globales de dominación

histórica colonial. El llamado a cultivar una nueva cultura de los espacios es justamente *estratégico*, debido a que hay centros que van diversificándose, entre sus conexiones y fronteras. En este proceso se busca gestionar las diversas convivencias. En Barcelona por ejemplo, se empiezan a crear espacios de conversación para una mejor interacción dentro de su multiculturalidad.

En nuestra sociedad cabe recordar los testimonios de los viajeros del siglo xviii y xix que venían a esta parte del continente, se señala en estos que encontraban una Lima caótica y sucia, pero le dan origen racializado a este fenómeno para pasar a mencionar espacios en la misma ciudad. Por otro lado, son las migraciones que marcan procesos profundos, de fusión como bien se indica en el libro de José Antonio, donde emergen nuevas identidades, sociedades e individuaciones que retan constantemente a un nueva gestión cultural. El cambio marca siempre la transformación cultural por más que haya políticas de permanencia. Hay que tener una importante atención de los actores y espacios, o como se señala, un nuevo conocimiento integral de la realidad que respalde a la *cultura como un valor estratégico*. Lima y las principales ciudades de América Latina, por ejemplo, han sido marcadas por ser ciudades periféricas centralistas, existen entonces colonialismos internos que son parte de una colonialidad global. Ahora, no todo es proceso de control, dominación y consumo, acá es donde se puede visibilizar el nuevo valor estratégico cultural que propone el autor, ya que empiezan a surgir procesos de democracia cultural desde los mismos “*procesos sociales de la vida cotidiana*”. Queda entonces gestionar culturalmente procesos que van desde lo más cosmopolita hasta lo más esencial de las nuestra comunidades regionales, andinas y amazónicas. Para que puedan comunicarnos todas sus historias, no solo desde su propio centro, sino desde ese *valor estratégico cultural* que

menciona José Antonio, *la fusión integral*, es decir se comunicará la fusión de las mismas historias territoriales pero con las historias que llegan a esos mismos espacios. Esto es propio de una *Gestión Cultural Integral* como se propone. Todo esto conlleva a nuevos imaginarios sociales, imagínese París, Nueva York y el Barrio Latino, Buenos Aires, como ciudades atravesadas con toda la riqueza cultural de los pueblos indígenas.

El valor estratégico de una política cultural debe ser justamente gestionar esas diversidades pero sin desigualdades. El aporte y propuesta de José Antonio Ninahuanca está ahí, la *Cultura como Valor Estratégico* ya no va por los lados fundamentalistas ni tampoco por los lados del mercantilismo inmediato, sino que argumenta creativamente, innova conceptos y abre caminos para una *gestión cultural integral de políticas culturales* para un verdadero desarrollo integral. Y la *perspectiva de integralidad que nos menciona como valor estratégico* concede a lo integral una teoría y práctica que va más allá de una visión ilustrada, iluminista, esa visión que va desde “arriba a abajo” como una política pública de secularización de lo “divino”, sino que el libro se afirma en proponer que hablen todos los actores, todas las sangres como diría Arguedas, para poder comprender y desarrollar verdaderas políticas culturales de alto alcance. El autor nos da a comprender que las vivencias colectivas van más allá de las estructuras de poder, y ellas mismas buscan las soluciones a sus problemas desde la interacción social en la misma vida cotidiana, dimensión tan constantemente argumentada a lo largo del libro; en esas mismas vivencias se encuentran las alegrías y la vitalidad que buscan un sentido -ya no de felicidad oficial o paradójica- sino de ser personas, ciudadanos y comunidades que al fusionarse integralmente se encuentran, se vinculan y se desarrollan conjuntamente. Ante las improntas de individualismos y

sentidos oligopólicos, que indica, en un escenario de crisis de la modernidad-colonialidad histórica que he mencionado, está también su propuesta y actitud por una *empatía integral* para una calidad de vida, que nace desde una *perspectiva de fusión* que se muestra atenta a las desigualdades, a partir de una innovadora y necesaria gestión cultural para nuestro siglo xxi.

COMENTARIOS DEL DR. AUGUSTO RUIZ ZEVALLOS⁹⁹

En el Perú no han sido pocos los momentos en que la gestión cultural ha tenido impacto en la movilización social y política. La reciente conmemoración del Bicentenario de la República fue una ocasión para visibilizar el impacto de las reformas culturales de la era borbónica en el proceso de la Independencia. Pero también podemos recordar que la fundación del colegio Guadalupe estuvo asociada al liberalismo decimonónico, y la publicación de la *Revista de Lima*, por acción de Manuel Pardo, al nacimiento del Partido Civil en 1872. Luego en el siglo XX, las Universidades Populares, que unieron a obreros y estudiantes, favorecieron el nacimiento del aprismo de Haya de la Torre y del comunismo de Mariátegui. A principios de los años cincuenta, el movimiento cultural Espacio, que incluyó arquitectos, ingenieros, abogados, pintores y poetas, allanó el camino a la emergencia del Movimiento Social Progresista. En todos estos casos, se trató de momentos o batallas culturales que repercutieron en la construcción de diversas formas de ciudadanía.

En la actualidad también se libran batallas culturales desde el sector conservador —que se ha apropiado de la expresión “batalla cultural” — y desde los sectores postergados de la sociedad peruana. El libro de José Antonio Ninahuanca, que ahora paso a comentar, tiene relación con esta última batalla, pero también con las anteriores porque el valor

⁹⁹ Doctor en Historia. Catedrático de la Facultad de Humanidades en la Universidad Nacional Federico Villarreal, donde ha sido Director del Centro de Gestión Cultural y de la Escuela Profesional de Historia.

estratégico de la cultura que destaca el autor está direccionado a la construcción o, mejor, a la autoconstrucción de un tipo de ciudadanía participativa. Sin embargo, sus antecedentes más cercanos no estarían en los actores políticos que hemos referido sino y, sobre todo, en los trabajos de los hermanos Jorge y Antonio Cornejo Polar, Anibal Quijano y Rodrigo Montoya, autores con los cuales José Antonio Ninahuanca mantiene puntos de contacto (la intención teórica) y de positiva distancia. Los nombrados apuntaron al diseño y a las vigas maestras. La reflexión de Ninahuanca no apunta al diseño sino al *diseñando*, a partir de lo que él llama “la cotidianeidad vitalista”.

Conocí a José Antonio Ninahuanca cuando era estudiante universitario y editor de la revista *Santo Tabú*, un innovador esfuerzo que contó con la mentoría de Eduardo Arroyo. José Antonio tiene la ventaja de haber realizado un recorrido práctico como gestor cultural en entidades del Estado y del sector privado. Pero es bueno reconocer que su mérito también consiste en no quedarse en el valioso hacer. Su libro es una suma de ensayos o teorizaciones in situ que el autor ha venido acumulando en años de formación y de trabajo. En esa época José Antonio investigaba la cultura popular y ya mostraba interés por el aspecto teórico. Ha visto pasar a todas o casi todas las coyunturas teóricas (oleadas y modas) referidas a lo cultural (estudios culturales, posmodernos, subalternos, posoccidentales, poscoloniales, decoloniales, género y transgénero) que habían reemplazado al marxismo en todas sus variantes. En esas coyunturas, por lo general, se producían alineamientos que a veces eran estructuralmente inducidos, es decir no libres. La libertad absoluta en el pensar es imposible, pero conviene apuntar en esa dirección. Alguna vez habrá que hacer la historia de las relaciones entre los académicos y las teorías para saber si las pusieron al servicio de su trabajo —y por extensión de las

personas— o si al contrario ellos se pusieron al servicio de un determinado paradigma. Este último, por supuesto, no es el caso de Ninahuanca, quien más bien jala agua para su molino de diversas fuentes: Dilthey, Gardner, Feyerabend, Fromm, Heidegger, Morín, Castoriadis, Goffman, De Sousa Santos, Lander, Latour, Quijano, Yúdice, Krishnamurti, entre otros. Su conceptualización tiene deudas, pero también es propia, lo que es un aspecto positivo; es generalmente densa, lo que puede convertirse en problemático. El lenguaje crítico tiende a confinarse en reductos académicos alejados de los que deben beneficiarse del discurso. La claridad no es un asunto de buena cortesía, sino de compromiso y empatía con los analizados. La anterior es una crítica fraterna. Lo importante es que Jose Antonio demuestra un interés serio en la filosofía lo que le ha permitido, en principio, zanzar con las viejas dicotomías: la separación de mente/cuerpo, sujeto/objeto, razón/emoción y muchas más. A partir de ahí empieza a tomar vuelo.

La suya es una teorización particular. Hay referencias a Mariátegui y Arguedas, pero sólo en lo que se conecta con la actualidad, por ejemplo, en el mito y la magia movilizados que ayudan a escapar de la rigidez cientificista y promueven emociones que favorecen “las búsquedas de las verdades”. Del marxismo occidental —contra lo que algunos podrían esperar— hay muy poco o casi nada; “Industrias culturales” y otros términos son conceptos que aparecen reciclados en la reflexión de Ninahuanca, lo que tiene coherencia con su objetivo de fortalecer la capacidad transformadora de los sujetos. El autor, recordemos, no pertenece al (sencillo) mundo conceptual anterior a 1992 —ese que se inicia en 1917—, sino más bien a este otro, el actual —que en parte permaneció a la sombra en aquel periodo—, más turbulento, incierto y complejo, que refiere a (y es reelaborado por) la

diversidad de sujetos que son al mismo tiempo múltiples (uno y varios a la vez/dependiente de la posición que ocupe).

En el texto se perciben cambios y continuidades. Cambios, tomando en cuenta el presente pos iluminista, de transición energética y tecnológica, donde las identidades se tornan protagónicas y la utopía que elaboró y reelaboró la *intelligentzia* hasta fines de los años 1980 cede su puesto a —digámoslo así— una Pan-Utopía —una utopía de todas las utopías—, que nos obliga a una conceptualización dinámica, micro/macro y a la vez dispersa, donde la estrategia apunte a un centro siempre temporal, siempre sujeto a deliberación y negociación. Y continuidades, porque en esa negociación pendiente también hay un pasado que no ha sido superado aún (los vencidos de ayer, como decía Pablo Macera, son los pobres y discriminados de hoy), aunque no se trate de un pasado originario y puro sino más bien uno que asumió la resistencia junto a la adaptación a nuevos rostros (“el runa-indio-indígena-mestizo” luego “campesino” y en las ciudades “migrante progresista”), lo que, sin embargo, obliga a la justicia reparativa, para lo que puede usarse, como lo hace el autor, parte del lenguaje antiguo pero no obsoleto (“la apuesta por una dinámica para la transformación social”) junto al nuevo, o mejor dicho al propio léxico: la búsqueda de “una sociedad transcolonial”, con una estética “rodeada de sentido mítico” que se enfrenta “a la homogenizante globalidad ‘conectada’ pero dividida en sus mecanismos de cooperación activa”. Una “estética transcolonial”, la vía política hacia la nueva sociedad, que apunte a “lograr una visión más empática y participativa que deshabite los egos para la generación de cierto capital emocional que “procese la individualidad vital”. Es decir, la promoción de “una sociedad empática de empoderamiento participativo contraria a la gestión de los egos y, en favor de los intereses colectivos, la democracia cotidiana y la vida”.

Pero no se crea que Ninahuanca nos ofrece una reactualización de colectivismos ya inservibles. Tampoco hay telurismo ni neoindigenismo. Las políticas culturales desde el llano —propone—, gestionan creativamente el bien común de una manera que implique la “suspensión del ego”, lo que, a mi modo de ver —si bien está por discutir— representa una vuelta de tuerca positiva —para bien— respecto a la propuesta de la abolición del ego presente en las ideologías utópicas del pasado, románticas y revolucionarias. Por supuesto, las lógicas de mercado son destronadas de la posición imperial que en la realidad ocupan, sobre todo cuando esboza su propuesta de “Áreas Culturales Liberadas”, una organización geopolítica regional “que va de lo policéntrico a lo cíclico poliregional” que tampoco están determinadas por lo geográfico o lo político-estatal. Lo interesante es que se trata de una propuesta de manejo del bien común no por el Estado sino más bien por el sector público social, es decir no estatal. “La Cultura como Valor Estratégico, como red constructiva se opone al enfoque sistémico-estructural-funcional desde la cotidianeidad vitalista”.

Como el lector se dará cuenta, no se aborda la cultura ni como un producto ni como un escenario o nivel de la sociedad, lo que lleva a la instrumentalización mercantil (del producto) o a la manipulación (política/ideológica) del escenario. Lo primero por acción del neoliberalismo, lo segundo por los populismos de izquierda y de derecha. Por ello la “batalla cultural” implícita en su propuesta no es ni la continuación ni la antesala de la acción política en su sentido más convencional y básico. El autor lo expresa desde el inicio: el valor de la cultura se convierte en estrategia cotidiana cuando se opera “una participación equitativa de la vida política, económica y social de las regiones, naciones, pueblos y comunidades”. Se trata entonces de una

propuesta holística, múltiple y participativa, en la que se vislumbra espacio para la “individualidad infinita”, siempre y cuando —puntualizamos— redunde en la solidaridad. Donde se satisfaga no solo las necesidades sino también los deseos, siempre y cuando no se perjudique a nadie. Como dice el autor sin dominación mercantil o de otra naturaleza. El libro de José Antonio Ninahuanca, aunque centrado en la gestión y en las políticas culturales, es una obra que tiene la virtud de convocar a pensar nuestros destinos colectivos como sociedad.

COMENTARIOS DE LA DRA. ANA MARÍA ALEMAN¹⁰⁰

La Gestión Cultural aún es un campo cuyas posibilidades no están suficientemente exploradas en el contexto de las políticas públicas, privadas y mixtas.

Uno de los vacíos está justamente en la reflexión en torno a los temas propios de patrimonio, la cultura y de la gestión, y, como no, a la vinculación que se da entre estas, lo que nunca está exento de polémica.

El libro de Jose Antonio, es un ejercicio de reflexión sobre la cultura como valor estratégico (CVE), que es una mirada interesante y proactiva de la gestión cultural desde las realidades regionales latinoamericanas. Algo bastante refrescante y que nos deja cuestionarnos muchos de los modelos que se han utilizado hasta hoy en este campo.

Otro aspecto que se destaca en el texto es que el autor formula la definición de categorías que surgen de su proceso de análisis, por mencionar algunas: Áreas Culturales Liberadas, Trascalonial, Hiperturismo.

Lo primero que debo decir es que este libro presenta una mirada reflexiva desde una Teoría de la Cultura como Valor Estratégico o las siglas CVE que plantea el autor desde el principio. Estas reflexiones dan pie a las posibilidades de aplicación en la práctica de los conceptos que

¹⁰⁰ Doctora en Turismo. Ha sido Directora y Catedrática en la Universidad San Martín de Porres (USMP) y la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

también propone el mismo autor, algo que me parece sumamente interesante y novedoso. Es decir no solamente es teoría sino una aproximación a cómo podría aplicarse.

Por otro lado algo que hay que resaltar de este libro es la manera en cómo está organizado el libro de una manera muy fluida, lo que nos permite recorrer diferentes temas de una manera ordenada con la posibilidad de pasar de un tema a otro, siendo temas bastante reflexivos en sí mismo, sobre todo en los aspectos donde hace énfasis en vincular los aspectos culturales dentro de las dinámicas sociales, permitiendo así asentar el mismo énfasis en el valor estratégico que tiene la cultura para lograr el desarrollo integral de las sociedades contemporáneas, que es lo propone a lo largo del libro.

En ese sentido quisiera detenerme a comentar un acápite en especial referido al tema de “Comunicación Cultural e HiperTurismo”, por mí misma formación y experiencia en el Turismo; además porque resulta cierta la reflexión que hace Jose Antonio pero por sobre todo porque el Turismo es un espacio donde se ha hecho muy poca reflexión teórica en realidad.

Reflexionar sobre las dinámicas sociales entorno al Turismo no es algo muy usual desde el propio mundo del Turismo, por eso su aporte resulta ser muy refrescante e innovador; de ahí que me haya causado un mayor impacto por la necesidad de reflexionar.

En el tema referido, el autor presenta un análisis de la gestión de la comunicación cultural desde las nuevas tecnologías hablándonos de la “pantalla”, la “pantalla” en esta asociación de lo cultural con lo virtual y el HiperTurismo o el Turismo desde la virtualidad. Aquí expresa la posibilidad de un turismo cada vez más presto a tener una mirada

responsable sobre la aproximación de los turistas a los espacios anfitriones. Es decir cómo nos relacionamos y aproximamos a estos espacios anfitriones desde la responsabilidad y la ética, y no desde solo banalizarnos como destinos del deseo.

El Hiperturismo lo plantea entonces, básicamente, como el viaje que comienza desde la “pantalla”, desde la necesidad de la construcción social de esa imagen turística que encontramos desde el internet y las tecnologías de la información y la comunicación, así nosotros podemos empezar esa idea o la ensoñación del viaje desde ahí, siendo esto muy fuerte dado que las imágenes que podemos encontrar nos puede generar diversas lecturas y discursos sobre diferentes espacios, y algunos en esta construcción todavía pecan de exotizantes.

La crítica del autor resulta de esta manera muy interesante, en tanto no podemos lidiar con este tema del hiperturismo, la hiperrealidad y la pantalla, ya que es algo cotidiano, todos nosotros nos vemos por esta última; sin embargo como también se sostiene, ¿cómo es que se tendría que trabajar la comunicación en la gestión cultural turística para integrar valores de respeto y valores de una comunicación intercultural e interseccional? Esto justamente para permitir que estos destinos, desde la “pantalla”, puedan comunicarse como espacios más allá del deseo, más allá de lo exótico, más allá de algo vacío.

Lo anterior es algo bastante importante, ya que en el discurso turístico contemporáneo se puede caer en muchos espacios vacíos, los mismos que pueden generar burbujas que se confrontarán con la realidad social.

En el siguiente paso del turismo esta necesariamente la movilidad humana, acá el autor desde el Hiperturismo, también interroga la

necesidad de movernos, siendo esto muy difícil ya que la práctica del Turismo implica moverse desde mi espacio a otro espacio; ahora bien si no me muevo no sé si llamarlo Turismo o no, esto es lo reflexivo. Aun así el turismo de todas maneras involucra, todavía, una movilidad.

A su vez, muchas veces el deseo que se genera a partir del discurso en la pantalla, en la comunicación que damos de un destino (turístico), se derrumba cuando estamos en el destino, porque vemos que no era eso o hemos hecho una idealización romántica.

Por citar un ejemplo que vaya con lo dicho líneas arriba. Como personas podemos imaginar un espacio libre de contaminación visual o un espacio donde uno pueda ser libre de lo que quiera, que pueda ser el discurso que se nos oferte en las redes sociales e internet, y cuando se confronta el destino turístico te das cuenta que hay temas de exclusión social, de pobreza extrema, de abuso laboral, incluso dentro de los mismo espacios turísticos o en ciertas “burbujas” donde excluyes a la comunidad anfitriona y solamente te quedas con el “cascaron” o lo externo.

Todo esto nos da pie que a ver como se genera una gestión cultural del turismo y de la comunicación cultural, que sea sobre todo responsable, intercultural e interseccional para no generar un desbalance y para empoderar a las comunidades anfitrionas en cómo quieren ser vistos y como forman un destino turístico.

Se debe tener en cuenta que lo que para muchos es un espacio geográfico para mi es una idea, ya que el destino se forma como una idea, es un concepto que se trabaja bajo políticas para poder organizar en ese espacio las sociedades para el uso turístico, para que la gente pueda llegar, pueda quedarse y pueda disfrutar, no se trata de tener

solamente algo que sea atractivo ya que tiene que ver con una serie de elementos que lo catalogan como turístico.

Esa la propuesta que el autor desde este capítulo: “Comunicación Cultural e HiperTurismo”, nos hace reflexionar mucho para un debate de ideas. Así se plantea hacia donde queremos llegar con la comunicación cultural turística y porque se habla de gestión cultural turística.

Lo señalado se relaciona porque en muchos espacios, por no decir la mayoría, lo que se transforma en atractivo turístico es patrimonio cultural o natural, gestionar el patrimonio cultural desde la lógica patrimonial es lo adecuado, pero que pasa cuando se gestiona desde la lógica del turismo si es que hay un divorcio entre ideas y políticas claras, lo que se genera son problemas para la salvaguarda del patrimonio en general, ya que un turismo mal planificado puede ser dañino, puede ser muy extractivista.

Esto último también es una crítica importante hacia el sector sobre como mirar el turismo desde una manera responsable, eso está también implica la manera en cómo nos comunicamos y nos informamos.

Actualmente en ese escenario debemos de sumar que todo lo turístico generalmente pasa por la búsqueda que hacemos en el internet, las tecnologías de las información y de la comunicación, donde nos encontramos con esos destinos y esas imágenes, y a partir de ahí nos hacemos la idea de nuestro recorrido.

Felicito mucho el aporte del autor en este libro y especialmente por los contenidos y el capítulo al que me he referido, los mismos que nos permiten mirar de manera más aguda y analítica -a su vez que nos invita a reflexionar mucho- sobre la gestión cultural, la comunicación cultural

y el Turismo. Esto le hace tanto bien a la disciplina Turística ya que hace más falta reflexión de este corte como propuesta.

COMENTARIOS DEL DR. GUILLERMO NUGENT¹⁰¹

Creo que el libro “La Cultura como Valor Estratégico” aborda algunas ideas interesantes, sobre todo la idea de incorporar las Ciencias Sociales y la Sociología a la Gestión Cultural.

Dentro de esto hay una propuesta fuertemente enfatizada que es la idea de una Geopolítica Cultural y como hay un valor cultural que está arraigado en determinadas localidades, sostenida también en lo que se denomina una geocultura. Luego están presentes, a lo largo del texto, elementos del proceso de la vida cotidiana, resistencia y apropiación cultural, y lo que el autor, Jose Antonio Ninahuanca, llama: un empoderamiento empático.

Este libro formula conceptos propios, que se señala, nacen de la Vivencia, en deuda y atención a las afirmaciones de Dilthey, filósofo alemán del siglo XIX. Todo esto tendría una importancia para la interpretación de una nueva Geopolítica Cultural en el contexto del Bicentenario. En ese sentido, hay una idea bastante interesante al describir varias regiones del Perú y proponerlas para la construcción de “Áreas Culturales Liberadas” en la terminología del propio Jose Antonio como autor, esto me parece bastante innovativo.

¹⁰¹ Maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-México). Con Doctorado en Filosofía. Historiador y Psicoterapeuta Psicoanalítico. Ha sido Director del LUM (Lugar de la Memoria, la Tolerancia e Inclusión Social) en el Perú. Catedrático de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Siendo un libro reflexivo, hay, valga la redundancia, reflexiones sobre la pandemia, ya que también se escribe desde ese contexto (como el ensayo propuesto en el libro: “Reinventar el Ritmo de la Vida”).

Las menciones a la tradición cultural, la importancia de la participación ciudadana y, hasta la propuesta de una Matriz de Interpretación y Análisis Social (véase en el texto sobre esto en el libro las siglas “MIAS”); devienen también en la atención al mestizaje y las migraciones en nuestras sociedades.

La verdad que me parece muy bien, sobre todo en estos tiempos, que sea un texto que problematice, desde las Ciencias Sociales y la Sociología, los temas que debe considerar la Gestión Cultural; lo cual naturalmente implica que nos proponga otra idea de entender la Sociología, más allá del enfoque, corriente o perspectiva que ha estado más predominante en las ciencias sociales, donde priman lecturas más estructurales y no cotidianas o interaccionistas.

Por otro lado, quería destacar un elemento, que a mi parece es importante, es sobre el tema de la oralidad como una cosa opuesta al tema de la escritura, lo cual me parece una distinción fundamental. Cuando se habla de este asunto del eurocentrismo, que ha sido presentado como una cultura europea escrita contra una cultura de los “oprimidos”, en realidad no toca el nervio central de la cuestión, que es la cultura escrita. Digo esto, ya que, en el Perú, y ya que se está entrando a la Gestión Cultural, sería un error asumir que, el aprecio por la cultura escrita ha sido un elemento que ha sido parte de la hegemonía política, de hecho, no es así, esto pone en cuestión a la gestión del Estado Peruano.

Para ello quería mencionar un par de eventos que están muy ligados con las Ciencias Sociales, que está relacionado al tema que se trata en el libro y que estamos exponiendo. Este se refiere a la actitud del Estado frente a una Gestión Cultural que se debe apoyar en las Ciencias Sociales como marco de referencia.

Un evento vinculante es lo que ocurre a comienzos de los años 50 del siglo xx, después de la segunda guerra mundial, que es donde se crea las Naciones Unidas y organismos multilaterales para fomentar la reconstrucción económica en Europa, y la salud y economía en África, América y partes del Mundo. De esta Europa saldrá la OCDE. Y por el lado de América Latina, se crea algo similar, la CEPAL, acá se plantea una pregunta ¿Dónde se va a ubicar la sede de la CEPAL?; por cuestiones geográficas de vías de comunicación (vuelos aéreos, entre otros), el lugar ideal para esta sede era Lima, por que conectaba de manera más dinámica con Ecuador, Colombia, Brasil y el mismo Chile. Eso ya es tener un área cultural y un valor estratégico como nombra en su libro José Antonio.

Aquella propuesta de sede se conversó y obedecía a una razón más práctica de convocar reuniones (más accesibles) en Lima, pero se mezclaron cuestiones como alertarse por la presencia del “comunismo”, y siendo un gobierno militar el de M. Odria, se dejó pasar; trasladándose su sede a Santiago de Chile, que esos momentos no contaba con las facilidades de acceso que contaba la capital peruana; indico esto porque la presencia de esta sede institucional como la CEPAL, que era un elemento de cierto prestigio cultural, se hubiera ubicado en el Perú, pero se dejó pasar esa oportunidad.

El otro evento es la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), no existe esta en el Perú, lo cual es absurdo si consideramos

toda la densidad cultural, histórica y social que tenemos; hay FLACSO en Argentina, México, Chile, Ecuador, pero no en el Perú, y cuando uno se pregunta ¿porqué no?, la respuesta es por la actitud del Estado y su gestión.

La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), es un espacio de formación académica integrada por gobiernos, no son por entidades privadas, y cada gobierno aporta, en conclusión para que FLACSO se instale en un país requiere del apoyo del Estado. Por esto mismo indicar que el Estado y su Gestión, ha estado preocupado por la “Cultura Escrita” no se ajusta a la realidad. Ya que tampoco, aun cuando hemos tenido tradiciones en literatura, artes y otros, no se ha llegado a tener una especie de Colegio de Francia o México como institución, impulsada desde el mismo Estado Peruano.

Ahora, quisiera explicar por qué ha sido así. Lo que sucede es que los Estados, en lo que ha Gestión Cultural se refiere (hay que indicar que no hemos estado ante una hegemonía de la cultura “escrita” y abriendo espacio para que se conozca algo de la cultura “Oral”, la cuestión es más lamentable aun en ese aspecto), han carecido de esas apuestas institucionales.

Otro factor que atañe también a la Gestión Cultural, es que cuando se habla de promoción de la lectura, programas de lectura en los colegios, o promover ferias de libro, es que en realidad favorece más a los librerías que a la lectura propiamente. En la modernidad el espacio para la lectura fueron las bibliotecas públicas, me refiero a la lectura que vale la pena, que es la lectura voluntaria/formativa y no la lectura coercitiva que es la que uno hace en el colegio o esas lecturas que aparecen en la población universitaria. La lectura coercitiva es la que se acaba junto con los semestres académicos universitarios y se va al

olvido, no se les recuerda nada para el año siguiente. Las lecturas formativas son aquellas que se quedan, pasan los semestres y hay ciertas ideas que perduran.

Este término de la “primera lectura”, me parece importante, porque es un espacio donde se puede promover la individuación, la lectura es un acto individual, esa es una gran diferencia, imagínense cuando ustedes se reúnen con un grupo de amigos para ver una serie de televisión o un partido de fútbol, ahí hay varias personas frente al “medio”, en cambio frente al libro es una actividad individual, hay sin duda aun con suplementos que ha creado la cultura digital, una cuestión histórica frente al objeto libro que todavía mantiene una vigencia.

Entonces, cuando se rastrea un poco la historia republicana en el Perú, cuando se identifica ese desinterés por cosas como la que hemos mencionado como el caso de la CEPAL o el hecho del estado de las Bibliotecas públicas en el Perú, que es penoso y muy deficitario, o el largo historial de la función de las imprentas; nos podemos preguntar para acomodar un poco las cosas, ¿Por qué todo esto? De esta manera podemos llegar a un concepto clave, que permite ver un pensamiento hegemónico conservador del siglo XIX, con la presencia de un clérigo conservador muy alto con la figura de Bartolomé Herrera y lo que él llamó: “la soberanía de la inteligencia”.

En esos tiempos no se hablaba tanto de democracia, sino que los términos políticos usaban más la palabra “soberanía popular”, cuando se habla de la idea de “soberanía de la inteligencia”, estaba la idea casi implícita que la mitad eran “brutos” o “ignorantes”, o como lo dice el mismo Bartolomé Herrera, en un discurso por los 25 años de la Independencia del Perú, se trataba de una población “no recuperable”,

entonces se plantea la pregunta ¿Quiénes podían gobernar?, Bartolomé indica, “los inteligentes”, es decir lo que eran como Bartolomé Herrera.

A partir de ahí, surge la idea de la “Soberanía de la inteligencia” que fue el pretexto para que en el Perú, por ejemplo, el desarrollo de la Escuela Pública fuera lentísimo a lo largo del siglo XIX ¿Por qué? Porque en el Perú se apuesta por eso en la gestión, porque gobiernen unos cuantos que muchas veces se autoindican que son los que “sabían” o profesaban esa “inteligencia”.

Además recuérdese, que cuando Bartolomé Herrera escribe este discurso, el castellano no era el idioma que más se hablaba en todo el territorio, lo más probable es que este era el Quechua, esto constituye una barrera muy marcada y pronunciada, ya que bajo ese marco justamente no funciona la herencia colonial, ya que lo que hubo en la Colonia fue un bilingüismo de facto, es decir había un poder colonial que tenía una alianza con los Curacas, eso se traduce a que la gestión de las cosas públicas eran una parte en Quechua y otra en Castellano durante la Colonia. Con la Republica este lado “Quechua” de la gestión queda en la oscuridad ya que hay una abolición de los curacazgos y aparece un nuevo orden, el orden Republicano tan marcado por la desigualdad.

Dicho lo anterior, hasta acá, y pensando el tema de la gestión y la gestión cultural en particular, hay algunos temas que es importante entender. En principio es que en nuestro país (Perú) o gran parte de la región, la cultura no se puede leer linealmente, la manera de presentarse la Historia es justamente así, sin embargo los procesos culturales son bastante distintos, un ejemplo es lo que hemos tenido como proceso en el siglo XX, hay unos hechos que desbaratan la historia lineal, piénsese en el descubrimiento de Machu Picchu en 1911, el cual es ahora un

emblema nacional y de instituciones públicas, se dice que a partir de ahí se imagina un Perú Milenario, pero resulta que solo es Milenario a partir solo de 1911, ósea antes no, si se le presentara a gente anterior a esa fecha no lo considerarían milenario.

Otra referencia para lo que expongo es la crónica de Guaman Poma, la que hoy en día es identificada en todo el Perú, sea por una lámina o un afiche, la cual ahora es inmediatamente reconocible, y no es porque Guaman Poma es un escritor Milenario y cosas así, nótese que la “Nueva Crónica y Buen Gobierno” es impresa en versión fotostática del manuscrito en el año 1936, en una versión solo para especialistas o los que podían leer la paleografía del siglo xvii, siendo la primera versión transcrita en Castellano no aparecida en Perú, sino en la ciudad de la Paz en Bolivia en 1942, es ahí donde podemos preguntar ¿Es Guaman un autor del siglo xvii?, claro, históricamente sí, pero claramente pertenece a la cultura del siglo xx, más aún cuando no hay registros en la prensa de Guaman Poma en el siglo xvii a diferencia del Inca Garcilaso, el cual era un autor muy conocido en su misma época, desde que publicó sus “Comentarios Reales”, tanto en Europa como en América y el Perú.

Sumo otra referencia, estas podrían ser las líneas de Nazca. Si estas se presentaran a cualquier personaje del siglo xvii dirían ¿Esto qué es? Ya que no aparecen en la cultura pública sino hasta el mismo siglo xx. A lo que me refiero es que el siglo xx nos ha conectado con una cultura más amplia, que va más allá de lo histórico lineal. Frente a todos los hallazgos hechos por la Arqueología, el siglo xx se percibe como un siglo más amplio a diferencia del siglo xix que se percibe como un siglo bien corto en términos de pertenencia cultural. No se puede entonces tener una comprensión lineal, más aún, si tenemos la presencia de una

cultura escrita, como si sería el caso de China donde si existía públicamente esta, ahí si hay continuidades con sucesiones, pero no es ahí como nos ha tocado vivir en el Perú, pero en buena forma es importante, hay reconocer que es la cultura que tenemos.

Ahora bien, es relevante dejar esa idea y relacionarla al progreso, ya que este implica un acto de redención y linealidad, donde se redimen las cosas. Yo no creo que el progreso este muy marcado con el sentido de permanencia, cuando se evoca la frase relacionada a Jose María Arguedas: “Seguimos siendo” podemos comprender que hay un sentido de permanencia y adaptación constante, de una adaptación además creadora, que creo es lo que nos caracteriza. Además esa excesiva permanencia suele generar un rechazo momentáneo, en el cual por ejemplo cuando se aleja o se viaja fuera del país, la gente se suele poner terriblemente nostálgica.

Todo esto implica redefinir algunas cosas que fueron tópicos del siglo xx en nuestra historia cultural, y uno de esos es el título, que particularmente suena terriblemente malo, el del “Problema del Indio”, acá nos preguntamos para que o para quienes era un problema el Indio o las personas llamadas Indias, y la respuesta es que lo eran para la población criolla. Esto me hace recordar a un Sociólogo llamado W. Du Bois quien en un libro “Las Almas del Pueblo Negro” inicia planteándose la pregunta ¿qué significa ser un problema?, ya que se hablaba ahí del “problema del negro”. Acá se habla del “problema del indio” y se presenta como un gran logro o descubrimiento para la cultura peruana, cuando en realidad, poniendo todo en perspectiva, se tendría que hablar del “Problema del Gamonal”, ya que ese era realmente un problema para la integración del Perú, hoy por hoy nos queda más claro esto, ya que por ejemplo si uno habla del “problema del

gamonal” se puede a llegar a entender, como unos años después de planteado el “problema del indio”, como la cuestión de la Reforma Agraria se convirtió en un tema central.

Hay ciertas cosas y temas que se pueden reescribir y son necesarios reescribirlos, ya que en efecto esa expresión del “problema del indio” nos corresponde a un circunscrito de la historia peruana de comienzos del siglo xx, pero ya 100 años después, es mejor hablar del “problema del gamonal”, y creo que de alguna manera el libro la “Cultura como Valor Estratégico” lo deja entender y lo asienta, ya que menciona que hay por lo menos dos procesos socioculturales que han sido claves en el cambio en nuestra manera de entendernos como país: uno es el poderoso ciclo de las migraciones internas que no fue guiada por una política cultural estatal deliberada sino fue algo que ocurrió desde la vida cotidiana. Y lo otro es la revolución de las comunicaciones, no solo lo referido a la radio o a la televisión sino a la actual cultura digital. Todo esto nos da entender que estamos ante otro escenario social que capta bien el libro de Jose Antonio. Ya que supera esa idea de la llegada de “indios milenarios” o “criollos modernos” que ya pasó atrás para el debate de las ciencias sociales y humanidades actuales, como para la política de la gestión cultural misma.

Por último creo que es importante que Jose Antonio siga -tal como lo viene exponiendo y que en el libro lo veo presente- el trabajo de destacar la importancia de las Humanidades; ya que esto de que las ciencias sociales y la Sociología sigan más un modelo de ciencia experimental ha hecho que las preocupaciones por la dimensión más integral de lo que somos como sociedad y como colectividad, hayan sido un poco relegadas, y que su preocupación más bien salga como una curiosidad reflexiva del autor por una sociología de la cultura y de las

emociones, por eso mismo se debe seguir insistiendo en su exposición, ya que es algo de suma importancia en el presente. Si uno se remite además a los autores fundacionales de las ciencias sociales y la Sociología, puede observar esta curiosidad reflexiva, como es el caso de G. Tarde, el E. Durkheim de “Las Formas Elementales de la Vida Religiosa”, el M. Weber de “Ética Protestante”, todos ellos tenían una sólida formación en las Humanidades, que junto a la importante obra de G. Simmel, buscan atender o comprender integralmente a la sociedad. Por ello mismo me parece importante destacar esa dimensión de análisis, que es por la que apuesta el autor, aunque no sea sencillo hacerlo, ya que tiene que ver con varias dificultades del cómo se genera, desde sus inicios, la formación de las Ciencias Sociales y la Sociología en América Latina.

SOBRE EL AUTOR

JOSE ANTONIO NINAHUANCA ABREGÚ

Licenciado en Sociología. Especialista en Gerencia Social, Diseño y Evaluación de proyectos sociales (UNFV/UNMSM-Perú). Maestría en Gestión Cultural, Patrimonio y Turismo. Posgrado en Gestión de la Cultura y la Comunicación (USMP/FLACSO-Argentina). Master en Psicoanálisis. Teoría, psicopatología y clínica (INUPSI/Madrid). Diplomatura en Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (Universidad de Buenos Aires UBA/Argentina). Escuela de Gobierno y Políticas Públicas (PUCP/Perú). Desarrollo Integral y Derechos Humanos (Comisión Nacional de Derechos Humanos/México). Políticas Públicas, Interculturalidad y Derechos Humanos (UARM/Perú). Diplomado en Gestión de RR.HH con enfoque en Talento Humano (Cámara de Comercio de Lima). Formación, Experiencia y Estudios Especializados en Gestión Pública; Políticas Públicas; Interculturalidad; Innovación Social y Desarrollo; Educación Intercultural, Patrimonial y Participación Ciudadana; Políticas Culturales; Educación Social con Poblaciones Vulnerables; Gestión de Riegos Sociales; Conflictos Interculturales; Relaciones Comunitarias, Turismo, Sostenibilidad, etc. Amplia labor en gestión, coordinación, articulación, ejecución, monitoreo y evaluación de programas y proyectos sociales, culturales y educativos en el sector público y privado. Su labor ha sido reconocida por el premio “Buenas prácticas en Gestión Pública” y “Creatividad Empresarial” en el Perú. Es investigador en Ciencias Sociales y Humanidades. Ha formado parte de los Grupos de Trabajo en Cultura, Arte e Interculturalidad. Realizando lo propio anteriormente en grupos temáticos referidos a: Ocio, Juego y

Deporte; Infancia y Juventud; Cuerpo, Emociones y Vida Cotidiana; Cultura y Medios de Comunicación. En el marco de los congresos de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS).

“La Cultura como Valor Estratégico” ha sido su segundo libro individual. Autor del Libro: “Razones Culturales de la Sociedad Peruana I. Emoción, Ocurrencia y Propuesta. Ideas, Imágenes y Actores en el Siglo XXI” (2015); y con escritos como: “La Cultura de la tarde. Seducción y Socialidad en Espacios de Diversión juvenil”; “Generación Choque y Fuga. Notas sobre su vivencia psicosocial”. “La realidad de la clase obrera, hoy. Paralelismo sindical”; “Estética y Farandulización de la vida. Cultura e Imaginario Mediático en el Perú contemporáneo”; “Mariátegui y Arguedas. Buscar al tercer zorro”; “Los discursos en la sociedad peruana”; “Respuesta al cartógrafo mental. Indisciplinando para transdisciplinar”, etc. Editor y Autor de 2 libros colectivos. Diversas ponencias, artículos y ensayos publicados en instituciones nacionales e internacionales. Actualmente tiene en prensa: “La Sociedad Farandulera. Ensayo sobre la transformación cultural”. Correo de contacto: jninhuancaabregu1@gmail.com.

“Siempre ha habido gestión cultural, siempre habido una sociedad civil preocupada por hacer y generar actividades, siempre habido intentos desde el estado por democratizar la cultura, pero lo que habido poco es una reflexión, una especie de metareflexión; no solamente se trata de hacer gestión, sino de reflexionar cómo haces gestión, o en todo caso de poner las bases para que a partir de esos lineamientos, a partir de ciertas orientaciones teóricas, construir una gestión cultural más sólida e integral. y es con ese espíritu, con esa voluntad, pero es sobre todo con ese compromiso, que este sólido e innovador autor, ha escrito este libro: La Cultura como Valor Estratégico”.

VÍCTOR VICH
DOCTOR EN LITERATURA HISPANOAMERICANA POR
GEORGETOWN UNIVERSITY.
DOCENTE DE LA PUCP. INVESTIGADOR DEL IEP.

“Destaca el libro por su análisis, alta reflexión y la cita de numerosos autores, no sólo de cultura, artes y patrimonio, sino de variados tópicos. Eso mismo lo hace condensar y crear un aparato teórico propio. Esto es más que evidenciado en un nuevo prefacio del autor titulado: La Cultura como Valor Estratégico. Política, forma y lineamientos para una Gestión Cultural Integral. Donde ha saldado y asentado su contribución y propuesta teórica y práctica: una nueva praxis para políticas y gestiones culturales desde nuestra América Latina”.

DR. EDUARDO ARROYO LAGUNA
PAST DECANO NACIONAL DEL COLEGIO DE SOCIÓLOGOS DEL
PERÚ
MIEMBRO DIRECTIVO DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA
DE SOCIOLOGÍA

