

Territorio. Arquitectura, Paisaje y Patrimonio.

EXPERIENCIALIDAD Y PRAGMATISMO SIMBÓLICO.

**REPENSANDO LA IDENTIDAD CULTURAL DESDE LA ARQUITECTURA EN
TIEMPOS DE LA “NUEVA RURALIDAD” ANDINA.**

Autor: César Richard Castañeda Silva

lecesarcas@gmail.com cel:958686048

Resumen.

La globalización ha impactado significativamente en el Ande peruano, erosionando los modos tradicionales de hábitat y generando una crisis en la arquitectura vernácula, ante la disyuntiva de continuar su legado auténtico o dejarse seducir por el arribo de una modernidad caótica, expresada a través de la cultura “chicha”. En este contexto, se formula una aproximación teórica para la arquitectura del Ande rural contemporáneo, basada en la revisión de conceptos como experiencialidad y pragmatismo simbólico, *Geografía Sagrada* y *Paisaje Vivo*, así como la “nueva ruralidad”. Se destaca que la identidad cultural andina surge al afianzarse lo simbólico en la conjunción de opuestos o Tinkuy andino.

La investigación se desarrolla mediante una metodología cualitativa de corte fenomenológico, metafísico y hermenéutico. Esta aproximación permite encontrar y desarrollar conexiones profundas entre la arquitectura y el territorio. Los hallazgos indican que el fenómeno “chicha” ha alcanzado un punto crítico en las zonas rurales, distorsionando las formas de hábitat, causando daños medio ambientales e implantando una estética desmejorada.

En este escenario, resulta necesario proteger y recuperar los enlaces entre la arquitectura, el territorio y el patrimonio para resguardar la esencia que emana de la *Geografía Sagrada* y el *Paisaje Vivo*, pilares de sus formas experienciales y pragmáticas de actuar, que asociaron lo utilitario y práctico con lo sagrado y bello, en una relación insondable de su identidad cultural. Así, se concluye que es fundamental resguardar y reinstalar las esencias de la arquitectura vernácula como ente vivo y sagrado. Lo vernacular se constituye en el eje de todo accionar contemporáneo de la arquitectura en la renovación y continuidad del enlace entre el hábitat, el territorio y el patrimonio.

Palabras claves: **experiencialidad, pragmatismo, identidad cultural, arquitectura vernácula, “nueva ruralidad”.**

Abstract.

Globalization has significantly impacted the Peruvian Andes, eroding traditional habitat patterns and generating a crisis in vernacular architecture, faced with the dilemma of continuing its authentic legacy or being seduced by the arrival of a chaotic modernity, expressed through the "chicha" culture. In this context, a theoretical approach to the architecture of the contemporary rural Andes is formulated, based on a review of concepts such as experientiality and symbolic pragmatism, Sacred Geography and Living Landscape, as well as the "new rurality." It is emphasized that Andean cultural identity emerges when the symbolic is strengthened in the conjunction of opposites, or Andean Tinkuy.

The research is conducted using a qualitative methodology based on phenomenology, metaphysics, and hermeneutics. This approach allows for the discovery and development of profound connections between architecture and territory. The findings indicate that the "chicha" phenomenon has reached a critical point in rural areas, distorting habitat forms, causing environmental damage, and creating a deteriorating aesthetic.

In this context, it is necessary to protect and recover the connections between architecture, territory, and heritage, to safeguard the essence that emanates from Sacred Geography and the Living Landscape, pillars of their experiential and pragmatic ways of acting, which associated the utilitarian and practical with the sacred and beautiful, in an unfathomable relationship with their cultural identity. Thus, it is concluded that it is essential to safeguard and reestablish the essence of vernacular architecture as a living and sacred entity. The vernacular constitutes the axis of all contemporary architectural action in the renewal and continuity of the connection between habitat, territory, and heritage.

Keywords: experientiality, pragmatism, cultural identity, vernacular architecture, "new rurality."

Introducción.

La relación entre el ser humano y su entorno constituye un eje fundamental en la configuración de la identidad cultural. En el caso del Ande rural peruano, esta relación se vuelve aún más compleja y enriquecedora debido a la profunda conexión que existe entre el territorio, la cosmovisión y el accionar antrópico. En ese sentido, la identidad cultural andina se hace presente cuando la experiencia y la praxis incorporan la *Geografía Sagrada* y el *Paisaje Vivo* para determinar una conjunción de opuestos o Tinkuy Andino, donde lo utilitario, lo racional y lo pragmático permiten aflorar súbitamente lo sagrado, lo artístico y un goce emocional particular, alcanzando así su “Universo Simbólico”.

Sin embargo, estas características han sido puestas en crisis en el presente siglo con la llegada de una modernidad caótica al Ande rural, llevando consigo cambios perjudiciales en las formas en que las comunidades andinas se relacionan con su territorio. Factores como la cultura “chicha”, el turismo de masas, los nuevos modelos de vida y la minería ilegal, propios de la denominada “nueva ruralidad”, vienen poniendo en riesgo la preservación de la identidad cultural, promoviendo un accionar social desmejorado que asocia lo vernáculo con lo caduco, actúa sin protección del patrimonio natural y cultural y fomenta una arquitectura banalizada, informal e ilegal que atenta contra la esencia del hábitat andino.

La ponencia se desarrolla a través de la metodología cualitativa que integra teorías filosóficas, antropológicas y sociales, buscando comprender cómo las comunidades andinas han logrado preservar sus formas ancestrales de hábitat y cómo la arquitectura vernácula puede ser reinterpretada y revitalizada en la contemporaneidad. La investigación se apoya en las teorías y métodos de la hermenéutica, la metafísica y la fenomenología para desarrollar a través de cuatro capítulos los conceptos de experiencialidad, pragmatismo, “nueva ruralidad”, *Geografía Sagrada*, *Paisaje Vivo*, Identidad cultural y “Universo Simbólico”; que permiten dirigirnos al corazón mismo de la relación entre la arquitectura, la cultura y el territorio en el Ande rural peruano.

Se puede señalar previamente, que los hallazgos indican que el fenómeno "chicha" ha alcanzado un punto crítico en las zonas rurales, tergiversando las formas de hábitat, causando daños medioambientales e implantando una estética grotesca, que incluso, ha contado con la venia de ciertos discursos que la legitiman desde la arquitectura. Asimismo, se ha determinado que es indispensable conservar la relación indisoluble con el territorio, como expresión tangible, racional y necesaria de su apropiación intuitiva y natural, que vela por un sentido humanístico del hábitat rural que, actualmente, representa el 30% de la arquitectura construida en el Perú, ocupa el 70% del territorio y acoge a la cuarta parte de la población peruana.

Al final de la ponencia se despliegan una serie de argumentaciones que determinan el papel que cumple la arquitectura en el cuidado y resguardo del medioambiente y el patrimonio arqueológico, así como en la creación de conciencia sobre el uso apropiado de los recursos que brinda el lugar, al ser todas ellas formas auténticas de accionar en la conformación del hábitat. De igual manera, se argumenta el resguardo de lo vernacular, como eje de todo accionar contemporáneo de la arquitectura en la renovación del enlace hábitat – territorio - patrimonio; permitiendo que las intervenciones sobre los territorios rurales, los territorios engullidos por lo “chicha” y los espacios académicos rescaten la esencia vernácula como apropiación del actuar presente. Por lo tanto, la ponencia presentada aboga, argumenta y declara la necesidad de reinstalar lo experiencial y pragmático en la arquitectura, como continuidad de una identidad cultural en el Ande, que emana de la *Geografía Sagrada* y el *Paisaje Vivo* hacia la reconstitución de su Universo Simbólico.

Experiencialidad y pragmatismo simbólico.

La experiencia humana no se reduce a un mero flujo de percepciones ni a la acción de un simple ejercicio de eficacia. Lo vivido y lo actuado están mediados por significados encontrados y otorgados que exceden lo inmediato. La experiencialidad se refiere a la experiencia subjetiva que un individuo tiene del mundo, enfocándose en la vivencia sensorial que implica una exploración y comprensión profunda de la realidad considerando aspectos como la emoción, la intuición, la percepción y la conciencia. Al respecto, Grimson (2014, p.180) destaca que las experiencias marcan y configuran los modos de imaginar, conocer y actuar. Por su parte, Schuttemberg (2007) subraya que la experiencialidad permite interpretar la realidad de manera flexible, posibilitando su continuación, alteración o reconstrucción. En todo caso, la experiencialidad ofrece una revisión crítica para comprender mejor el mundo, donde la memoria y la tradición son fundamentales.

Desde esta perspectiva, el pragmatismo emerge como una propuesta que desplaza el sentido de la experiencia hacia las consecuencias y los efectos de la misma, al tratarse ambas, de propuestas construccionistas¹. Lo pragmático enfatiza las condiciones de vitalidad y necesidad como enunciado de valor que dota de responsabilidad a la acción humana, orientando el vivir hacia las consecuencias prácticas que legitiman y transforman la verdad en el horizonte de acción. Como señala Sánchez (2000, p.178), “[...] el trato práctico del actor social con el mundo supone la constatación de que el escenario social y natural siempre se encuentre mediado por la impronta práctica del hombre”. Lo pragmático se evalúa en su fin utilitario y la preocupación del aquí y ahora, fomentando soluciones efectivas en la relación del ser humano con su contexto. De esta manera, la experiencialidad y el pragmatismo son complementarios: la experiencia apertura la praxis y la praxis retroalimenta a la experiencia.

Bajo estos conceptos, lo simbólico se adhiere naturalmente a ambas perspectivas, al ser también una vía de conocimiento complementaria de la razón, a la cual no la sustituye ni se opone. Por el contrario, la revelación de significados *proprios de la condición simbólica* recurre sistemáticamente a la experiencia para promover interpretaciones y soluciones en el plano físico. La perspectiva simbólica necesita de la construcción humana, que es una suma de experiencias de lo vivido y actuado, inherente a lo vital. Esto determina normas y formas de vida a partir del campo abierto de significados e interpretaciones que otorgan sentido. Lo simbólico expresa conexiones con el conocimiento y el aprendizaje, extendiéndose a todas las actividades naturales al ser humano, entre ellas, las pragmáticas y experienciales. Dichas conexiones no son meras especulaciones, sino que son propias de las culturas, como acontecimiento que vuelca toda la carga acumulativa en un espacio-tiempo determinado. De esta manera, los acontecimientos instalan una visión particular del mundo, incorporando tradiciones, rituales, narraciones, imaginarios colectivos y cosmovisiones que se encarnan en la experiencia, lo práctico y lo utilitario. Así, en esta conjunción de opuestos simbólico-racional, se promueve su sentido del mundo “Conocer no es descubrir el mundo sino significarlo” (Llamazares, 2011, p.43).

La Geografía Sagrada y el Paisaje Vivo.

Para las sociedades antiguas, el territorio no fue solo la descripción física de un lugar, sino que es la materialización de sus dimensiones espirituales y arquetípicas. Montañas, ríos, lagos,

¹ Los estudios sobre la identidad, tradicionalmente se ha alineado hacia dos vertientes; uno que escarba en la genuinidad y las esencias, denominado esencialista, que conduce a entendimientos únicos e immanentes a cada grupo humano y que constantemente es reducido hacia los fundamentalismos; y otro, denominado construccionismo o constructivismo, que se funda en los constantes choques culturales produciendo alteraciones, integraciones, rupturas e hibridaciones de un proceso siempre incompleto y que desestima las esencias como acciones trascendentales del ser humano.

piedras, templos, ecosistemas y fenómenos naturales se revelan como centros de significado que orientan la experiencia y la existencia del ser. Como afirma Valdés (2017, p.312), “Elementos, apariencias o fenómenos naturales y artificiales del paisaje poseen significados culturales que actúan como fuerzas simbólicas sobre el inconsciente colectivo. Son lecturas que van más allá de lo físico y cargan de contenido el territorio”. En el mismo sentido, Fernando Schwarz (2008) señala que la geografía, como plano físico concreto, se entiende como un plano de proyección del plano simbólico propio de sus cosmovisiones. Un espacio de conexión que media entre lo terrenal y lo espiritual, desde donde surgen decisiones de suma importancia.

La *Geografía Sagrada* es el centro u ombligo del mundo para diversas culturas, lugar de coincidencia que, según Henry Corbin (1979), hace que la realidad adquiera sentido trascendental en sus tres niveles: el mundo sensible (nivel físico, accesible a los sentidos), el mundo inteligible (plano espiritual, inaccesible para los sentidos) y el mundo imaginal. Este último es el lugar de la *Geografía Sagrada* como mediador, que no es ni fantasía ni locura, sino más bien, imaginación creativa que permite que la realidad se perciba en su totalidad. Así, el mundo físico-geográfico se inscribe en un espacio-tiempo sagrado que posibilita el surgimiento, en este mundo sensible, de la dimensión inteligible (Schwarz, 2008). Asimismo, como complemento de la *Geografía Sagrada*; el *Paisaje² Vivo*, es la realidad habitada por la experiencia humana que lo entiende como sujeto de relación; ambos permanecen como dispositivos de conocimiento que incorporan e integran las expresiones culturales, ambientales y míticas como horizonte simbólico de actuar y vivir. La naturaleza, los ecosistemas y los fenómenos naturales comunican, dialogan, median y orientan, conectando lo cósmico con lo terrenal mediante una experiencia reveladora.

En el mundo rural, el sentido de la experiencia de las *Geografías Sagradas* y los *Paisajes Vivos* es la constitución de su “Universo Simbólico”; una forma de acceder a la realidad y a la apropiación auténtica del territorio en sus significaciones y re-significaciones como espacios de legitimación política, religiosa, cultural y estética. Estos espacios actúan como mediadores entre la memoria y la visión prospectiva, desde un accionar antrópico y vivo que es cósmico, espiritual y cultural. Bajo esta perspectiva, se incorporaron de manera pragmática una serie de patrones creados por el hombre antiguo para intervenir sobre el territorio: formas, geometrías, ejes, códigos numéricos, emplazamientos, direccionales y orientaciones que se enlazan con las constelaciones, solsticios, equinoccios y la posición de las estrellas. Estas maneras de intervención, inicialmente intuitivas, se basan en un “axis mundi” que vincula leyes y órdenes que se dan similarmente en el cosmos y la naturaleza, constituyéndose como una sabiduría universal.

Finalmente, habría que cuestionar la cosificación actual de todas estas manifestaciones que conforman el “Universo Simbólico” de una sociedad, un mundo sin emociones, que amenaza desvincular al ser individual y social con la sabiduría trascendental, donde lo racional, espiritual y estético, se deben constituir ineludiblemente desde la *Geografía Sagrada* y el *Paisaje Vivo*.

La identidad cultural: un “Universo Simbólico”.

En recientes estudios filosóficos, sociológicos y antropológicos, se ha destacado que la identidad cultural está estrechamente vinculada al desarrollo afectivo, social y cognitivo. La identidad se constituye por valores, expresiones, prácticas y significados que determinan de manera fundamental el reconocimiento, la pertenencia y la permanencia. Según Bonfil (2019) la pertenencia se formula a partir de lo “mío”, lo propio y aquello que se apropia. Por otro lado, la

² Paisaje en términos de Augustin Berque (2010) que engloba en unidad lo comúnmente señalado como Paisaje Natural y Paisaje Artificial.

permanencia, asociada al tiempo, actúa como un decantador, al no tratarse de un tiempo cuantificable, sino de un tiempo que se vuelve narrativo y cargado de múltiples experiencias: el tiempo humano (Ricoeur, 1995). Finalmente, el reconocimiento se produce en un proceso de introspección personal ("Uno" mismo), del reconocimiento del "Otro" y de cómo este "Otro" nos reconoce, promoviéndose la intersubjetividad como mecanismo de selección y elección.

En todo caso, se trata de un proceso indisoluble de identidad-alteridad que fomentan la mismicidad y la diferencia, conceptualizadas en los ámbitos culturales como lo propio y lo ajeno. La identidad cultural se encarna en la evolución humana, donde se arraigan imaginarios, experiencias, recuerdos, vivencias y utopías que dan lugar a nuevas estructuras significantes en el tenso encuentro entre Unos y Otros. Sin embargo, la conjunción de estos tres determinantes señalados_ pertenencia, permanencia y reconocimiento_ no es suficiente para determinar la identidad cultural. Esta se instala únicamente, cuando todas ellas se manifiestan en un "Universo Simbólico", un universo de lo simbólico que en toda cultura es la búsqueda del sentido de plenitud. Según Larraín (2017), la identidad se funda en los sentimientos de lealtad, cohesión y fraternidad que solo se encuentran en las formas y significados simbólicos de una cultura.

Según Villar (2016, p.17), la identidad está regida por símbolos y valores que generan: "un sentido y un significado cultural que son interiorizados por los sujetos para conformar tanto la identidad individual como la colectiva". De manera similar, lo simbólico permite a una sociedad vincularse con su territorio. Como afirma Subercaseaux (2015, p.171), "El concepto de territorio implica más que un espacio determinado, es además un conjunto de relaciones y redes sociales, culturales, políticas, históricas [...]. El territorio asociado a grupos humanos representa el "espacio simbólico", que es la identidad misma". En la misma línea, Grimson (2010) propone el término "espacialidad simbólica", que refiere a las maneras indisociables de un individuo o colectividad con su territorio fomentando los sentidos de pertenencia y reconocimiento.

A partir de lo señalado, no cabe duda que el ser humano ha construido su identidad en base al carácter simbólico otorgado y vertido, uno que se ha construido en base a relaciones tangibles e imaginativas donde se fusionan todos los tiempos, los mitos, las esperanzas, los recuerdos, las cosmovisiones, las influencias culturales y el apego por un territorio que es tratado como sagrado y vivo. El "Universo Simbólico" es una relación íntima, una atmósfera particular, una sacristía de significados intemporales; piedra angular de toda continuidad o alteración de un proyecto.

Bajo esta perspectiva, la ruralidad andina instala su identidad cultural en las condiciones indisolubles que ofrece sus maneras experienciales y pragmáticas alrededor de una cosmovisión encarnada y presente en la relación con su territorio. Como afirma Crousse (2021, p.53), "La visión andina del mundo es immanente, es decir que contiene la existencia. Todo es un organismo vivo, complementario e imperfecto. En esta concepción del mundo no existe separación alguna entre ser humano y la naturaleza". En el Ande, lo experiencial surge en el contacto sensible y perceptual con la geografía, donde cada elemento natural_ Apus, Cochas, Mayus y Sachas, así como sus ecosistemas_, es presencia animada y significativa, pero por sobre todo, sagrada. Esto se manifiesta en el plano imaginal que media entre lo cosmológico y lo terrenal, como enlace narrativo entre el mundo de arriba (Hanan Pacha), el mundo de aquí y ahora (Kay Pacha) y el mundo de abajo (Uku Pacha). Se trata de una experiencia que no es abstracta, sino más bien, corporal, material y espiritual hacia el Allin Kawsay o buen vivir "[...] nada existe aislado, todos somos una unidad, un complemento. En estos términos se manejan cuatro ejes, en los que se desarrolla el Buen vivir, como la relacionalidad, la complementariedad, la dualidad y la reciprocidad [...]" (Rodríguez, 2023, p.38). (Ver figura 1).



Figura 1. Cordillera Blanca, de fondo el nevado Tuco. Ancash. Apus y Mayus, son presenciada animada y significativa, pero sobre todo, considerados entes sagrados para el mundo andino. Fotografía de archivo personal (2024).

De igual manera, el actuar pragmático se verifica en cada una de las prácticas que surgen de las experiencialidades y que se reflejan en las formas de organización política, social, cultural y espiritual. Así, los rituales, la artísticidad, el goce emocional y las formas que propician el hábitat alrededor de chacras, andenes, caminos y acueductos, son efectuadas en relación con las cosmovisiones, los calendarios solares y lunares, las estaciones y el conocimiento de su *Geografía Sagrada* y *Paisaje Vivo* “[...] si las motivaciones ancestrales para modelar el territorio fueron esencialmente productivas, el valor estético es consecuencia de los modos de adaptación que utilizaron para intervenirlo, regulados por una cosmovisión en la que observador y objeto observado formaban parte de un todo indivisible” (Crousse, 2021, p.59).

Así, lo simbólico se expresa desde el Tinkuy, como convergencia de opuestos que es tanto emocional como tangible, sagrado y profano. Esta experiencia ancestral materializada desde lo sagrado es la energía vital que emana de la conexión entre el paisaje y la comunidad, fomentando la geometría y lo numérico como muestra de artísticidad y estética particular. El Tinkuy, como forma de apropiación auténtica de accionar, se constituye en el triple sentido señalado por Cristian Fernández (1990, p71), donde se configura lo “hecho propio”, lo que uno puede apropiarse del “Otro” y lo que se considera oportuno o apropiado mantener. El Tinkuy, en clave contemporánea, une experiencia y praxis sobre los territorios de la *Geografía Sagrada* y el *Paisaje Vivo*, pilares de esta identidad cultural que unifica lo material, la belleza y lo sagrado.

Abordado desde la arquitectura, como bien señalan Ignacio López Soria, Gilberto Giménez, Ramón Gutiérrez y Joseph Montaner, esta es portadora de una identidad cultural al crear imaginarios colectivos y lazos afectivos constituidos principalmente desde sus ejes estéticos, rememorativos y sociales, en la constitución de lo simbólico. La arquitectura, desde el uso de sus espacios, su presencia en tradiciones orales y escritas y como hito histórico; conserva, reinterpreta y transforma realidades para fundarlas en el corazón de la propia cultura (Castañeda, 2022). De igual manera, la identidad cultural en el Perú, desde el discurso de arquitectos como José Beingolea, Elio Martuccelli, Frederick Cooper, Gustavo Wendorff, Wiley Ludeña, Miguel

Cruchaga y Augusto Ortiz de Zevallos, han dado cuenta que en tiempos diáfanos y multifacéticos como los actuales, el tema adquiere pertinencia al promover espacios de diálogo intercultural y reconocimiento, sugiriendo la necesidad de conformar una conciencia simbólica que fomente vías como las pragmáticas y experimentales. “El barroco peruano tuvo la capacidad de absorber muchos códigos originales y autóctonos, es en esa capacidad de juntar cosas donde se valora el mestizaje, la memoria y la importancia de la identidad. Esto perdura hasta hoy como forma de diálogo intercultural” (Martuccelli, en comunicación personal, 19 setiembre de 2012).

Bajo estas condiciones, la arquitectura vernácula, como elemento tangible, es morada y refugio, y desafía el existir del hombre andino, determinando una condición simbólica particular que va en sintonía con la apropiación de la naturaleza. Como señala López Soria (2017), en la presencia material de la arquitectura vernácula, lo simbólico resplandece. La arquitectura del Ande rural actúa como plano mediador que ha resguardado narrativas, emociones y tradiciones ancestrales forjadas desde la experiencia y lo pragmático, volviéndose apropiadas y auténticas en sus maneras de intervención con un Aquí y Ahora atemporal, donde se conectan las cosmovisiones, el medioambiente y la ecología. Esta conexión ha sido siempre una inquietud, no solo por cubrir las necesidades físicas, sino también por el alma, la mente y la elevación del espíritu, como propias de la convergencia de fuerzas en el Tinkuy. Según Miguel Alvaríño y Jorge Burga (2001, p.73), “[...] Una generación tras otra va transmitiendo conocimientos y valores que se traducen en tendencias, en modelos, en prototipos. Lo práctico, lo utilitario es de primera importancia.”

Con el aporte de arquitectos y arqueólogos como Regulo Franco, Germán Zecerrano, Antonio Benavides y Roberto Samanez, se verifica la continuidad del espacio urbano desde la Ilaqta, como resultado de una larga experiencia de convivencia con la naturaleza conservada hoy en el mundo rural. Para Zecerrano (2006), el hombre andino ha interpretado los fenómenos naturales a la perfección para optimizar su producción; una planificación que parte desde la correcta lectura de solsticios, equinoccios, eclipses, sequías, inundaciones, etc. El mismo autor señala que: “las estructuras urbanas constituían la representación física del mundo cósmico sagrado, donde casa kijlu (calle), explanada o conjunto arquitectónico se constituía en un geoglifo, perfectamente alineado con la matemática celeste” (2006, p.91).

La identidad cultural se preserva desde lo antrópico, en la vivienda, a través de sus tipologías espaciales, constructivas, formales, utilitarias y materiales, donde el acto de edificar vincula tributos y rituales, conectando a la comunidad con su cosmos y topos. La vivienda es considerada un ser vivo que se extienden hacia el encuentro con el paisaje; un espacio de encuentro que desafía los límites del afuera y el adentro, lo visible y lo invisible, lo tectónico y lo estereotómico. En este hábitat, las chacras, la fauna, la flora, las montañas, los ríos, las pendientes del terreno, los cambios intempestivos del tiempo y las constelaciones conviven y confluyen con la arquitectura edificada, las calles, canchas y plazas, percibiéndose una atmósfera melancólica de escalas apacibles y sosegadas que evidencian su esencia identitaria (Ver Figura 2).

Finalmente, las categorías perceptuales, estéticas, temporales, espirituales, cognitivas y sociales son experiencia misma del hábitat. Una serie de experiencias donde resaltan aromas, sonidos, colores, luces, sombras y texturas que se adquieren en su accionar con las calles empedradas, los árboles, arbustos y flora que brota alrededor del espacio público y las diversas arquitecturas hechas en piedra, adobe, quincha y madera (Ver Figura 3). Transformaciones que hacen emerger geometrías, líneas, numerologías, direccionales y formas relacionadas con sus cosmovisiones, fenómenos naturales, accidentes geográficos y ecosistemas, configurando así, una identidad cultural desde su “Universo Simbólico”.



Figura 2. Isla Suasi. Puno. La fauna, la flora y el cielo son una extensión de la vivienda, una forma particular y simbólica de entender el hábitat en el Ande rural. Fotografía de archivo personal (2020).



Figura 3. Distrito de Quinua. Ayacucho. La escala de la vivienda, el uso de materiales locales, la relación indisoluble entre la arquitectura, el espacio en pendiente de la calle, los árboles, la vegetación y las montañas contribuye a la atmósfera sosegada y melancólica propia del Ande rural. Fotografía de archivo personal (2018).

La “nueva ruralidad” andina.

Hasta fines de la década de los ochenta, el concepto de ruralidad se mantuvo relativamente estable; autores como Ricardo Claverías (2008) y Yannick Gaudin (2019) asociaron el término a la convivencia en armonía con la naturaleza, la escasa y dispersa población, la actividad agraria y la conservación de hábitos ancestrales que determinaban sus funciones económicas, sociales y afectivas. Sin embargo, esta perspectiva se ha relativizado con el apogeo de la globalización, la urbanización de los espacios rurales, la pluriactividad familiar y el despliegue de novedosas industrias en áreas productivas. Estos cambios han redefinido los modos de vida, hábitat y sus actividades económicas, volviéndola heterogénea y dando lugar al concepto de “nueva ruralidad”.

En el Perú la combinación de malas políticas, el terrorismo y las aceleradas migraciones hizo presagiar el desenlace de lo rural, que pasó de representar el 70% de la población total en 1940 al 25 % en 2018. Sin embargo, en los últimos años, con el crecimiento económico y la descentralización, se ha llevado a cabo un inesperado retorno al Ande, reflejado en el rápido aumento de casi un 25% de las comunidades rurales, donde habitan más de cuatro millones de habitantes³. En este retorno, empiezan a coexistir dos procesos mutuamente excluyentes. Por un lado, tenemos una población que, a través de lo vernáculo, ha preservado sus saberes ancestrales a pesar del estado de aislamiento y abandono y; por otro lado, se ha instaurado una “nueva ruralidad” que se presenta como una extensión de la cultura “chicha”⁴ capitalina.

La “nueva ruralidad”, como proceso de modernización de lo rural, ha conllevado a una serie de consecuencias negativas, como la falta de protección del patrimonio natural y cultural, la creciente industria de un turismo banalizado, la tugurización del espacio habitable, la reducción de las escasas áreas productivas y la percepción de lo vernacular como un sistema caduco. Este accionar se ha instalado, igualmente, en la complacencia del consumo popular y en la desidia de los órganos gubernamentales y académicos fomentando la ilegalidad, la informalidad, la apropiación de lo público, una estética del mal gusto y la inseguridad.

Esta desmejorada realidad ha colocado al Ande rural en un escenario de alta y peligrosa vulnerabilidad; prueba de ello es la deforestación de 200 mil hectáreas perdidas anualmente, la disminución de las tierras apropiadas para fines agrícolas, la exposición de 10 millones de personas a la contaminación por metales tóxicos en el agua, y en el aumento constante del número de especies en peligro de extinción. Asimismo, se ha proyectado que, para el 2030, el 58% de la población vivirá en zonas de escasez de agua y, se prevé recibir 5 millones de turistas para el 2025, un aumento que quintuplica al de los años 2002, poniendo en crisis la precariedad del sistema turístico y su deficiente accionar en la protección del patrimonio.

En el caso de la minería, tanto formal como ilegal, junto con la deforestación, han desencadenado procesos destructivos en territorios ancestrales debido a la firma de contratos perjudiciales para el patrimonio nacional. La alteración de montañas, lagunas, ríos y cuevas, consideradas sagradas, sumada a la contaminación del agua, no solo transgreden las prácticas rituales de las comunidades andinas, sino que también atenta contra la salud integral de la población y los

³ De acuerdo con el Censo Nacional Agrario de 2012, las comunidades campesinas eran 6277 y las nativas 1322 (INEI, 2012); mientras que el Censo Nacional de Población y Vivienda del 2018 registró 6682 comunidades campesinas y 2703 comunidades nativas (INEI, 2018).

⁴ El término “Chicha” se torna recurrente en los años ochenta para designar la fusión musical realizada por la población migrante que llega a Lima entre el huayno andino, el rock capitalino y la cumbia de la costa norte. “Los Shapis”, “Chacalón” y “Los Demonios del Mantaro” serán algunos de los principales exponentes de este ritmo que hace referencia a un brebaje ancestral para diferenciarse de la cumbia colombiana. En los años noventa lo “chicha” superó la designación musical para representar las costumbres artísticas y culturales de los propios migrantes y ampliado a la vida cotidiana de manera despectiva a la informalidad, lo caótico y el mal gusto. Finalmente, desde principios de siglo XXI con una población migrante consolidada en todos los estratos socio- económicos del país, la reinventada “cultura chicha” difunde su artisticidad y cultura mostrándose como un nuevo referente identitario.

ecosistemas, perturbando un equilibrio cuidadosamente mantenido durante siglos. Igualmente, se han afectado las actividades económicas tradicionales y se generan, además, daños ambientales y ecológicos irreversibles, obligando a las comunidades andinas al éxodo o a la adaptación a una nueva realidad que altera profundamente el hábitat y sus modos de vida.

Otro caso sumamente importante, es el de la arquitectura “chicha”, a la que se le ha agregado la caricaturización del hecho turístico. Ambos tienen un impacto desafortunado en las condiciones simbólicas del hábitat andino, al comercializar desde la frivolidad con la memoria arqueológica y traficar con la nostalgia del pasado, la imagen vernácula y el valor de las reservas naturales, promoviendo una arquitectura banalizada y servil, pero de gusto singular de turistas y locales. La impostación de los espacios públicos, la teatralización del patrimonio⁵, la ilegalidad de lo construido, la presencia de pseudo arquitectos adulados por el gusto popular, así como el desorden y la falta de planificación territorial, vienen siendo avalados en esta desventura de lo “chicha” que poco favor le hace a una impronta cultural “[...] espacios donde la impostación cultural, la fusión de componentes desproporcionados y sin escala, así como la mala factura constructiva y la falsa ostentación, son sus rasgos característicos” (Ludeña, 2013, p.27).

Si bien es cierto que se han empezado a difundir ciertos estudios sobre lo “chicha”, como los realizados por Arturo Quispe, Jaime Bailón o Christien Klaufus, por ahora su impacto se limita a lo tipográfico, publicitario y musical. En la arquitectura, la exploración de una estética “chicha” es aún incipiente y los constructos teóricos se enfocan en lo descriptivo y procesual; incluso, no se presenta un consenso sobre el término, utilizándose distintas denominaciones, como “cholo” por David Pezzo y “huachafo” por Cristina Dreyffus. La preocupación, en todo caso, es que se está promoviendo una cultura del “todo vale”, donde lo “chicha” y el “turismo masa” están devaluando la legitimidad, el conocimiento y lo emocional de la experiencia vernácula; por lo que resulta un despropósito legitimar o conciliar toda expresión de arquitectura “chicha” sin una reflexión crítica.

A todo esto, hay que sumarle que lo “chicha” viene ofreciendo discursos camuflados, de una supuesta irreverencia regionalista, que se legitiman a modo de rechazo centralista limeño, pero que vienen siendo ideas inconexas e irreflexivas que se explican en el aval de una desmejorada subjetividad donde se adulan obras como las de Freddy Mamani u Octavio Chuquiruna. Aparecen igualmente una serie de blogs de arquitectura que ensalzan lo narcisista y lo huachafo, promoviendo, paradójicamente, el empoderamiento de un nuevo elitismo que, finalmente, no suma a la cultura arquitectónica ni al diálogo intercultural que se debiera promover [...] recrean un nuevo discurso de identidades “regionales”. Un urbanismo ingenuo de objetos culturales accesibles como lectura y significado pero que no suma a la generación de una mejora cualitativa tanto de la obra como del pensamiento en la arquitectura peruana (Ludeña, 2005b, p.34).

Finalmente, se ha emplazado a la arquitectura vernácula a partir de la irrupción “chicha”, intentando encontrar conciliaciones o hibridismos que surgen del asedio y la masificación, más no, de un diálogo de respeto con la geografía y el paisaje entendidos como entes sagrados y vivos. Algunas voces surgen desde la resignación, como la de Jorge Burga, cuando señala que: “la chicha es la única esperanza para redimir lo vernáculo”; o voces como las de Juan Tokeshi y Cesar Moncloa, que promueven la necesidad de hallar puntos de encuentros entre la adaptabilidad de lo vernáculo y un supuesto desenfado de lo “chicha”. (Ver figura 4).

⁵ “Hoy por desgracia, la vida tradicional de los uros peruanos está en decadencia. Las visitas turísticas que reciben a diario desde Puno les han permitido mejorar sus ingresos, pero de los 3.000 que quedan en este lado peruano [...], más del 60% ha abandonado ya los hábitos ancestrales y viven tierra adentro o en islas cercanas a la costa donde reciben a los turistas y les venden sus artesanías, pero luego regresan a sus casas de ladrillo. Recuperado de:



Figura 4. Distrito de Desaguadero. Puno. Arquitectura y espacio público “chicha” que irrumpe y altera el hábitat andino sin consideraciones por la geografía y el paisaje. Fotografía de archivo personal (2018).

Conclusiones: Repensando la identidad cultural desde la arquitectura.

Las sociedades andinas rurales, pese al histórico desamparo sufrido y que presagiaron su desaparición a finales del siglo XX, han podido preservar de manera incólume sus formas ancestrales de hábitat a partir de un accionar pragmático y experiencial acorde con la histórica y constante perspectiva de apropiación y autenticidad. Este accionar permanece vigente al considerar a su territorio como un ente vivo y sagrado, conformando su “Universo Simbólico”. En tal sentido, la arquitectura como hábitat se ha planificado y ejecutado a partir de estas consideraciones, donde el paisaje, el cosmos y los ecosistemas son una extensión de la vivienda.

No obstante, durante el presente siglo se ha dado un inesperado retorno al Ande, con un proceso disruptivo de modernización, que ha llevado consigo una cultura y arquitectura “chicha” que se fomenta desde nuevas industrias como las del turismo, la inacción institucional y las maneras ilegales e informales de actuar y edificar. Todas ellas, alejadas de la particular visión cósmica-humanística de los entornos rurales, fomentándose el individualismo, la irrupción de lo público, las emociones fútiles y una desmejora de las edificaciones y sus espacios públicos, que han contado con la venia de ciertos discursos que han promovido el gusto popular, prescindir de toda forma de erudición e impulsar mensajes regionalistas irreflexivos.

En este conflicto instalado sobre el territorio del Ande rural, lo que está en juego es la pérdida de los procesos de experiencialidad y pragmatismo, inherentes a lo vernáculo como tradición que, al apropiarse la *Geografía Sagrada* y el *Paisaje Vivo*, constituye su “Universo Simbólico”. En tal sentido, no se trata de fomentar una perspectiva anacrónica de lo vernacular ni de promover esencialismos vacuos, sino de repensar el proceso en el sentido humano para fomentar una arquitectura en el Ande contemporáneo que sea relevante para su identidad en esa relación indisoluble del hábitat rural con su territorio. Un hábitat que en el Ande aun representa un significativo 30% de la arquitectura construida en el Perú, ocupa el 70% del vasto territorio y acoge a la cuarta parte de la población peruana.

Bajo estas consideraciones, en la contemporaneidad se hace imprescindible conservar la unión insondable entre lo antrópico y lo natural, cimentada en la relación terrenal, cósmica y humana, que no solo es ancestral, sino de todos los tiempos, al ser una forma experiencial y auténtica de aprendizaje y vida. De igual manera, se debe promover un accionar que, desde lo pragmático y utilitario, decante hacia el goce emocional y artístico, como expresiones presentes desde la geometría, lo numérico y la apropiación del lugar. Asimismo, se hace fundamental considerar el cuidado y resguardo del medioambiente y el patrimonio arqueológico, al ser formas auténticas de accionar en la conformación del hábitat y en la preservación de la memoria (Ver tabla 1).

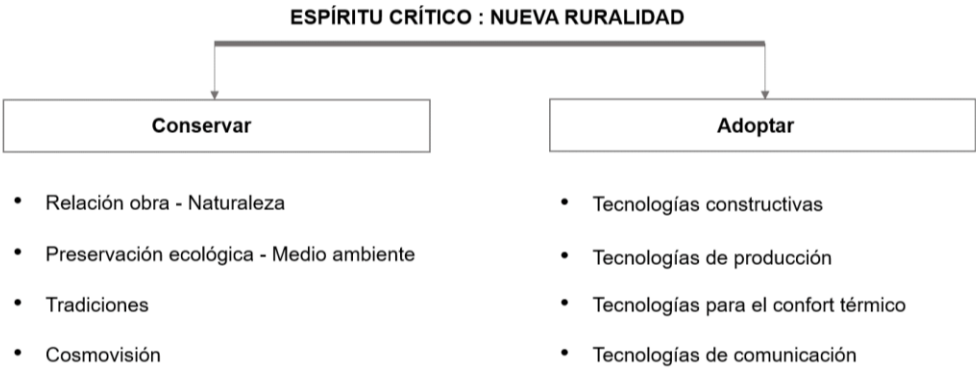


Tabla 1. Conservar y adoptar en la nueva ruralidad. Elaboración propia.

Todas estas consideraciones son formas de relacionalidad, complementariedad, dualidad y reciprocidad, que conforman un todo unitario indisoluble, propio del Tinkuy ancestral, sobre el cual debe desarrollarse la planificación territorial, el reordenamiento urbano-rural y la arquitectura del Ande. En todo caso, lo experimental y pragmático, como expresiones auténticas de lo racional, utilitario, antrópico y actual, en tanto Universo Simbólico, debe permitir aflorar, de manera súbita, lo sagrado, lo natural, la ausencia, la intuición, lo cósmico, la tradición, el resguardo y lo artístico como manifestaciones propias de lo sublime (Ver Tabla 2).



Tabla 2. Manifestación del Universo Simbólico como Identidad cultural en el Ande. Propuesta desde la conjunción de opuestos o Tinkuy andino, que permite a lo experiencial y pragmático, decantarse hacia lo sagrado y el goce emocional. Elaboración propia.

El actuar sobre el ande rural, desde la arquitectura y la planificación territorial, encarna un compromiso con la Geografía Sagrada y el Paisaje Vivo, que acogen a la arquitectura biofílica, la neuroarquitectura, la eco-arquitectura, los neovernacularismos, los regionalismos críticos, la bioconstrucción, la arquitectura bioclimática, entre otros, como formas contemporáneas de actuar que están asociadas a los principios del Allin Kawsay. De igual forma, se debe tomar acción sobre los territorios ocupados por la cultura “chicha”, desde la recuperación y transformación del espacio público como lugar de democratización y vínculo ciudadano con su geografía y paisaje, a través de intervenciones que fomenten la acupuntura urbana, el urbanismo táctico y el “placemaking”. En ese mismo sentido, debe comprometerse a las instituciones gubernamentales y el ámbito académico (colectivos urbanos, centros de investigación, etc.) para estimular espacios de discusión y difusión del conocimiento, como proyectos de educación social que fomenten el análisis crítico en la toma de decisiones apropiadas para su crecimiento responsable.

Finalmente, desde este espacio se desea transmitir la preocupación por el actual estado de desconcierto en el Ande rural peruano y la imperiosa necesidad de rescatar el espíritu que lo ha cobijado desde tiempos remotos. Para tal efecto, restituir sus esencias, en clave simbólica y contemporánea, serán fundamentales para promover su desarrollo que permita repensar y fortalecer su identidad cultural; que en la arquitectura han determinado un hábitat particular en el vínculo trascendental entre el hombre, sus cosmovisiones y la naturaleza.

Bibliografía.

- Alvaríño, M. y Burga, J. (2001). *Arquitectura popular en la costa peruana*. Colegio de Arquitectos del Perú.
- Bailón, J. (2004). Lo chicha no muere ni se destruye, sólo se transforma. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. 18, 53-62.
- Beingolea, J. (2013). Medio siglo de sinuosas intermitencias arquitectónicas: 1962-2012. En *50 años de arquitectura peruana*. (pp.24-80). K&K editores internacionales.
- Berque, A. (2010). *Les raisons du paysage, de la Chine Antique aux environnements de synthèse*. Editions Hazan.
- Bonfil, (2019). Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural. *Revista Mexicana de Ciencias políticas y sociales*. 27 (103).
- Borja, K., (2016) Criar paisajes vivos, una manera de aprehender y (re) pensar la ciudad. *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*. 9 (18), 276-291.
- Burga, J. (2013). Arquitectura popular. Una alternativa entre lo vernáculo y lo chicha. En *50 años de arquitectura peruana*. (pp.100-115). K&K Editores internacionales.
- Butnaru, I. (2015). *Naturaleza y alcance del símbolo*. [Tesis doctoral, Universitat Rovira I Virgili]. <https://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/525815/TESI.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Castañeda, C. (2022). Arquitectura e identidad cultural en el Perú. El universo simbólico en el encuentro de lo auténtico y lo apropiado durante el siglo XX. *AREA*, 28 (2). 1-17.
- Claverías, R. (2008). *Desarrollo Territorial y Nueva Ruralidad en el Perú. Experiencias y Propuestas del CIED: 1990-2007*. Centro de Investigación, Educación y Desarrollo.
- Cooper, F. (1999). Editorial. *Arkinka*, 7 (78), 5.
- Corbin, H (2006). *Cuerpo espiritual y Tierra celeste Del Irán mazdeísta al Irán chiita*. Ediciones Siruela.
- Crousse, J. (2021). *El paisaje peruano*. Arquitectura PUCP Publicaciones.
- Diego, R.; Escortell, J.; Gonzáles, E. (2020). La dimensión transpersonal de la espiritualidad: trascender mediante el arte, un recorrido histórico. *Humanidades*, 10 (2), 1-16.

- Dreyfuss, C. (2013). Lo huachafo. Una clave de lectura para la nueva arquitectura peruana. *Arquitextos*, 28 (20).93-98.
- Eliade, M. (2022). Lo Sagrado y lo profano. Editorial Paidós.
- Fernández, C. (1990). Hacia una modernidad apropiada: obstáculos y tareas internas. En TOCA, A. (editor). *Nueva Arquitectura en América Latina: presente y futuro*. (pp. 71-93). Ediciones Gustavo Gilli. S.A.
- Galvis, J. (2019). Del higienismo a la acupuntura urbana. Metáforas médicas y urbanismo excluyente en Bogotá. *Territorios*, 42. 1-29.
- Gaudin, Y., (2019) *Nuevas narrativas para una transformación rural en América Latina y el Caribe. La nueva ruralidad: conceptos y medición*. Naciones Unidas.
- Grimson, A. (2010). Cultura, identidad: dos nociones distintas". *Identities*.16 (1), 63-79
- Klaufus, C. (2009). *Construir la ciudad andina: planificación y autoconstrucción en Riobamba y Cuenca*. Ediciones Abya-Yala.
- Llamazares, A. (2011). *Del reloj a la flor de loto. Crisis contemporánea y cambio de paradigmas*. Editorial del Nuevo Extremo.
- López Soria, (2017). *Filosofía, arquitectura y ciudad*. Edifaua.
- Ludeña, W. (2013). Espacios Públicos, Arte Urbano y Diseño. La otra ciudad peruana. En *Espacio público, arte y ciudad*. Primera edición. (pp. 155-187) Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ludeña, W. (2005). Escena contemporánea. Sumario florilegio de ciudad, espacios públicos y paisaje. *Arkinka*. 11 (121), 24-34.
- Moncloa, C. (10 de julio de 2017). *Huancayo, epicentro de la cultura chicha* [archivo de video.]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=PqntJ3WYuls&t=447s>
- Pezo, D. (2009). Arquitectura chicha: lo cholo en la arquitectura. En *Coloquio lo cholo en el Perú. Migraciones y mixtura*. (pp. 173-180). Editorial Biblioteca Nacional del Perú.
- Quispe, A. (2023). *Estética chicha. Nuevas sensibilidades, expresión y creatividad popular en Lima*. Sinco editores.
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración*. Siglo XXI editores, S.A. de C.V.
- Rodríguez (2023). *Habitar la casa: Criterios conceptuales para el diseño del espacio interior desde la cosmovisión andina*. [Trabajo Fin de Máster, Escuela Técnica Superior de Arquitectura. Universitat Politècnica de Valencia]. <https://riunet.upv.es/entities/publication/8660af50-2f97-4bc6-ab71-582841bb4556>
- Sánchez, C. (2000). El pragmatismo y la teoría de la sociedad. *Política y Sociedad*, (35), 177-181.
- Schwarz, F. (2008). *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado*. Editorial Biblos.
- Schuttemberg, M. (2007). Identidad y globalización. Elementos para repensar el concepto y su utilización en ciencias sociales. *Cuadernos de H Ideas*. 1(1),1-20.
- Subercaseaux, B. (2015). *Modernidad, Modernización, Modernismo y Cultura*. Universidad de Chile.
- Tokeshi, J., (2013). Arte y Espacio Público. Una ventana abierta a la cultura popular. En *Espacio público, arte y ciudad*. (pp. 155-187). Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Valdés, E., (2017). *La apreciación estética del paisaje: naturaleza, artificio y símbolo*. [Tesis doctoral, Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Madrid]. http://oa.upm.es/48452/1/Esther_Valdes_Tejera_01.pdf
- Villar, G. (2016). Las razones del arte. *Taula, quardens de pensament*. 38, 39-58.
- Zecerrano, G. (2006). Las Llactas. Algunos alcances para el estudio de las estructuras urbanas inkas. *Arkinka*. 10 (132), 86-95.

César Castañeda Silva. Arquitecto y Maestro en Ciencias con mención en Arquitectura – Historia, Teoría y Crítica (Universidad Nacional de Ingeniería). *Tesis aprobada con excelencia.* Actualmente, candidato a Doctor en Filosofía (Universidad Nacional Mayor de San Marcos). Especializaciones de postgrado en diseño por la Universidad de Palermo, la Universidad de Salamanca, la Universidad Peruana de Ciencias y la Universidad Continental. Ganador de la XIX Bienal de Arquitectura Peruana 2022, categoría Tesis de Posgrado. Diversos premios y reconocimientos en concursos de anteproyectos de arquitectura, ensayos e investigaciones a nivel nacional. Artículos publicados y Par Evaluador en revistas de ciencia, humanidades y arquitectura a nivel nacional e internacional. Investigador independiente, docente a tiempo parcial y proyectista principal de CC Arquitectura.