

INGENIERIA Y TERRITORIO: UNA RELACION POLITICA INDISOLUBLE

Gerardo Ardila*

RESUMEN

Cuando se desarrollan acciones de ingeniería, estas afectan a la naturaleza y a la sociedad de una manera que muchas veces es irreversible; ante todo, se transforma la territorialidad en su compleja red de relaciones. Una definición del concepto de territorialidad nos obliga a superar la idea de que el territorio es un espacio de tierra sobre el cual se desenvuelve, sin más, la vida humana, así como la idea de que el territorio es tan sólo la organización política-administrativa que se derivó de la aparición del Estado-nación. El territorio es más que nuestra ubicación espacial, es también nuestro referente de ubicación social y, por tanto, el referente para nuestro comportamiento en la relación con los demás, en cada instante de nuestra vida.

Palabras clave: Territorio, paisaje, poder, ingeniería

Key words: Territory, landscape, power, engineering

*Yo no sé de dónde soy,
Mi casa está en la frontera,
Y las fronteras se mueven,
Como las banderas,
Mi patria es un rinconcito,
El canto de una cigarra,
Los dos primeros acordes
Que yo supe en la guitarra.*

(Jorge Drexler, 1999)

Introducción

Me han solicitado que explique porqué debemos considerar con mucho cuidado los impactos que sobre las sociedades locales tienen las acciones de ingeniería, como las que se proponen en desarrollo de la nueva alternativa del proyecto hidroeléctrico de Boruca, aquí en Costa Rica. Como el auditorio está compuesto ante todo por ingenieros, quienes de buena fe realizan su trabajo bajo el convencimiento

de que contribuyen al "desarrollo" del país, quiero empezar por llamar la atención sobre las relaciones tan grandes que existen entre las acciones de ingeniería y la política; es decir, quiero empezar por sustentar que la ingeniería es un producto de la sociedad, de su manera de concebir la vida, y de la manera como se desarrollan las relaciones entre los diferentes sectores que constituyen un agregado social, como es el caso de un Estado-nación como Costa Rica.

* Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, donde es profesor del Departamento de Antropología e investigador del Centro de Estudios Sociales—CES— de la misma universidad desde 1985. Realizó estudios de doctorado en ecología en la Universidad de Kentucky, en los Estados Unidos. Dirige el Programa de Ecología Histórica, desde donde desarrolla proyectos de investigación y consultoría en aspectos vinculados con el ordenamiento territorial, las migraciones, y las interrelaciones entre naturaleza y cultura.

Todas las acciones fundamentales para el desarrollo humano estuvieron enmarcadas por la ingeniería: la construcción de los primeros artefactos de piedra implicó la solución de problemas de diseño y la construcción de modelos mentales que se plasmaron en acciones sobre las piedras; la domesticación de plantas y animales que llevó a la agricultura, implicó un amplio y sostenido proyecto de ingeniería genética; la necesidad de reforzar la organización social y de buscar mecanismos para grabar en la memoria de la gente los principios políticos y sociales de cada comunidad, llevaron a la construcción de montículos de tierra y piedra, a la elaboración de complejos planos de plazas, plataformas y edificios que condujeron a las ciudades; y la búsqueda del bienestar general sigue implicando acciones de ingeniería que obligan a la redefinición de las relaciones sociales o que son motivadas por ellas. Es decir, desde hace millones de años los seres humanos practicamos la ingeniería, que se puede definir como el conjunto de acciones que nos permiten adaptar nuestra vida a la naturaleza, de la que somos parte. Para lograrlo, debemos negociar el acceso a la naturaleza, mediante el establecimiento de reglas claras que delimitan los derechos y deberes de cada individuo, de cada comunidad, y de cada una de las sociedades; sobre estas reglas se establece el conjunto de normas para definir las relaciones que tenemos con las otras especies (animales y vegetales) y con el mundo físico (abiótico) restante. A este proceso, que tiene que ver con la biología, la religión, la política, la historia y, en general, con todas las dimensiones del espacio y del tiempo, lo denominamos territorialidad.

El concepto de territorio no es un concepto simple, no solo por su importancia en la vida cotidiana de los seres humanos, sino por la multiplicidad de usos y significados que le hemos conferido a raíz de su reconocimiento como uno de los conceptos básicos de la vida humana. Una definición del concepto de territorialidad nos obliga a superar la idea de que el territorio es un espacio de tierra sobre el cual se desenvuelve -sin más- la vida humana, así como la idea de que el territorio es tan sólo la organización político administrativa que se derivó de la aparición del Estado-nación.

Cada momento de nuestra existencia requiere de un despliegue de conocimientos acerca de la territorialidad, de nuestra idea de territorialidad, la cual incluye las dimensiones materiales (los paisajes) y simbólicas (sus significados) a partir de las cuales construimos nuestro sentido de relación espacial y

temporal. En otras palabras, el territorio no es tan sólo nuestra ubicación espacial, es también nuestro referente de ubicación social y, por tanto, el referente para nuestro comportamiento en la relación con los demás, a cada instante de nuestra vida. Por ello, la territorialidad es un despliegue permanente de múltiples escalas, que se pueden ver como anillos a partir de uno mismo: hay una territorialidad inmediata que es nuestro cuerpo; un segundo nivel se define por las relaciones íntimas con nuestros allegados más cercanos a quienes, por lo general llamamos familia; un tercer nivel se define como la comunidad, esa unidad mínima con la que compartimos un universo de significados; un cuarto nivel consiste en la unidad mayor en la que se articulan las pequeñas comunidades locales que forman una sociedad; y así continúan los circuitos de articulaciones en forma sucesiva.

Hay una complicación muy importante cuando tenemos en cuenta la existencia de un componente de la idea de territorialidad, que es transversal a todos estos anillos, el cual construimos con base en territorios o aspectos del territorio que no conocemos, sino que imaginamos; es decir, hay un componente de nuestra percepción territorial que es el producto de lo que imaginamos acerca de sus características¹. Confiamos tanto en estas imágenes que no cuestionamos su existencia, de suerte que sin hacernos muchas preguntas concientes excluimos e incluimos a quienes deben ser parte del "nosotros", o a quienes creemos que deberían ser "como nosotros". Imponemos nuestras ideas de territorialidad convencidos de que son únicas y legítimas, tan solo porque tenemos la prueba de que funcionan en los actos más simples de nuestra vida cotidiana. Este componente juega un papel muy importante en las luchas y el ejercicio del poder, como lo trataré más adelante.

Lo interesante es que, cada vez, combinamos todo lo que traemos en nuestros genes con lo que hemos aprendido acerca de lo que debe ser nuestro comportamiento territorial para actuar en consecuencia. A muchos de esos actos los denominamos hábitos (que se confunden de forma muy errónea con instintos)² pero son, en realidad, creaciones culturales. Esto implica que la territorialidad es el campo donde se combinan y revelan las normas, acuerdos y principios que proceden de la religión, la economía, la historia, etcétera.

Otra implicación de esta definición de territorio es que no existe, no puede existir, una noción única de territorio y, por tanto, no puede existir una forma única de construir la territorialidad. Esta conclusión

es muy importante, porque nos obliga a considerar la posibilidad de que los seres humanos tengamos que sufrir incomprendiones, roces, y conflictos (a veces resueltos con mecanismos muy violentos), motivados por el choque de los diferentes sentidos de territorialidad. Es decir, la territorialidad está presente en una forma muy relevante en la construcción de las relaciones de poder, también a diferentes escalas. Veamos esta relación con un poco de detalle.

El poder se puede definir, entre otras muchas formas, como la capacidad de convocatoria para la cooperación; en este sentido, tiene dos características: en primer lugar, es una creación social, pues la delegación del poder, la decisión colectiva de aceptar la convocatoria hecha por un individuo o por un sector de la sociedad, puede cambiar si cambian las circunstancias en las que ésta se produce; en segundo lugar, el ejercicio del poder ocurre en un espacio de teatro, en el que aquel o aquellos que detentan el poder, hacen alarde permanente de los símbolos que legitiman ese poder. El comportamiento de los individuos que detentan el poder está marcado por innumerables signos tales como los emblemas, los trajes distintivos, el lugar físico en el que se sientan, el lugar desde el que hablan, las áreas públicas que pueden recorrer, pero también por un tipo de conducta que los hace aparecer como diferentes, y que establece las distancias con otros miembros de la sociedad, es decir, que establece los principios de su territorialidad a las diferentes escalas. El tiempo (como historia o como mito) es otro factor fundamental en el reconocimiento y legitimidad del poder. La historia o el mito, creaciones políticas por excelencia, ratifican lo que parecería evidente, enseñando y legitimando las relaciones de poder que se presentan como "naturales", "necesarias", y "únicas", o confrontándolas como ilegítimas o inadecuadas. Cualquier falta de coherencia entre el discurso y los otros símbolos, o en el uso correcto de los símbolos, trae como consecuencia la pérdida de capacidad de convocatoria y, por ende, debilita el ejercicio del poder (algunas veces estos son los principios que disminuyen la "governabilidad"). En este caso la territorialidad actúa en dos sentidos, pues las relaciones de poder requieren de la base territorial, como ha sido definida arriba, para establecer el comportamiento de los diferentes actores pero, a la vez, la territorialidad se transforma con el juego cambiante de las relaciones de poder.

A pesar de que el concepto de territorio es básico en las ciencias sociales, su estudio en detalle es

reciente, hasta el punto de que aun no son claras las fronteras con otros conceptos valiosos como espacio, lugar, región, o paisaje, ni se entienden con suficiente claridad sus implicaciones en la creación de otros conceptos o sentidos tales como etnicidad e identidad. En la medida en que el concepto de territorio que construimos todos los seres humanos está a la base de la vida social, también es fundamental para definir gran parte de los principios que usamos para establecer nuestras fronteras personales, sociales y políticas. Desde esa perspectiva, la comprensión de la manera como los seres humanos construimos la territorialidad es muy útil para entender la dificultad que tenemos para desarrollar nuestra vida en contextos de territorialidad diferentes a aquellos en los que hemos sido entrenados por la cultura. Aun en aquellos casos en los cuales esos contextos se transforman sin necesidad de que nos hayamos movido de lugar. Trataré de plantear algunas ideas generales dirigidas a la definición del territorio y del paisaje y a su valor para entender los procesos de transformación de las relaciones de poder en una sociedad, en interacción con otros aspectos relacionales tales como nuestra ubicación en la naturaleza y el conjunto de decisiones permanentes que la transforman y redefinen.

Cultura y política: la redefinición de los conceptos

Debo comenzar por llamar la atención sobre la idea académica de que los conceptos no son asépticos, y que un concepto como el de territorio no está exento de una carga ideológica y de un valor político que determina sus significados y condiciona sus usos. Los conceptos sólo son instrumentos, acuerdos de significado para un mejor entendimiento, y son creados por la cultura que, a su vez, es política. La política se basa en la generación -y manipulación- de las bases culturales sobre las cuales opera. Sin estas bases, la política y el ejercicio del poder serían imposibles. Varios estudiosos han demostrado que la cultura es política porque los significados son elementos constitutivos de procesos que, en forma implícita o explícita, buscan dar nuevas definiciones del poder social.⁵ Es decir, cada vez que los movimientos sociales despliegan, reconocen, o consideran conceptos alternativos de mujer, naturaleza, sociedad, raza, economía, democracia, ciudadanía, desarrollo, progreso, territorio, o de sus combinaciones, desestabilizan los significados culturales dominantes y ponen en marcha una política cultural. En otras palabras,

las definiciones conceptuales -que implican cambios culturales- están unidas a procesos políticos concretos, de suerte que cada vez que surgen movimientos sociales nuevos, estos exigen una transformación de la cultura política dominante y una redefinición de los conceptos sobre los cuales se basan sus ideas. En esta perspectiva, hablar del concepto de territorio y de sus usos en la vida cotidiana es, ante todo, hablar de política. Más aun, si reconocemos que la solución de los conflictos territoriales constituye la esencia de las relaciones de poder en una sociedad; su resolución indica el tipo de organización política que rige un determinado momento de la historia de esa sociedad.

Una unidad sagrada

El antropólogo Gregory Bateson⁴, uno de los más lúcidos pensadores para el siglo veintiuno, subrayó la equivocación que cometemos al escindir la naturaleza y la cultura cuando nos referimos a cualquiera de los procesos vitales que involucran seres humanos. Su rechazo a la separación entre mente y cuerpo, establecida por Descartes para sustentar al cristianismo, llevó a Bateson a proponer una visión de la vida humana que considera las relaciones entre mente y cuerpo (naturaleza y cultura, o espacio físico y territorio) como parte de una única unidad sagrada e indisoluble. Los antropólogos compartimos la idea de que la evolución llevó a la adquisición de la cultura, así como reconocemos que la cultura ha actuado sobre los mecanismos de la evolución transformando su dirección, sus dinámicas, y sus sentidos. Esta aseveración reconoce el hecho de que los seres humanos somos, a la vez, biología y cultura. Este reconocimiento tiene implicaciones en la interpretación de la territorialidad humana.

En tanto que somos biología, el comportamiento territorial humano responde a una acumulación de información básica que fluye a través de los genes. Así, el comportamiento territorial biológico humano se puede analizar desde la perspectiva de la ecología, de suerte que se acepta que los seres humanos actúan bajo los principios propios de la dinámica de poblaciones y comunidades ecológicas. El parasitismo, la predación y la competencia aparecen en la base de los procesos de cambio en las relaciones con el territorio, pero es el mutualismo el que establece la base para las limitaciones territoriales.⁵ Lo importante aquí es que la territorialidad garantiza la propagación de la especie (de cualquier especie)

regulando la densidad de población. Pero, a la vez, la territorialidad constituye una forma de dependencia de la naturaleza, como lo muestran los ecólogos y los etólogos con sus trabajos: los animales no son libres, sino que son prisioneros de su territorio.

Gracias a la evolución, los seres humanos logramos desarrollar una estrategia adaptativa que nos ha conferido una enorme ventaja competitiva: esta es la cultura. Gracias a la cultura, el comportamiento territorial humano se hizo más complejo, agregando a las necesidades de espacio vital y de acceso a los medios de vida, una trama enredada de significados y sentidos que permiten y exigen la existencia de acuerdos, normas, obligaciones y derechos. Por la cultura, los seres humanos superamos el carácter de espacio físico, de lugar de protección, de espacio de circulación, y le conferimos a ese espacio otros sentidos, como lugar donde se concreta y habita lo sagrado, lo simbólico y lo mítico. Allí habita el tiempo de la historia que se manifiesta en el espacio. Allí se enraizan la memoria, el tiempo, y todas las metáforas de sociedad, para dar existencia física a los sentidos de identidad y pertenencia. La identidad siempre se refiere a la multiplicidad de relaciones territoriales en las que tenemos que movernos a cada segundo de nuestra existencia.

El territorio, entonces, es una noción. A pesar de tener una base física en la que se concreta, habita en la mente, y forma parte fundamental de la identificación de los seres humanos con un paisaje, con una sociedad, con una parentela, con una historia, con una tradición, con una memoria. A pesar de tener algunos niveles muy personales de manifestación, la construcción de la noción de territorio es colectiva, histórica, basada en la experiencia de cada sociedad particular y en las variables formas de organización de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. Por tanto, no hay una imagen homogénea de territorialidad, sino que siempre existen diferentes nociones que pugnan por imponerse como parte de las luchas políticas por el acceso a la naturaleza. Esta diversidad de nociones está en relación directa con las diferencias de los sistemas políticos, económicos y sociales que compiten en el seno de una sociedad y, por tanto, refleja los diferentes modelos de organización de la economía y de la sociedad. En los conflictos sociopolíticos lo que está en juego, siempre, son las distintas nociones de territorio que se enfrentan.

En Costa Rica debería ser muy fácil entender la diversidad de nociones de territorio que se superponen y compiten. Aunque es posible encontrar aspec-

tos compartidos por la que podríamos denominar "la sociedad nacional", un vistazo a los intentos de regionalización del país -a una escala mayor- muestran la cantidad de criterios empleados en cada nueva propuesta de regionalización, así como el conjunto de principios ideológicos y de relaciones políticas específicas que están determinando cada nueva propuesta. Desde la regionalización de este país a partir de la hidrología y el relieve hasta las propuestas de regiones de planificación, podemos hacer una historia de nociones variadas de territorio esgrimidas desde la perspectiva de los sectores sociales dominantes: la Vertiente Atlántica (denominación que desconoce el carácter caribeño del país y que podría indicar un desconocimiento de la ubicación del país en el mundo, tal como ocurre en casi todos nuestros países en América Latina), la subvertiente Norte, el Valle Central, el Pacífico Sur, y el Pacífico Norte, se fueron transformando mediante una regionalización basada en las facilidades de acceso y en las redes de caminos que tuvieron como eje del mundo a San José, en una nueva propuesta en la que la desaparecieron algunas regiones como la Pacífico Centro, y aparecieron nuevos entes regionales como la región Chorotega o la región Brunca, con nuevas capitales. Estas demarcaciones y denominaciones, combinadas con la ideología del "desarrollo equilibrado", muestran una idea del país en la que un sector de la sociedad considera que su modelo territorial y su concepción de la vida deben imponerse a esas sociedades distintas, que aun mantienen formas de ocupación del espacio y creación de paisajes que no son compatibles con la idea y la imagen de progreso o desarrollo.

Entre tanto, en las regiones Chorotega o Brunca, hay otros modelos para construir el paisaje, con otros marcadores de la territorialidad: en cada comunidad se presenta la multiplicidad de modelos en pugna, desde aquellos que simulan el ordenamiento de las ciudades en los centros poblados hasta aquellos que se basan en la diferenciación de las partes de cada unidad doméstica o de cada comunidad como componentes vivos del sitio total. Hay una preocupación por la planificación y orientación de cada unidad doméstica; a una escala mayor, de cada comunidad, la planificación y orientación se establece en relación con algunas características del entorno que operan como marcadores locales de identidad, tales como montañas, ríos, playones, o en relación con características geográficas generales que juegan un papel en el refuerzo de la estructura social y política, tales como la salida del sol, la vista hacia las montañas, la

ubicación basada en la relación con los puntos geográficos. En este caso, la casa o la comunidad pueden brindar un vínculo concreto, en el mundo material, con una serie de conceptos acerca del mundo más amplio (como las relaciones con el mundo de los dioses y de la religión), y de la posición específica de los habitantes dentro de tal orden conceptual (como las relaciones con el mundo de los muertos y de los ancestros). Las relaciones territoriales se cargan de significado y los hitos concretos se convierten en símbolos materiales de esos conceptos. Son recordatorios y, al mismo tiempo, juegan un papel en el reconocimiento de la legitimidad de los miembros de la comunidad para pertenecer a ella y disfrutar de sus tierras, sus pájaros, sus peces, sus frutos.

Sabemos que la interacción humana con la naturaleza y la creación de paisaje no siempre resultan en marcadores materiales. Algunas de estas comunidades campesinas, indígenas, y afrodescendientes, tienen "mapas mentales" de lugares importantes que son recreados en sueños o en estados de éxtasis en ceremonias diversas, pero que no son identificados con una señal o una arquitectura.⁶ Estos "lugares mentales" "lugares imaginados" o territorios simbólicos y sagrados, son tan significativos para estos costarricenses y sus culturas como lo fue la monumentalidad de gran escala para sus antepasados, o como lo es hoy la monumentalidad urbana para otros nacionales.

Como ya lo hemos discutido, uno de los elementos básicos para construir identidad y territorialidad es la historia. Sus variaciones pueden cambiar por completo la noción de territorio que una sociedad posee de sí misma y, de esa manera, transformar también la identidad de sus miembros. Un ejemplo para el caso de Costa Rica podría ser el de su pertenencia a lo que los especialistas llaman el Área Intermedia, que está definida como el territorio existente entre México y Perú, antes del contacto con Europa. La imagen que tienen los costarricenses, en general, de su propia historia anterior al contacto es la de una región habitada por una colección de tribus y cacicazgos independientes distribuidos por sus valles y costas. No obstante, algunos investigadores, con base en trabajos de lingüística, genética, etnohistoria, etnografía, arqueología, e historia del arte, han propuesto la existencia de un área que denominan Área Istmo-Colombiana que sugiere que la región entre Costa Rica y el centro de Colombia estuvo poblada por gentes que compartían una herencia genética, lingüística, y cultural, que mantenían un

estrecho contacto y múltiples interacciones a lo largo de varios miles de años.⁷ Las identidades de las sociedades locales debieron definirse en relación con esta área mayor, y las nociones de territorio y de frontera asociadas fueron muy diferentes, como lo sugieren los miles de objetos y lugares que establecen marcas de pertenencia, identidad e historia.

Esta región no se puede ver, entonces, como un área periférica, con poblaciones inestables y migrantes, sino como un centro caracterizado por cambio endógeno en una inmensa población que compartía la cosmología, la visión del mundo, el ceremonialismo, una organización social y una ideología similares, que se reforzaban con frecuencia mediante el uso de signos y emblemas de identidad y de poder tales como las esferas de piedra, los objetos metálicos, las construcciones de plataformas, plazas ceremoniales y edificios, y mediante la distribución y planificación de las aldeas y de su interrelación en valles, costas y regiones mayores. Esta visión histórica implica otra forma de concebir el territorio de Costa Rica en el pasado y exige, desde luego, preguntarse sobre el impacto de esta nueva territorialidad histórica sobre la concepción actual de la nacionalidad y sobre la interacción entre los diversos sectores sociales de Costa Rica.

El paisaje: La cara visible del territorio

Si bien el territorio es una noción, una creación cultural e histórica que habita en la mente, tiene una cara visible, que se observa en la naturaleza y que denominamos paisaje. Esta cara visible también es objeto de interpretación constante, por lo que se carga de símbolos y de significados y, por tanto, es el lugar de las concreciones reales de la historia, de la memoria, de la pertenencia, así como es el lugar de protección, de seguridad, de despliegue de todo lo que concebimos como normal o como posible. Un paisaje está construido para nosotros por una serie de componentes que aprehendemos a través de los sentidos. El paisaje es también el escenario de nuestra identidad. A preguntas tales como ¿quién es usted? o ¿usted de dónde es? respondemos siempre después de desplegar en nuestra imaginación un conjunto instantáneo de evocaciones que incluyen olores, colores, luminosidad, sonidos, sabores, y otras sensaciones de relación con un espacio en el que se establecen nuestros criterios territoriales; es decir, también alcanzamos a evocar los potreros o los bosques, los peces o los pájaros, los ríos y la lluvia, en la misma intensidad con la que evocamos al don

y a su familia, al peón y sus imágenes, al cura y sus emblemas, al curandero o al dueño del bar, o a los primos o amigos de la escuela o del barrio. Y encontramos un sentido de identidad y de pertenencia compartidas con aquellos que participan de nuestras sensaciones, clasificaciones, y recuerdos. El paisaje, como cara visible del territorio, también se construye en círculos que parten desde el cuerpo; mi propio cuerpo es mi construcción, mi paisaje, al que cargo con símbolos (vestidos, pinturas, marcas, joyas) de lo que yo creo que soy; si cambio los símbolos de mi identidad me siento "disfrazado". El paisaje de la familia es lo que llamamos "la casa", que es mucho más que una construcción en un lugar particular, pues llamamos "la casa" a un sistema muy complejo de relaciones y significados que pueden incluir al lugar de habitación con todos sus componentes (el altar de un santo, la foto de los abuelos, los diplomas los hijos, los regalos, los cuadros de pintores famosos, etcétera), así como puede ser el referente concreto de otras dimensiones de la territorialidad, como ocurre con las sociedades indígenas que componen la casa como un modelo del cosmos. También construimos el paisaje del barrio o del poblado y lo cargamos de significados y de símbolos. En resumen, el paisaje es vida e historia y, a la vez, prueba de esa historia. Por eso los cambios del paisaje tienen hondas repercusiones en la cohesión social, en la transformación de los lazos sociales, y en la pérdida o transmutación de los sentidos y significados de la vida.

La idea del paisaje como la cara visible del territorio, también permite entender al paisaje como un reflejo de unas relaciones de poder determinadas y de sus pugnas y soluciones. A toda transformación del paisaje subyace siempre el triunfo de un modelo de vida sobre otro. Y las variaciones de esa transformación -su efecto de mosaico- permiten vislumbrar las nociones de territorio en lucha, el impacto social de esas luchas y las posibilidades -y mecanismos- de pervivencia de las nociones derrotadas. Es decir, en el paisaje es posible leer la historia y el carácter de una sociedad, así como también observar sus diferencias y sus estructuras internas.

Ingeniería y territorio: una relación indisoluble

Las reflexiones anteriores facilitan volver a pensar el papel de la ingeniería, y de sus impactos sobre la sociedad, desde la perspectiva del territorio. Toda acción de ingeniería humana, desde la adecuación

de la vivienda de los cazadores recolectores dentro de su territorio completo, hasta la construcción de una represa en un sector rural, tiene como telón de fondo, como escenario, como base, una noción de territorio que, a la vez, descansa sobre una visión de sociedad y sobre una comprensión particular de las relaciones entre mente y cuerpo, entre naturaleza y cultura, y entre los miembros de cada sociedad con los demás.

Podemos hacer una generalización comparativa, que sabemos que no opera de una manera tan exacta en la realidad, entre la que llamamos "nuestra" tradición de pensamiento y otras formas existentes en el mundo. La tradición que se identifica con la Europa del siglo XIX y de los comienzos del siglo XX, a la cual pertenecemos la mayoría de los aquí reunidos, funda su epistemología en la idea de una ruptura con la naturaleza, a la cual considera como salvaje, impenetrable e incomprensible, opuesta a la domesticación. A la vez, manifiesta su miedo a la diversidad porque es una condición que dificulta el control, por lo que trabaja para allanar la diferencia y para crear un universo homogéneo, basado en un patrón mono de organización: monolingüe, mono-teísta, monógamo, monocultivador, con la creación de un paisaje único que facilite el control y se ajuste a los mecanismos de comando. Por su parte, casi todas las sociedades rurales, que crearon los paisajes locales, están basadas en nociones de territorio diferentes, que se conciben a sí mismas como parte de la naturaleza, con quien negocian sus intercambios; esas sociedades construyen visiones holísticas de la realidad, en las cuales la naturaleza y los humanos forman parte de un todo articulado, explicado desde la religión, y basan su ideología en un patrón poli* de organización: políglota, politeísta, polígamo, policultivador. A la vez, como un producto poli, el paisaje aparece allí como un mosaico. En ambos casos, el paisaje permite leer los procesos políticos locales, sus transformaciones, y sus soluciones, como parte de una dinámica multiescalar. Por otra parte, la diversidad es una garantía para el porvenir, un seguro contra la incertidumbre de la vida, como lo escribió el biólogo François Jacob.

Como idea final de estas reflexiones sobre la ingeniería y el territorio podemos plantear que la ingeniería es, en cualquier sociedad humana, el instrumento por excelencia para moldear el paisaje. Todo paisaje es un producto de pequeñas o mayores acciones de ingeniería y, por tanto, la práctica de la ingeniería es una práctica política por excelencia. Y,

desde luego, desde la perspectiva de nuestros planteamientos, es una práctica ideológica que plasma en el paisaje una visión de la sociedad y una impronta de la imagen que esa sociedad tiene de sí misma y del universo. Cuando esta idea sea más clara entre los seres humanos encargados de tomar las decisiones sobre las acciones que formarán paisaje, estaremos a las puertas de una verdadera democracia, donde las pugnas de poder en el seno de una sociedad se resuelvan en el campo de la negociación y del respeto mutuo. Así que cada vez que se toman decisiones que afectarán al paisaje, disfrutamos de una oportunidad nueva y poderosa que la vida nos ofrece para contribuir a la creación de una sociedad más justa, en la que nuestros hijos puedan encontrarse con los hijos de los otros con la conciencia de que, a pesar de las diferencias que el tiempo y el espacio han puesto en nuestras mentes, además de otras muchas identidades, somos miembros de la misma especie, y tenemos una responsabilidad compartida sobre sus posibilidades de supervivencia.

¡¡Muchas gracias!!

Notas

- 1 Muchas de las ideas que presento en esta charla han sido el producto de discusiones y sugerencias sobre estos temas con Marcos Guevara, María Eugenia Bozzoli, Tom Dillehay, Juan José Mariño, Claudia Platarrueda, y Orlando Fals Borda; a quienes presento mi gratitud.
- 2 Bourdieu ha hecho un tratamiento muy famoso del concepto de "hábitus"; sin embargo, yo lo uso aquí en el sentido que le dio Gregory Bateson.
- 3 Alvarez, Sonia, Evelina Dagnino y Arturo Escobar, 1998. *Cultures of Politics, Politics of Culture; Re-Visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.
- 4 Bateson, Gregory, 1973. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.
- 5 Otros procesos de mutualismo que combinan naturaleza y cultura son comunes en la historia humana como ocurre, en especial, con la agricultura.
- 6 Dillehay, Tom, 2005. Conferencia sin publicar leída en la Universidad Nacional Autónoma de México, en junio de 2005.
- 7 Cornales, Francisca, 2005. Modelos de desarrollo precolombino en Costa Rica. *Izabá XXI*: 75-88.
- 8 La idea de la comparación entre modelos mono y poli se la escuché al antropólogo Jaime Arocha, en una intervención en el curso de introducción a la antropología y la arqueología que coordinamos juntos en el primer semestre de 2004 en La Universidad Nacional de Colombia.