

# Espacio e interculturalidad

José Ignacio López Soria

Ponencia en: Congreso binacional de arquitectura 2mil10. Trujillo, 29.10.2010

## Introducción

Quiero comenzar felicitando a los organizadores de este congreso binacional que nos convoca a todos a pensar la integración entre pueblos a los que la historia ha juntado unas veces y dividido otras, y que están hoy buscando espacios y caminos de reencuentro. Ya esta actitud de búsqueda revela que no nos resignamos a lo que la historia ha hecho de nosotros, que tomamos esa historia no como un mandato que haya que obedecer sino como un conjunto de mensajes con los que queremos dialogar para construir un presente e imaginar un futuro de convivencia enriquecedora y gozosa de las semejanzas y diversidades que nos pueblan.

La pregunta fundamental que me hago es cómo diseñar y construir, física y simbólicamente, una convivencia que aproveche las cercanías pero reconozca, al mismo tiempo, las diferencias que nos enriquecen.

No me atrevo a responder a esta pregunta de manera sistémica, así que voy a contentarme con dejar sueltas algunas anotaciones, primero, sobre el lenguaje y, luego, sobre el territorio, para abordar finalmente el tema del espacio y la interculturalidad.

Como se trata de un ámbito en el que, a diferencia de ustedes, los arquitectos, no me muevo como pez en el agua, prefiero leer este texto, pero lo haré lentamente porque soy consciente de que los conceptos filosóficos y conexiones conceptuales desde los que voy a pensar el tema pueden resultar un tanto ajenos a estudiantes y profesionales del diseñar y construir.

## I. Sobre el lenguaje

Desde los acuerdos de paz, el concepto “**binacional**” se viene utilizando, tanto por los estados como por las instituciones y los colectivos sociales, como expresión de la voluntad de encuentro. No se ha sabido caer en la cuenta de que este concepto se inscribe en un horizonte de sentido que dificulta el encuentro porque es heredero de un pensarnos a nosotros mismos y pensar la realidad desde la perspectiva de ese constructo, el estado-nación, que está precisamente en la base de nuestro secular desencuentro.

El constructo “estado-nación” es, como sabemos, hijo del proyecto moderno y tiene sus orígenes en los procesos de independencia cuyos bicentenarios estamos conmemorando en estos años. Lo que quiero decir es que el estado-nación no es una forma “natural”, es decir ahistórica, de organización y gestión de la convivencia sino una realidad histórica que tiene un inicio y que puede tener un fin. Aunque no sea este el momento de analizar cómo los proyectos nacionales fueron imaginados y ejecutados, no se pueden dejar de mencionar, si pensamos en la integración, algunos rasgos de nuestros estados-nación:

- 1) Los estados-nación fueron diseñados y luego contruidos sobre la base de estructuras territoriales y fundamentos jurídicos de hechura colonial y, por tanto,

funcionales a los intereses de las élites criollas centrales que se hicieron del poder. Ya este primer aspecto revela, primero, que no se tuvieron en cuenta las formas de poblamiento y gestión del territorio de las poblaciones regionales y originarias ni sus derechos consuetudinarios, y segundo, que, aunque parezca lo contrario, los nacientes estados-nación quedaron inscritos en la lógica de la conquista y la colonización que se inaugura con el proyecto de la modernidad, un proyecto que en el siglo XVIII se reformula en perspectiva ilustrada. Esta reformulación implicó, por cierto, transformaciones significativas, entre las cuales la organización y gestión del territorio en clave estado-nacional no fue de importancia menor. Pero el pensamiento ilustrado no puso en cuestión tres componentes básicos del patrón del poder y del saber propio de la colonización/modernización: la articulación de las diversas formas de trabajo (desde el trabajo esclavo al asalariado) y la apropiación de sus productos en beneficio de los países centrales y sus operadores en la periferia (las élites criollas centrales); la racialización o uso de códigos raciales para atribuir identidad, construir subjetividad y controlar las relaciones sociales y laborales; y la tendencia hacia una mundialización eurocentrada.

- 2) La construcción de los estados-nación hizo que nuestros pueblos fueran “imaginados” como naciones homogéneas *ad intra* y diferenciadas *ad extra*, es decir se creó un “dentro”, teóricamente, sin diferenciaciones identitarias (regionales y culturales) y un “fuera” sin historia y cultura compartidas.

Para imaginar la homogeneidad interior se recurrió a dos principios abstractos, el de individuo y el de ciudadano, el primero basado en la pertenencia a la especie humana y el segundo en la pertenencia al respetivo estado-nación. Llamo “abstractos” a estos principios, primero, porque aunque atribuidos teóricamente a todos los pobladores, en la práctica los individuos siguieron manteniendo su antigua condición identitaria racial y, además, del derecho al ejercicio de la ciudadanía fueron no pocos los excluidos; y, segundo, porque tanto el concepto de individuo como el de ciudadano prescinden de las pertenencias regionales y culturales que constituyen la personalidad y son inseparables de ella.

Pero, además de la necesidad de un “dentro” homogeneizado, el estado-nación necesita imaginar un “fuera” diferenciado del que le separa la manera de entender la historia y de construir la cultura nacional y la identidad de sus pobladores. No voy a entrar en honduras a este respecto, pero sí quiero dejar anotado que es preciso distinguir entre la historia ocurrida y la historia narrada, añadiendo que a la primera no es posible acceder sino a través de la narración histórica y ésta es siempre un ejercicio del lenguaje, una interpretación que cada generación necesita hacer del pasado de su propio presente para dar densidad histórica a su identidad y a su manera de hacer la experiencia del mundo y de la verdad.

- 3) Propio de los estados-nación es atribuir al estado la condición de presentante de la nación y de portador de los ideales e intereses de la imaginada comunidad nacional. Se establece, así, una relación supuestamente indisoluble entre estado y nación, entendiéndose por “nación” el total de los pobladores. De esta manera, la identificación entre estado y nación contribuye enormemente al mencionado proceso de homegeneización que lleva implícito el desconocimiento de la diversidad de pueblos y culturas que habitan el territorio nacional y regional. Dado que, de hecho, tanto el estado como la concepción de la nación fueron fruto de la

hegemonía de las élites criollas, el resultado es que esas diversas culturas y regiones no pueden sentirse representadas por el estado sino a costa de quedar despojadas de sus propias pertenencias territoriales y culturales (lingüísticas, simbólicas, sociales, identitarias, etc.), lo que evidentemente se constituye en una fuente permanente de conflicto y de dificultad para gestionar acordadamente la convivencia.

- 4) Finalmente, hay que tener muy en cuenta que, además de realidad territorial y política, el estado-nación se convierte en una perspectiva epistémica, axiológica y simbólica y, por tanto, en espacio privilegiado para, a través de la “cultura nacional”, definir identidades, construir subjetividades, hacer la experiencia del mundo y de la verdad, orientar sentimientos, atribuir valor y proveer a sus respectivos pobladores de medios expresivos y horizontes de sentido. También en este sentido, el estado-nación, entendido como perspectiva epistémica, axiológica y simbólica, es responsable del nacimiento de internalidades homogeneizadas y de externalidades diferenciadas.

Como puede colegirse de las reflexiones anteriores, el concepto “binacional” arrastra una historia desde la que no es fácil construir espacios y lenguajes de encuentro y convivencia de diversidades. De esa historia, sin embargo, no tenemos que desprendernos, puesto que es parte constitutiva del pasado de nuestro propio presente. Lo que requerimos es tenerla en cuenta para, como he dicho antes, dialogar con los mensajes que nos vienen de ella con una actitud electiva que nos lleve a despojarlos de la violencia que conllevan para quedarnos con la convocación, que también nos hacen, a prestar oído atento a la palabra vecina.

Expresado en clave de “**palabra vecina**” o de “encuentro de vecinos” , el evento que nos congrega nos invita a mirar la integración ya no solo en perspectiva territorial sino simbólica y, por tanto, a tomar conciencia de que el territorio que buscamos integrar está poblado de voces, lenguajes y horizontes de sentido, propios de los pueblos que son para nosotros vecinos. La incorporación de la dimensión simbólica hace que el encuentro quede mediado por la palabra. Y la palabra es vecina no porque sea de alguien que está físicamente cerca sino porque es escuchada con atención y con gozo en la propia casa. La palabra del vecino la oímos, pero es para nosotros extraña, lejana, si no nos habla ni nos sentimos hablados por ella. La palabra es vecina cuando la escuchamos, le prestamos oído atento, cuando es para nosotros una fuente de gozo porque nos habla y nos sentimos hablados por ella. Así como alguien es nuestro vecino no porque esté cerca sino porque compartimos con él un espacio “encasado”.

Que el encuentro sea mediado por la palabra no significa únicamente que la palabra sea un vehículo de transmisión de doble vía de saberes, sensibilidades, querer, mundos simbólicos, etc., aunque esto no es ciertamente poco, porque ya como vehículo de transmisión la palabra, cuando es escuchada atentamente, aproxima, enriquece. Pero la mediación de la palabra significa, además, que el encuentro se produce *en* la palabra, es decir que ella misma es ya encuentro de vecinos, horizonte abierto que provee de sentido a los hablantes sin pérdida de sus propias pertenencias, porque los convoca a ensanchar su propia autopercepción. Convertido en un encuentro *en* la palabra vecina, el evento en el que participamos se convierte en una fiesta del lenguaje y la vecindad porque nos percibimos como portadores de una heredad compartida y diferenciada al mismo tiempo. En cuanto compartida, esa heredad común nos acerca, nos da a todos un aire de familia, nos facilita el encuentro. Pero lo que más nos enriquece, cuando se trata

del lenguaje, es sabernos hablados por el otro, aprender a vivir con el disenso, asomarnos a la diferencia, asumir la diversidad, manifiesta en el habla, como fuente de dinamismo y de gozo, porque la palabra del otro, cuando es realmente vecina y se escucha atentamente, nos abre a nuevas sensibilidades, a nuevos mundo simbólicos, a dimensiones nuevas de la experiencia humana.

Generalmente, cuando dos pueblos con historias y componentes culturales similares se acercan para dialogar suelen poner por delante aquello que los asemeja a fin de facilitar el acercamiento y preparar el camino para el entendimiento. No niego, por cierto, la utilidad de tal manera de proceder, pero me sabe a poco cuando lo que se persigue en el juntarse no es construir acuerdos políticos ni consensos cognoscitivos sino promover el enriquecimiento de las sensibilidades y convocar al pensamiento. Cuando se trata de esto, de atreverse a pensar y a pensarse, de sentirse dispuesto o hablado por otras formas expresivas, de dejarse conmover por otras sensibilidades, la diferencia es más enriquecedora que la semejanza. La semejanza nos permite hablar con el otro, la diferencia nos invita a sentirnos hablados por él. El camino de la semejanza nos lleva al otro como un alter ego, y esto no es poco porque está directamente relacionado con la dignidad que le atribuimos como persona; pero solo quien se atreve a transitar por los caminos de la diferencia se encuentra con el otro en el ámbito de sus propias pertenencias culturales y goza de ellas con él. Quiero decir que cuando se construyen espacios de encuentro priorizando las semejanzas no se va más allá del respeto a aquello que refleja, a su manera, la imagen que ya tenemos de nosotros mismos; sin embargo, cuando lo que se prioriza es la diferencia y no estamos, como diría Arguedas, “engrilletados por el egoísmo” ni atados a tradiciones incommovibles, esa diferencia se convierte en fuente de gozo porque nos sentimos hablados por ella y convocados a mirarnos de otra manera, a descubrir en nosotros mismos dimensiones que nos eran ignotas.

Los invito, pues, a leer las antologías gozando de esas diferencias, dejándose cautivar por sus encantos y convocar por los ricos mundos simbólicos y recursos lingüísticos de los que son portadoras.

Basten estas dos reflexiones sobre el lenguaje, la referida al carácter “binacional” del congreso y la interpretación de este encuentro como oportunidad para escuchar atentamente la “palabra vecina” y dejarse hablar por ella, para hacer caer en la cuenta de que lo que está aquí en juego es un tratamiento del territorio que no puede dejar de lado el mundo simbólico que ese territorio alberga.

## **II. Sobre el territorio**

Abordaré ahora, y es el segundo punto de mi intervención, el asunto del territorio. Siguiendo a Heidegger(1)., entiendo el territorio tanto desde el habitar como desde el construir.

Comenzaré con una cita que expresa una idea frecuentemente compartida. Un artículo de 2006, aparecido en revista *Puente* del Colegio de Ingenieros del Perú, comienza con la siguiente frase:

*“Con la construcción del embalse y la central hidroeléctrica de las tres gargantas del río Yangtsé, se está demostrando nuevamente que, en China, los*

*hombres se han acostumbrado a ganar a los dioses. Doce enormes montañas que custodian el esplendoroso panorama de las tres gargantas han sido invulnerables desde la más remota historia humana. Eran la encarnación de doce dioses. Ahora, el recién concluido dique más grande del mundo, de 2,309 metros de longitud y 185 de altura, ha acabado con la superstición de que se trataba de doce indómitos dragones que desataban devastadoras tempestades, inundaban poblados y cultivos y mataban a los infelices pobladores.”(2)*

Sin decirlo explícitamente, el autor del artículo supone que la felicidad del hombre consiste en acabar con las supersticiones y en dominar la naturaleza a través de la construcción. Lo que el autor quiere decirnos es que solo enfrentándose a los dioses y a la naturaleza puede el hombre hacer del territorio un lugar de habitación. El verdadero habitar es, pues, resultado del construir.

Esta tesis no tiene en cuenta que, como anotara Heidegger, todo construir es ya un habitar. Si no lo entendemos así es porque las significaciones de construir y habitar se han ido separando tanto en el lenguaje como en la práctica profesional, sobre todo con el advenimiento y desarrollo de era de la técnica consumada.

Para restablecer la relación entre construir y habitar es preciso, por tanto, desandar lo andado, volver a los significados originarios de estos términos para advertir qué es lo que de ellos ha ido quedando oculto, retraído.

La palabra “construir” en castellano proviene de la palabra latina “construere” que significa acumular, construir o edificar y guarnecer. En el castellano actual, el verbo construir es entendido como un medio para hacer algo (una máquina, un edificio, una traducción, una frase), reuniendo componentes (objetos o palabras) para producir, conforme a determinadas normas, un resultado, la obra (lo construido).

Cuando afirmamos que construir significa edificar, decimos algo que es cierto porque des-oculta, una acción humana, la acción de edificar, la de producir un resultado, una cosa. Pero si entendemos solo así este concepto, no atendemos a lo que él oculta.

Lo primero que el término, en el castellano actual, oculta es que en el paso del “construere” latino al “construir” castellano fue quedando en el camino la significación “guarnecer” o “guarnir”, que está relacionada con sostener, cubrir, prevenir de un peligro, proteger.

El término oculta, además, que el construir destruye porque extrae objetos o palabras de su orden anterior (sea natural o lingüístico) para recomponerlos o trasladarlos a otro orden. Y queda igualmente oculto que el nuevo orden no necesariamente es mejor que el anterior.

Originalmente, el construir estaba, pues, relacionado con el guarnecer algo para protegerse y, por tanto, encerraba en sí mismo el habitar. Pero esta implicación entre construir y habitar se fue disolviendo a medida que el construir se especializó en edificar, y el cuidado y la protección fueron quedando dentro de la cultura. A partir de esta separación, el habitar se entendió como fin del construir sólo cuando la construcción estaba destinada al alojamiento permanente del hombre.

Con respecto al habitar ocurrió una cosa parecida. Habitar se dice en latín de dos maneras: “habitare” e “in-colere”. “Habitare” viene de “habitum” (del verbo “habere”), y “habitum” (hábito) significa lo que se tiene durablemente. Habitar, por tanto, estaba relacionado con el tener permanentemente. Pero, además, hay otro término para decir habitar: “in-colere”. “Incolere” resulta de añadir la preposición “in” (en, dentro de) al verbo “colere” que significa cultivar, y de donde viene la palabra cultura.

El habitar estaba, pues, originalmente relacionado con el tener de manera permanente y el cultivar. Pero el castellano actual distingue claramente entre el habitar y el cultivar, con lo cual el habitar pierde su relación con el cultivar y viceversa.

Tenemos, así, un construir que no es ya habitar y un habitar que no es ya cultivar. Y esto, que parece un mero juego lingüístico, está en relación con la separación efectiva, en el mundo moderno, entre las acciones de construir, habitar y cultivar. La única relación que conservan, en un mundo esencialmente teleológico y causalista como el moderno, es que el construir y el cultivar son medios para el habitar.

Para entender la verdadera relación entre construir y habitar hay que tener en cuenta - además de las anotaciones sobre el origen de los términos construir y habitar- que el hombre no se da sino como habitante. El ser en el mundo es nuestra única manera de ser. No es que el hombre sea y, además, habite en el mundo. Con respecto al hombre, ser no quiere decir otra cosa que habitar en el mundo. Cuando no pensamos el ser del hombre desde el habitar tenemos que recurrir a una definición abstracta de hombre (animal racional) que oculta su esencia como ser en el mundo y eleva al hombre a la condición de “rey de la naturaleza” al que quedan sometidos todos los demás seres. Esta supuesta superioridad jerárquica legitima la acción dominadora, aunque sea destructiva, del hombre sobre los demás seres. Y esto es lo que está en el fondo de la posición mantenida en el mencionado artículo de *Puente*: construir no es habitar sino someter, dominar a la naturaleza y a los dioses.

Pero el ser en el mundo del hombre (el habitar) se distingue del estar en el mundo de los demás seres. En el caso del hombre, ser en el mundo (habitar) supone desocultar, buscar su propia verdad y la verdad de los demás seres. El hombre no se da sino como habitante buscador de la verdad.

Desde esta perspectiva es posible advertir que las relaciones entre construir y habitar son de copertenencia. No entendemos la esencia de edificar si no pensamos que todo construir es ya un habitar. No es que construyamos (medio) para habitar (fin) sino porque somos ya siempre habitantes. Habitar, en su esencia, es permanecer, pero protegidos, liberados de amenazas y daños (construir como guarnecer). Por eso, a lo construido le llamamos morada sobre la tierra y bajo el cielo. Así, pues, al construir/habitar nos asumimos como siendo en la tierra (naturaleza) y bajo el cielo (lo sagrado). Se constituye así una tríada que los filósofos han entendido como naturaleza, hombre (o historia) y dios. Cada uno de los componentes de esta tríada remite a los otros dos, pero sólo aparece lo unitario entre ellos cuando pensamos el habitar en el sentido del proteger.

El proteger habitando o el habitar protegiendo tiene, así, una triple función: cuidar la naturaleza, respetando sus ritmos, bendiciones e inclemencias; promover una actitud

abierta a lo sagrado aguardando las señales de su llegada y los indicios de su partida; y conducir a los humanos hacia una buena muerte.

El habitar (entendido como proteger, custodiar) consiste, por tanto, en salvar/proteger a la naturaleza, estar abiertos a lo inesperado y conducir a los mortales. Pero no podremos entender así el habitar si no lo entendemos como una morada junto a las cosas. Ese morar junto a las cosas permite el despliegue unitario de los tres elementos de la mencionada tríada. Y esto ocurre sólo si las cosas son dejadas en su esencia, tocando a los hombres cuidar las cosas. El cuidar y el edificar es el construir en sentido estricto. El habitar es, en tanto guarecer los componentes del triángulo, un construir.

Vista superficialmente, sólo como edificar, una construcción es algo que sirve para algo. Por ejemplo, un puente sobre un río sirve simplemente para transitar. Pero ya en el transitar se anuncia algo más que el mero tránsito, y es que el puente pone en vecindad dos orillas y detrás de esas orillas hay otros lugares que quedan igualmente relacionados gracias al puente. Es decir, el puente recolecta a su alrededor un conjunto de lugares y así constituye un espacio por el que transitan hombres y animales, permite a unos y otros aprovechar las bendiciones y soportar las inclemencias de la naturaleza, y queda generalmente bajo lo sagrado (bendición del puente, santo protector, advocación de un nombre célebre o referencia a un lugar natural o sagrado). Por tanto, la cosa a la que llamamos puente recolecta (re-colere) lo humano, lo sagrado y lo natural, y lo hace constituyendo un conjunto conexo de lugares antes dispersos, es decir, dando espacialidad a los lugares y rehabilitándolos (proveyéndoles de una nueva habitabilidad) para los mortales, en relación con la naturaleza y bajo lo sagrado.

Desde el puente todo lo que está a su alrededor recomienza en su nuevo ser. Éste es el sentido del recolectar o el volver a cultivar. El puente es, pues, una cosa que espacializa a los lugares. Los lugares espacializados están localizados a mayor o menor distancia y tienen diversas características. El transitar dentro de ese espacio equivale a pasar de lugar a lugar, sin salirse del orden creado por el espacio.

Si pienso, abstrayéndolas, esas distancias y características en términos de altura, anchura, profundidad, etc., se me escapa la relación lugar/espacio para hablar de extensión, y al hablar de extensión me sitúo en el ámbito del divorcio (moderno) entre la *res cogitans* (el hombre) y la *res extensa* (la realidad). Es precisamente esta abstracción la que ha hecho posible el conocimiento científico moderno y ha llevado a la matematización del espacio. De esta manera se ha olvidado la relación lugar/espacio y se ha perdido la idea de la construcción como localización o cosificación de la relación entre lo humano, lo inesperado y lo natural. La frase antes citada sobre “el portento de las tres gargantas” es particularmente elocuente a este respecto: el construir, sin relación ya con el habitar, equivale hacer desaparecer a los dioses (desmitificar) y a someter a la naturaleza al dominio del hombre. Lo construido destruye un orden que deja a los hombres sin habitación, desprotegidos y sin saber a qué atenerse.

Para entender la relación hombre/espacio es necesario volver a la idea de los espacios poblados de lugares que, a su vez, están cosificados en construcciones. En esos espacios, que nos son habituales, nos movemos como pez en el agua: sin salirnos de la relación entre lo humano, lo divino y lo natural, y, por tanto, manteniendo nuestro ser-en-el-mundo, que es nuestra única manera de ser. Así, el espacio no es algo contrapuesto al hombre sino su hábitat, su morada, una morada que se refiere tanto a lo cercano como a

lo lejano, porque cuando mentamos lo lejano lo acercamos. Cuando transitamos por ese mundo transportamos con nosotros los componentes naturales, sagrados y humanos de ese espacio. Y así, el vínculo del hombre con lugares y, por medio de lugares, con espacios, estriba en el habitar. “La relación del hombre y el espacio no es otra cosa que el habitar esencialmente pensado.” (3).

En ese espacio toda construcción es habitación, cuando la construcción admite y, al mismo tiempo, erige la tríada de lo humano, lo sagrado y lo natural. En este caso, admitir y erigir se copertenecen, y por copertenecerse hacen del lugar una custodia, una casa de dicha tríada. Y así la construcción da localidad al espacio, erige lugares y trama espacios, si la indicación para ello le viene al construir de la unidad de la mencionada tríada. Por tanto, de la tríada recibe el construir la medida para todo dia-metrar. En guarecer a la tríada, en protegerla, está la esencia del habitar. Las construcciones, así entendidas, “encasan” la esencia del habitar.

Cuando el construir es dejar habitar a la tríada, queda fundamentado todo planear como ámbito adecuado para todo proyectar planos. El resultado, la obra, en cuanto “encasamiento” de lo humano, lo inesperado y lo natural, es el ámbito apropiado para el habitar. Y el habitar es el rasgo fundamental del ser humano. Por eso el construir y el habitar entran en lo digno de ser preguntado y pensado, porque en ello le va al hombre su ser-en-el-mundo, es decir su ser.

Si la esencia del hombre está en su existencia, es decir en su ser en el mundo, y su ser en el mundo consiste en habitar (en el sentido que aquí lo hemos entendido: cuidando y cultivando lo natural, lo sagrado y lo humano), el ejercicio profesional del diseñador y del constructor adquiere una responsabilidad mucho mayor que la derivada del mero construir (entendido en el sentido tradicional: como medio para el habitar). De ese ejercicio profesional depende no sólo la calidad de vida sino, además y principalmente, la posibilidad humana.

He querido traerles esta reflexión porque ustedes se han reunido para pensar una arquitectura de la integración, y, a mi entender, una arquitectura de la integración es aquella que se propone “encasar” lugares antes extraños, tendiendo puentes que acercan las orillas y permiten a los humanos transitar por esos lugares como por su propia casa, es decir llevando con ellos sus lenguajes, sus creencias y sus pertenencias culturales.

### **III. Espacio e interculturalidad**

La reflexión que acabo de hacer nos pone ya en el camino de la última idea que quiero compartir brevemente con ustedes: la relación problemática entre espacio e interculturalidad.

Como bien sabemos, el proyecto de la modernidad –que, como hemos sostenido arriba, es la otra cara de la colonialidad, no habría sido posible sin construir una idea abstracta de dos variables fundamentales del pensamiento y de la acción: el espacio y el tiempo. En la premodernidad, la categoría “espacio” estaba pegada a la idea de lugar, y la categoría “tiempo” a la de sucesión. Los lugares y las sucesiones son conceptos que aluden a realidades concretas y, consiguientemente, no eran buenos instrumentos conceptuales para un proyecto como el moderno que nacía con la vocación de articular realidades con espacialidades y temporalidades diversas. Para que esas realidades

diversas pudiesen ser entendidas e incorporadas al proyecto de la modernidad eurocentrada era preciso que las sucesiones y los lugares concretos quedasen homogeneizados bajo las categorías abstractas de tiempo y espacio. Esta abstracción facilitó la comprensión y gestión del territorio a escala tendencialmente mundial y la incorporación de las historias particulares a la llamada historia universal. Desde esta concepción se construyeron las categorías espaciales de centro y periferia, y las categorías temporales de períodos diferenciados y sucesivos del proceso histórico. No es necesario añadir que, por tratarse de un proceso que fue simultáneamente modernizador y colonizador, tanto la centralidad espacial como la etapa históricamente más evolucionada fueron atribuidas a Europa. Desde esta perspectiva, los demás espacios fueron incluidos en la periferia (colonias) y las demás historias ubicadas en etapas supuestamente menos evolucionadas (primitivas). Conviene subrayar que, a medida que se fue generalizando o convirtiendo en sentido común, esta concepción (centro/periferia, primitivo/civilizado) se fue reproduciendo a menor escala en las propias “periferias” y entre los pueblos considerados “primitivos”.

De hecho, los estados-nación en nuestra América fueron diseñados y construidos a partir de un centro a cuyo alrededor se extendía una periferia, y, por otro lado, dividieron a la población en civilizados y primitivos. No es raro, por tanto, que el centralismo y el “civilizacionismo” portados por las élites criollas centrales hayan llenado nuestra historia de los siglos XIX y XX. Un ilustre arquitecto peruano, en la segunda mitad del siglo XX, puso como título a uno de sus libros “La conquista del Perú por los peruanos” (Fernando Belaúnde Terry). Aun cuando no seamos de ello conscientes, lo cierto es que las categorías epistemológica del patrón modernizador/colonizador siguen habitando nuestro imaginario y nuestra episteme, y ello nos lleva a seguir pensando el espacio como centro/periferia y a la población como culta/inculta, civilizada/bárbara ...

De esta vieja historia, lo que, en nuestro caso, conviene poner de relieve es que las categorías de espacio y de tiempo que utilizamos para entender y gestionar nuestro propio mundo no son tan axiológicamente neutras como solemos pensar. Son, por un lado, portadoras de homogeneidad y, por otro, articuladoras de diversidades, pero siempre bajo el paraguas del patrón eurocentrado del poder y del saber inaugurado por la modernidad/colonialidad.

¿Y qué tiene que ver esta elucubración histórico-filosófica con el propósito de imaginar, diseñar y construir caminos y espacios de integración entre peruanos y ecuatorianos? Lo que pretendo es simplemente convocarlos a una actitud de vigilancia frente a categorías que pueden ayudar a construir esos espacios, pero también a dificultar el habitarlos. Y digo esto porque el construir sigue siendo, en gran medida, heredero de las vigencias homogeneizadoras que nos vienen del proyecto moderno y colonizador, mientras que el habitar va siendo apropiado por las diversidades étnico-culturales y lingüísticas que pueblan nuestros territorios.

Por razones en las no podemos detenernos aquí, esas diversidades, a pesar de los esfuerzos homogeneizadores de los estados-nación, han logrado mantener sus pertenencias culturales y están ahora pugando no solo por el reconocimiento de su diversidad, sino por su participación diferenciada, es decir como colectivos socio-culturales, en la gestión de la convivencia.

Estamos hoy, digo para terminar, en una situación cualitativamente diferente a aquella en la que los estados-nación fueron diseñados y construidos, aunque se trate de una construcción “inacabada” (Mariátegui) o “a medio hacer” (Vargas Llosa). La diferencia está en que ahora ya los diversos pueblos que habitan nuestro territorio y constituyen nuestras sociedades han tomado la palabra y están pugnando no solo por el reconocimiento de su diversidad (territorial, lingüística, cultural, identitaria) sino por el respeto de sus derechos colectivos y su participación en la gestión de la convivencia. Y sabemos que entre sus demandas más significativas está la de la gestión autónoma del territorio. Y es precisamente esta última demanda la que nos plantea retos para cuyo afrontamiento no estamos suficientemente equipados.

Desde nuestra perspectiva moderno/colonizadora, la mencionada demandas es entendida como un mero reclamo de propiedad, y por eso respondemos, en el mejor de los casos, registrando legalmente ese derecho y consultando a los “propietarios” antes de intervenir en su territorio. Lo que no advertimos es que la relación de los pueblos originarios y el territorio no es la de propietarios (sujeto poseedor) y propiedad (objeto poseído), sino una multiforme relación de copertenencia en la que poseer y ser poseído, o pertenecer y ser pertenecido, se complementan y retroalimentan. El territorio, para ellos, no es un espacio abstracto susceptible de ser enajenado, sino el lugar del habitar y, por tanto, el ámbito en el que se produce y reproduce la relación entre el hombre y su historia, la naturaleza y los dioses.

Traigo a colación este asunto porque creo que no puede ni debe ser soslayado en nuestro pensar la integración, especialmente cuando, como aquí, se trata de imaginar y proponer maneras nuevas de gestionar el territorio.

Nuevamente mi propósito es convocarlos a mantener una actitud vigilante frente a propuestas de integración territorial pensadas en perspectiva homogeneizadora. Para pensar caminos alternativos se está desarrollando en los últimos lustros un rico debate sobre pluri, multi e interculturalidad que ustedes podrían visitar y en el que convendría que participasen asiduamente. Este debate no ha sido puesto en la agenda por los académicos sino por los movimientos sociales de los sectores “subalternizados” por el proyecto colonial, primero, y luego por los estados-nación. Son estos movimientos los que nos convocan al pensamiento para aprender a asumir que nuestras sociedades están compuestas de diversidades que habitan ámbitos multiculturales en los que el principio interculturalidad se nos ofrece como proveedor de herramientas teóricas y prácticas para gestionar acordadamente, y no a martillazos, la convivencia. El primer componente de este principio –y con esto acabo- es mirar la diversidad que nos puebla ya no desde la tradicional tolerancia, sino como una fuente de dinamismo y de gozo.

---

(1) Heidegger, Martin.. *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2003.

(2) Fernández Arce, Antonio. El portento de las tres gargantas. La más gigantesca obra de ingeniería hidráulica del mundo. *Puente*. Lima, CIP, núm. 3, dic. 2006, p.

(3) Heidegger, Martin. “Construir, habitar, pensar”. En: *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2003, p. 214.