

¡Tu no eres patrimonio! Reflexiones entorno al imaginario normativo del espacio urbano o patrimonial de Arequipa

You are not heritage! Reflections around the normative imaginary of the urban or patrimonial space of Arequipa

ERICK ARIAS SEVILLANO¹

Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa

eariass@unsa.edu.pe

Recibido: 31 de agosto de 2021

Aceptado: 19 de octubre de 2021

Resumen

El presente ensayo se sostiene desde la producción del centro histórico de Arequipa como “patrimonio”. Propone revisar los discursos de los gestores y las normas que relacionan a la cultura y al territorio como conceptos fijos en el tiempo y el espacio. Discursos que se traducen en acciones que (re)producen (Segura, 2014) relaciones de poder entre locales y foráneos construyendo posiciones de privilegio vinculadas a sus interacciones económicas con el espacio y sus lógicas territoriales. (Elias. 1994)

Palabras clave: Gestión urbana, patrimonio, territorio.

Abstract

This essay is based on the production of the historic center of Arequipa as “heritage.” It proposes to review the discourses of the managers and the norms that relate to culture and territory as fixed concepts in time and space. Discourses that are translated into actions that (re) produce (Segura, 2014) power relations between locals and foreigners, building positions of privilege linked to their economic interactions with space and their territorial logics (Elias. 1994).

Keywords: Urban management, heritage, territory.

¹ Doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de La Plata-Argentina, Magíster en Antropología Visual por la Pontificia Universidad Católica del Perú, Arquitecto y Bachiller en Artes Plásticas por la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa.

Introducción

Me interesa analizar la posición disciplinar de quienes redactan los planes desde la lectura de algunos enunciados y objetivos de las propuestas de desarrollo y gestión del centro histórico y su posterior consecuencia en la gestión. Para el caso de Arequipa, en los dos planes desarrollados uno el año 2002 (MPA, 2002) y el otro el año 2017 (MPA, 2017), en su desarrollo no se consideró a disciplinas como la antropología o la sociología y se desarrollaron básicamente desde la hegemonía de la disciplina arquitectónica. Es importante entender como esta disciplina, en el desarrollo y ejercicio de los planes, norma el territorio y por ende la ciudad y como esta idea “morfológica” de la ciudad puede exotizar (Said, 1997), invisibilizar o castigar formas de habitar que no cumplen con los distintos parámetros de aquello que entendemos como lo normal o lo aceptado.

Mi intención es por tanto abonar en la idea de la flexibilidad de lo cultural y su lógica constitutiva sobre el territorio. A su vez entender que esta flexibilidad no solo se refiere a las condiciones de intercambio, necesarias para la producción constante de lo cultural, sino también, que involucra su condición espacio temporal desde la postura interpretativa del quehacer humano individual y del colectivo de aquello que consideramos tangible. (Ferguson, n.d.; Ferguson, & Gupta, 2008)

El contexto del centro histórico de Arequipa y su movilidad constante

“La geografía no es otra cosa que la historia en el espacio, así como la historia es la geografía en el tiempo” (Reclus-1986: 70)

Si bien podríamos analizar la problemática del comportamiento urbano de la ciudad de Arequipa y su centro histórico como un discontinuo territorial, cultural y localizado (Ferguson, & Gupta, 2008) en el “aquí y el ahora” (Appadurai, 1996) para el caso de Arequipa entender sus lógicas territoriales previas nos develan que para la gestión política “lo histórico” relevante pasa por una posición de poder y una comprensión estática de la cultura y el territorio.

Arequipa se encuentra en un valle inserto en la cabecera del desierto de Atacama, esa condición le otorga un nivel de importancia a nivel productivo, pero principalmente a nivel de continuidad territorial, si planteamos esta, desde la constante movilidad o desplazamientos de quienes lo habitan (Segura, 2012 a). Esta idea trashumante de las comunidades hizo de Arequipa un punto de descanso para las culturas andinas que se desplazaban en el territorio buscando distintos intercambios. Desplazamientos que luego se transformaron en un modo de gestión del territorio en las lógicas imperiales de la cultura Inca(Martinez, 2009). Bajo la lógica de los pisos altitudinales Arequipa región se planteaba como un punto de conexión con Cuzco y el Mar y a nivel longitudinal del imperio con los espacios araucanos y aimaras en el norte de lo que hoy es Chile. (Jiménez, 2015) De esta manera, Arequipa se presentaba como un territorio compartido entre viajeros, “Yarabas, pueblo primitivo que se asentó en el tradicional barrio de San Lázaro, Chimbas en la margen derecha del río Chili, que conjuntamente con comunidades Collaguas desarrollaron una economía agraria en medio del desierto” (MPA, 2002).

En este contexto las necesidades expansivas por parte de los colonizadores españoles planteaban la fundación de distintas ciudades y la consecuente distribución del territorio. Arequipa en su fundación, si bien mantuvo la estructura hipodámica, los colonizadores permitieron a los indígenas permanecer en sus pueblos y sostener sus mantener sus estructuras de organización. Esto en razón a la generosidad demostrada al momento de las faenas exploratorias de los territorios del sur. A diferencias de las reducciones

Toledanas y sus lógicas de desarraigo, Arequipa se presentaba a nivel territorial como una estructura morfológica mixta con una clara trama reticular tangente al río Chili y pueblos indígenas anexos articulados por caminos andinos.(Medina, 1989)

Si bien el objetivo no es narrar toda la historia de Arequipa a nivel colonial su importancia no solo se situó en su condición de valle. Reconocida su importancia geopolítica, durante la colonia se comportó también con ese punto nexo con otras zonas de la colonia. En este caso para la ruta del azogue y su importancia en la extracción minera en Potosí y su producción vitivinícola traducida en aguardiente(pisco) para soportar las duras faenas laborales en las propias minas.

Figura 1: Esquematización de las relaciones territoriales de Arequipa fundacional



Podemos entender entonces que Arequipa pese a la imposición de otras formas de gobierno y cosmovisiones del territorio de cierta manera se le permitió continuar con determinados modos de organización territorial y de la misma forma seguía comportándose como un punto de interconexión territorial. Es decir, seguía siendo un importante lugar de intercambio.

La cultura material y su condición tectónica

Como refiere Ferguson, & Gupta (2008.) si entendemos lo cultural como un producto de contactos, interconexiones y articulaciones territoriales, la propia arquitectura como producto de cultura material y la ciudad, son resultado de estas. Si bien ya vimos como el emplazamiento geográfico permitía al valle sostener formas de intercambio y comercio previas al imperio colonial y el crecimiento de esta se decidía en base a los caminos articuladores. Para el caso de la producción del hábitat la cualidad telúrico-sísmica, como condición física tangible, obligó a articular el patrón constructivo y de organización de la vivienda colonial con los saberes indígenas.

Aunque las viviendas indígenas estaban adaptadas ya para soportar los sismos. Los patrones barrocos, de la forma de habitar colonial con otra escala y dimensiones tanto interiores como exteriores(Mamani, 2017), debían adaptarse en sus lógicas constructivas y materialidad para soportar los fuertes movimientos y riesgos de derrumbe generados.

Ante la necesidad de espacios altos y luces (anchos) amplias, las piezas que formaban la mampostería y la geometría del muro debería robustecerse y anclarse al piso. De la misma manera la techumbre solo encontró respuesta en la forma de la bóveda para mantener su resistencia. Se cambia el ladrillo cocido por la piedra ignimbrita (denominada coloquialmente “sillar”), piedra blanca producto de las erupciones volcánicas de fácil tallado y menor peso. Es en esta maleabilidad que las molduras y ornamentos dejan de hacerse en yeso y pasan a tallarse sobre la misma piedra, siendo esta una oportunidad para el artesano indígena de incorporar iconografía andina en narrativas coloniales. Lo que San Cristóbal(1999) denominaría “Arquitectura Planiforme de Arequipa”

Si bien el fundador español no experimentó esta evolución. En sus viviendas el criollo reconocía un patrón particular distinto a la cultura de origen. Es claro que, sin las demandas geográficas y tectónicas y los saberes andinos, el tipo de arquitectura arequipeña colonial no se hubiera vuelto un estilo arquitectónico. Los flujos(Hannerz, 1997) de este lenguaje por tanto, se transpolaron en el sur andino configurándose de esta manera el “Barroco Mestizo” (Coll Pla, S., et al. 2020).

Primera lógica argumentativa

En este punto si bien podríamos comprender que la cultura o “lo cultural” no se sostienen sobre enclaves territoriales físicos (Ferguson, & Gupta, 2008) y que son los puntos de contacto los que generan esa diferencia. Considero trascendente en mi argumentación, la lectura de lo cultural como esos diferentes textos que son producidos y puestos en circulación(Abu-Lughod, 1990) y que la interpretación de estos depende de nuestras improntas previas con las que asumimos esa lectura. En este punto podríamos sostener (aunque después me contradiga) que el territorio se muestra como paisaje, que es paisaje, en la medida que existe una presencia evaluadora de su existencia y que esa presencia posee una agenda para su lectura. Sin embargo, toda la argumentación previa me sirve para remarcar la construcción del territorio desde el ejercicio social, esta sociedad que construye cultura se ve puesta a prueba en la interpretación y desarrollo de las condiciones físicas del propio espacio o la materia para ser exactos. Es el ejercicio de la comunidad o el hombre, frente a los conflictos que le propone la “matriz biofísica”, el que muchas veces le determinará distintos hábitos. Es decir “el hombre no es puesto en la nada” (Vaismann, 2015) Se presenta necesario incorporar a esa relación entre cultura y territorio el proceso de aprehensión del propio espacio, que si bien tiene un alto grado de influencia colectiva también permite la lectura individual y la condición poética del mismo (Bachelard, 2012).

El redescubrimiento de Arequipa y la exotización del barrio

Si bien el reconocimiento del valor patrimonial para la humanidad otorgado por la UNESCO ha ido en constante evolución, para Latinoamérica en un inicio se enfatizó en el patrimonio colonial. Esta denominación representa un esfuerzo y una oportunidad para quienes pretendan ostentarlo y se sostiene básicamente en la “originalidad” del hecho para su reconocimiento. Para el caso de Arequipa esta gestión se planteó desde la academia y específicamente desde la Facultad de Arquitectura de la Universidad San Agustín de Arequipa donde el rector de esta luego cumplió el papel de alcalde provincial y gobernado regional.

La preservación de la memoria mundial propone la continuidad de formas de habitar el territorio, sin embargo, la circulación de esta memoria está atada a la interacción del

viajero con aquello que consideramos de valor. Esta implícito por tanto el acto efímero de habitar la ciudad a manera de museo “vivo”, de performar las distintas imágenes que se cargan en el celular y poder colocar en las redes sociales el selfi correspondiente para marca la experiencia de la existencia en la reproductibilidad de las imágenes (Appadurai, 1996). De esta manera en ambos planes la actividad del turismo es trascendente en el modo de gestión de estas memorias:

Que el Centro histórico debe recuperar su condición de lugar de residencia incrementando la densidad y rehabilitando zonas degradadas con programas de des tugurización con equipamiento vecinal y con apropiadas condiciones ambientales de modo tal que se preserve la dinámica cotidiana del centro durante todos los días y todas las horas.”

Que el Centro Histórico se constituía en un centro de interés turístico de rango internacional, con los monumentos y ambientes revalorados entrelazando puntos focales como las iglesias y casonas con los espacios urbanos monumentales y los locales culturales como teatros, museos, galerías de arte y servicios conexos de categoría como tiendas y restaurantes, etc.

Como podemos ver en otros ejemplos de gentrificación de los centros históricos de Latinoamérica, el imaginario del “tugurio” se presenta espacio insalubre y abyecto. Al interior de ellos habita lo insalubre (Elias, 2008.) Para la gestión municipal solo la forma normada es aquella que representa valor y es por tanto ese “otro” el que ocupa un lugar que debe ser tratado y purificado de su degradación de su estigma.

En alianza con la Cooperación española se intervinieron los “tambos”. Espacios que a los bordes de los centros históricos (es decir fuera de la traza fundacional) se emplazaban como equipamientos de distinto patrón a las casonas de familia española y se planteaban como espacio de descanso e intercambio de viajeros y comerciantes. Como en todo espacio comercial sobre él se iban ubicando familias, de los viajeros o intermediarios que sostenían esas actividades comerciales. “Los tambos”, así como las “rancherías”, barrios indígenas o pueblos rurales (que servían de órganos de gestión de las áreas agrícolas del valle) eran esa estructura no visible que otorgaba una dinámica distinta a la estructura social del colonizador español. El tambo por tanto presentaba no solo como ese espacio de límite (Hannerz, 1997) donde el viajero llega y se va, sino más bien se proponía como el espacio de interacción de la diferencia y el enriquecimiento de la propia cultura arequipeña o de “lo arequipeño”.

Una vez restaurados los habitantes deberían permitir el acceso al público y turistas a sus espacios colectivos. Si bien la idea no es juzgar el complejo esfuerzo de restauración de estos espacios, queda decir que el Tambo más grande “la cabezona” al poseer un solo dueño una vez restaurado, el imaginario de colectividad se destruyó y se superpuso por el de “museo vacío”. Los vecinos se mudaron a la periferia allí donde podían acceder a la vivienda. Para el caso del “Tambo matadero” un porcentaje de la población abandonó el lugar a razón de los incentivos que el programa otorgaba y los otros si bien mantenían sus espacios colectivos abiertos, cerraron las puertas de sus unidades de vivienda al saberse “exotizados” (Said, 1997) por la presencia de cámaras de video y fotográficas de “unos otros” que no son parte de su barrio. En el caso del “Tambo de Bronce”, el discurso de lo bohemia el arte y la cultura inserto equipamientos culturales y se desarrollaron actividades que, si bien inicialmente eran bien recibidos, en la cotidianidad doméstica del habitar estas generaban distintos conflictos. Existen además barrios como El solar y Barrio Obrero que frente a la invasión del turista demandaron la presencia de rejas y

horarios para la circulación en sus calles.

Esta demanda de la identidad de lo histórico y lo fundacional no solo afecta la propia gestión del centro histórico. En el imaginario local y en la demanda institucional de “lo arequipeño” para validar su reconocimiento las distintas instituciones buscan, si bien no una inclusión dentro de esta trama histórico, si la proximidad a la misma (con los lógicos conflictos en transporte urbano que esto representa, en zonas que no están diseñadas para esa demanda) Por tanto, la declaración de que el centro histórico de Arequipa es el centro de la toda la ciudad, generó la implantación de universidades privadas en áreas domésticas consolidadas de los años 80 y en el último lustro el emplazamiento en zonas agrícolas de reserva (campiña) y otra en áreas de reglamentación especial muy próximas al río y a barrios tradicionales indígenas y fundacionales como es el barrio de San Lázaro.

En el caso del barrio San Lázaro la inserción de una universidad privada ocasionó el abandono voluntario de sus residentes, quienes al ver el aumento de la plusvalía de su barrio y frente al imaginario abyecto construido desde la gestión del centro histórico, la idea de abandonar su lugar de memoria se presenta como acto necesario para lograr el desarrollo y “la búsqueda de una mejor vida”. A diferencia de Winston Parva (Elias, 2008.) los residentes de San Lázaro seden el poder a los outsiders comprendiendo que esta cohesión social ya no existe.

Para el caso del centro histórico de Arequipa esta negociación de la memoria desde el reconocimiento internacional construye una distancia entre el lugar como ejercicio y el espacio respecto de sus condiciones físicas. Ser parte del barrio ya no detentaba una idea de poder y de identidad y por tanto salir de él se presentaba como una demanda necesaria para la superación del estatus de ciudadano. Se plantea por tanto la presencia de un otro institucional internacional (imperialista) (Pratt, 1992) que define el valor de esas memorias y determina lo aceptado de lo que no desde una escala homogénea de los distintos territorios.

El intercambio como conflicto

Finalmente, si bien podríamos entender un actuar pasivo de la norma (Abu-lughod, 1990) está claro que los ciudadanos también tienen demandas. De la misma forma que la relación andina con los tambos, los intercambios comerciales regularmente se sucedían (en el ámbito andino) a manera de trueque en los espacios “cancha” de las estructuras urbanas. Esta forma de intercambio se transpola al espacio plaza en la lectura urbana colonial para luego ser trasladada a los mercados. Para el caso de Arequipa se configuró el mercado San Camilo (nombre que debe a la preexistencia de un convento en el lugar de su edificación) Como todo espacio comercial se muestra ejercido y sobre ejercido. Este sobre ejercicio recuerda el caos y los temores de la gestión, de la mirada institucional y académica:

Es importante revisar la zonificación aprobada del centro histórico a fin de regular los usos que permitan revitalizar las áreas protegida como usos residenciales.

Dar tratamiento especial a las manzanas en torno al mercado San Camilo a fin de revertir el impacto negativo provocado por las actividades comerciales...

Se debe implicar al habitante, actor y productor por excelencia de la identidad cultural del lugar en los proyectos de patrimonio es, no solo una condición de legitimidad, sino de eficiencia en su protección y habilitación. De su comportamiento, y en particular de su voluntad de respetar las normas y reglamentación depende la

preservación del patrimonio

Como vimos la focalización de la mirada gestiva desarrolló programas sobre patrones de habitar que se consideraban como importantes para la continuidad de una memoria-pasada y esto llevó a transformar un “nosotros” en unos “otros” distantes. Algunos tugurios, circundantes al mercado San Camilo, en los años 80 fueron parte de renovaciones urbanas quienes pasaron a vivir en proyectos habitacionales de alta densidad (proyectos de Nicolás de Piérola I, II Y III) Si bien las etapas ensayan distintas formas de abordar la vivienda, lo que se experimenta al interior de estos complejos habitacionales es la cohesión social de quienes aún permanecen y proponen un tipo de urbanidad distinta a la forma resignada de quien aún permanece en los tambos. Estos complejos han visto unas primeras etapas de transformación y movilidad de sus habitantes a razón de la proximidad con los espacios comerciales. Las estructuras sociales de quienes se saben propietarios y fundadores es decir de quienes salieron del tugurio aún se sostienen y plantean formas de habitar al outsider. Patrones y normas de conducta que debe cumplir si es que se desea pertenecer a la estructura de barrio.

Conclusiones

El habitar es un algo complejo. En esa complejidad la relación entre cultura y territorio demanda siempre una comprensión flexible pero también sensible. Como refiere Abu (Abu-lughod, 1990) los enunciados culturales siempre se van interpretar desde la posición de quien los lee. El territorio como soporte se traduce en cultura en la medida que es ejercido, no desde una posición localizada, sino desde sus distintas interacciones. Si este territorio me permite fijar una yo y un nosotros es claro que mañana su lectura puede ser distinta. Sin embargo, el ejercicio del mismo también es un acto de memoria no solo por lo que en él se sucede, sino también por lo que allí me sucede. Esta condición particular se muestra compleja cuando las lecturas son externas y rígidas sea por demandas políticas hegemónicas o sea por limitaciones disciplinares de quienes solo ven en el territorio cualidades físicas, como es la aproximación modernista del quehacer arquitectónico. Me parece importante por tanto rescatar lo que refiere Abu Lughod (1990, p 72):

... nos confirma la necesidad de pensar la noción de cultura en singular, como un conjunto compartido de sentidos diferente al que sostienen otras comunidades a veces llamadas culturas.

Referencias

- Abu-lughod, L. (1990). La interpretación de la(s) culturas) después de la televisión: sobre el método 1. En *Iconos*, (24), 119–141..
- Antonio, M., & Mamani, V. (2017). Sustainability of Vernacular Architecture as a Basis for New Popular Housing Projects in Arequipa, Peru. En *Journal of Civil Engineering and Architecture*, (11), 831–840. doi: 10.17265/1934-7359/2017.09.002
- Appadurai, A. (1996). *La modernidad desbordada*. (Fondo de Cultura Económica).
- Coll Pla, S., et al. (2020) Composición formal de las fachadas Barroco-Mestizas Arequipeñas (s. XVI-XVIII). *EGA Expresión Gráfica Arquitectónica*, [S.I.], 25,(40), 92-103. Recuperado de <<https://polipapers.upv.es/index.php/EGA/article/view/11961>>. doi:<https://doi.org/10.4995/ega.2020.11961>.
- Elias, N. (1994). Ensayo teórico sobre establecidos y outsiders. En *La civilización de los padres y otros ensayos*, (pp. 80–138). Grupo Editorial Norma.
- Ferguson, J., & Gupta, A. (2008). Más allá de la “cultura”: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antipoda*, (7), 233–256. Recuperado de <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/antipoda7.2008.10>
- Hannerz, U. (1997). Fluxoz, Fronteiras, Hibridos: palavras-chave da antropología transnacional. *MANA*, 3(1), 7–39.
- Jiménez, B. G. (2015). Movilidad espacial , interacción y formaciones sociales en el Sur andino . El caso de Isluga y el sistema Altiplano-Precordillera. *Arqueología* (21), Dossier, 17–31. Recuperado de <http://revistascientificas2.filos.uba.ar/index.php/Arqueologia/article/view/2375/2037>
- Martinez, G. (2009). Qhapaq Ñan: El Camino Inca y las transformaciones territoriales en los Andes peruanos. *Eria*, 78–79, 21–38. <https://doi.org/https://doi.org/10.17811/er.0.2009.21-38>
- Medina, A. M. (1989). Amanecer hispano de arequipa. *BIRA*, (16), 105–114. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/114253/9544-Texto del artículo-37743-1-10-20140721.pdf?sequence=2>
- MPA. (2002). *Plan Maestro del Centro Histórico de Arequipa*. Municipalidad Provincial de Arequipa. Superintendencia Municipal de Administración y Control del Centro Histórico y Zona Monumental. Recuperado de <https://patrimoniomundial.cultura.pe/sites/default/files/pb/pdf/Plan%20Maestro%20del%20Centro%20Hist%C3%B3rico%20de%20Arequipa%20-%202002%20-%202015.pdf>
- MPA. (2017). *Plan Maestro del Centro Histórico de Arequipa y Zona Amortiguamiento PlaMCha 2017 - 2027*. Municipalidad Provincial de Arequipa. Recuperado de <https://www.muniarequipa.gob.pe/descargas/centro%20historico/PROP.%20PLAN%20MAESTRO%20MARZO%202017.pdf>
- Pratt, M. L. (1992). *Ojos imperiales*. Fondo de Cultura Económica.
- Said, E. (1997). *Orientalismo*. Debate.
- San Cristobal, A. (1999). Perspectivas en la interpretación de la arquitectura planiforme de arequipa. *BIRa*, (26), 343–366. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/114147/9814-Texto del artículo-38830-1-10-20140730.pdf?sequence=2>