

CÓMO CITAR

Medina-Valencia, F. A. (2024). Habitares xeno-metamórficos: el bahareque como posibilidad
materia para nuevas formas de habitar. *Etbika+*, (9), 15-39.

<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2024.71569>

Habitares xeno-metamórficos: el bahareque como posibilidad materia para nuevas formas de habitar

XENO-METAMORPHIC INHABIT: THE BAHAREQUE AS A MATERIAL
POSSIBILITY FOR NEW WAYS OF INHABITING

Federico Antonio Medina-Valencia¹
Pontificia Universidad Javeriana Cali
famedinava@javerianacali.edu.co

RESUMEN: El presente ensayo indaga en el habitar como acción colectiva y su
relación con la materia con que se construye el objeto habitado, proponiendo
el término “xeno-metamórfico” para designar posibles estrategias que permitan
nuevas formas de habitar basadas en la construcción en bahareque. En primer
lugar, se hace una aproximación a los términos de espacio, territorio, lugar y
paisaje como categorías que permiten clasificar aquello que habitamos para,
en segundo lugar, indagar en cómo habitamos estas categorías. Finalmente, se
aborda el lugar-casa para explorar la importancia de la relación habitar-construir.

PALABRAS CLAVE: habitar, bahareque, casa, lugar, materialidad.

¹ <https://orcid.org/0009-0006-7565-8685>



ABSTRACT: This essay investigates inhabiting as a collective action and its relationship with the material with which the inhabited object is built. The term “xeno-metamorphic” is proposed to designate possible strategies that allow new ways of inhabiting based on construction in bahareque. An approach is made to the terms of space, territory, place and landscape as categories that allow us to classify what we inhabit. Then an inquiry on how we inhabit these categories is done. Finally, the place-house is addressed to explore the importance of the living-building relationship.

KEYWORDS: inhabit, bahareque, house, place, materiality

Cultura y proxémica

En primer lugar, parece conveniente realizar un acercamiento a los términos de cultura y proxémica puesto que, como se verá más adelante, la consolidación del habitar y la conceptualización del espacio no son procesos independientes, sino que, por el contrario, se encuentran intrínsecamente relacionados y se dan al mismo tiempo, desarrollándose en una especie de nudo capaz de plegar el espacio y el tiempo alrededor de la vida humana. Una vez dicho esto, los estudios proxémicos y de la cultura servirán como entrada para empezar a entender la relación del humano con su entorno.

Cassirer (1993) asocia la cultura con un sistema productor de símbolos que servirán para mediar entre el mundo interno propio del humano y la realidad física que lo rodea. Este sistema engloba formas y métodos propios de la especie en la búsqueda de entender y relacionarse con su entorno como lo son el mito, la religión, el lenguaje, el arte, la historia y la ciencia. Todos estos son sistemas productores de símbolos que, en una mezcla de lo posible con lo real, engendran un entendimiento del mundo. Según este autor (1993):

El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor

y el efector, que se encuentra en todas las especies animales, hallamos como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema simbólico. (p.47)

Por su parte, Biesanz y Biesanz (1971) definen la cultura como:

(...) una configuración de pautas y comprensiones: de pautas de conducta y de comprensiones respecto al sentido y el valor de las cosas, las ideas, las emociones y las acciones. Esta configuración de pautas y comprensiones nace de la comunicación lingüística en el grupo social. Los miembros del grupo la aprenden y comparten. Sirve para adaptar al hombre a su medio físico, a su naturaleza biológica (...) no obstante, cambia con el tiempo y se difunde de un grupo a otro. (p.31)

Según estos autores, la cultura no define la totalidad de los comportamientos humanos sino solo aquellos que se consideran como costumbres y normas. Las costumbres serían aquellas conductas de comportamiento compartidas por los miembros de determinado grupo social, son fácilmente observables y, por lo tanto, verdaderas. Las normas, en cambio, juegan un papel más ideal y corresponden a aquellas conductas aceptadas por el grupo relacionadas con lo que está bien y está mal, es decir, con cómo debería el sujeto comportarse o reaccionar ante determinada situación. Si bien estas normas ideales se encuentran alojadas en la conciencia colectiva, no es necesario que sean seguidas al pie de la letra en la práctica y, por lo tanto, al no ser fácilmente observables, se designan como ideales. De acuerdo a esta primera definición, la cultura se presenta como una mezcla de comportamientos colectivos evidentes u ocultos detrás de ciertas pautas, de esta manera, si bien la cultura afecta el mundo material del grupo social, esta, en sí misma, no es material, es intangible, aunque no por ello menos real.

Se tratará, entonces, la cultura como aquel conjunto de modos y costumbres propios de un grupo humano que delimitan sus formas de vida y su relación con su entorno mediante la producción de símbolos

que se enmarcan en un periodo de tiempo y territorio específicos. Finalmente, se podría decir que la cultura posee un carácter voluble, puesto que el tiempo mismo no es estático y las poblaciones humanas son, irremediabilmente, afectadas por él, se van renovando constantemente, unos mueren y otros nacen, de igual manera el territorio va mutando cada vez de manera más irreversible en función del tipo de uso que cada generación le da. Es este dinamismo el que dota a la cultura de su carácter voluble, sin el cual no podrían tampoco desarrollarse más que formas primitivas de cultura. Un rasgo esencial de cualquier cultura es la necesidad de mantenerse en el tiempo, de poder ser transmitida y pasar de manos de una generación a otra, sufriendo un proceso similar al de un organismo vivo en evolución. Se depuran aquellas cosas que no funcionan y se generan nuevas formas que se adapten a las necesidades de la comunidad y del medio. Si una cultura no se adapta a las necesidades de su entorno, terminará por morir. Es la capacidad de mutar en función de lo anteriormente construido lo que permite su existencia.

Aun así, la cultura no abarca la plenitud de formas de relacionarse con el entorno físico y material. No se puede negar la existencia de una experiencia sensorial que llega al individuo incluso primero que la percepción cultural de su entorno. Hall (2003) propone la proxémica como estudio de la relación entre el humano y el espacio que habita. Para esto elabora una clasificación de los sentidos humanos basada en el tipo y cantidad de información que reciben del mundo exterior. De acuerdo a la clasificación de Hall, los ojos, la nariz y los oídos son receptores de distancia, mientras que la piel y la lengua son receptores inmediatos. Los receptores inmediatos, como el gusto y el tacto, necesitan una cercanía especial entre la fuente de información y el órgano que la recibe, es decir, requieren cierta intimidad. El olfato por su parte, aunque en la mayoría de los mamíferos es capaz de percibir gran cantidad de información, en los humanos parece ubicarse en una situación límite: percibe información de lo cercano y también de lo medianamente lejano, mientras que el oído y la vista, si bien también perciben los estímulos más cercanos, pueden captar información de

grandes distancias y terminan por delimitar el espacio que una persona abarca sensorialmente. Así, cada sentido va también delimitando una serie de espacios, lejanos o cercanos, íntimos o públicos, jugando un papel destacado en el tipo de tejido simbólico o territorial que se le otorgue a esos espacios. El planteamiento de Hall incluye en su análisis también el factor cultural, argumentando que las distancias establecidas socialmente para los espacios públicos o privados, así como las dimensiones y forma que los individuos de cada sociedad utilizan para el ordenamiento de los espacios habitados, varían en diversas culturas.

Siguiendo a Cassirer (1993), toda relación que el humano pueda establecer con su entorno físico se encuentra mediada por un sistema simbólico del que no sería posible alejarnos llegado el momento de pensar en espacio y territorio. De ahí la importancia del estudio del espacio simbólico abstracto por sobre el espacio real, pues es en el primero en el que habita el humano y donde realiza las actividades de su vida diaria.

Esta capacidad mixta de percepción en la que la información se encuentra limitada o mediada por las capacidades organolépticas del individuo y también por un componente cultural simbólico que, aunque no se manifieste de manera material, acompaña al individuo como una especie de órgano colectivo, es la que define la espacialidad humana.

Entonces, ¿cómo abordar esa espacialidad humana?, ¿cómo se divide, se define y se vive?

Espacio, territorio, lugar y paisaje

Espacio

Una primera forma de intentar acotar el término espacio podría ser, distinguir entre espacio humano y espacio no humano. El primero, como su nombre lo indica, hace referencia a la actividad humana; el segundo corresponde a la actividad de las demás especies con las que

se cohabita el planeta. Este último espacio solo podría ser conocido mediante el estudio de dichas especies, más nunca podrá ser experimentado por el humano al poseer este órganos sensoriales diferentes a los de las otras especies Hall (2003). Si bien dentro del espacio humano pueden encontrarse relaciones con otros organismos no humanos, la forma de acercarse a los mismos se encuentra marcada por las interacciones entre la proxémica de ambas especies y, como tal, estas relaciones pueden enmarcarse dentro del espacio humano. Por tal motivo, de ahora en adelante, a menos que se especifique lo contrario, al hablar de espacio se estará haciendo referencia al espacio humano.

Santos (2000a) propone una concepción híbrida del espacio, donde este se configura a partir de la combinación de sistemas de objetos y sistemas de acciones. Para Santos, los objetos y las acciones humanas son inseparables pues los primeros condicionan las posibilidades de las segundas, mientras que las acciones producen objetos nuevos; estos, a su vez, al incentivar nuevas acciones, configuran nuevas geografías. Santos concibe, así, un espacio en constante cambio mediado por la acción humana.

Esta manera de entender la relación entre acciones, entendidas como la vida humana, y objetos, entendidos como la materialidad artificial que rodea la vida humana, aparece nuevamente en Tuan (2007) cuando este se refiere a la importancia de vivir el espacio, de sostener relaciones afectivas mediadas en parte por los sentidos, tacto, gusto, olfato, oído y vista. Es importante habitar el espacio para poder reconocerlo y es en este habitar sensorial que se enmarcan las relaciones entre objetos y acciones.

Vargas (2012) hace un recorrido por las diferentes formas de conceptualizar el espacio desde la historia de la geografía y sus diferentes corrientes. Si bien parte de sus conclusiones se refieren a cómo el término varía de significado dependiendo de los autores y sus intencionalidades, también concluye definiendo el espacio como un conjunto de actividades humanas y no humanas que interactúan simbióticamente en la consolidación de este:

El espacio es un conjunto concreto, objetivo, de localizaciones materiales de naturaleza muy variada que involucra actividades humanas como el uso de la tierra, urbanas, topográficas, biogeográficas, de servicios, de hábitats y de relaciones muy diversas. Estas actividades se localizan y se estructuran en organizaciones espaciales, de extensión variada que comprenden escalas desde el nivel local al mundial, las cuales son conectadas por flujos de energía y materiales. (Vargas, 2012, p.321)

Se podría entender el espacio como un concepto no sujeto a una única definición inamovible, sino que se encuentra en constante cambio. Dado que corresponde a una serie de acciones humanas sobre su entorno directo, es el resultado del transcurso de la vida y su relación con los objetos que la rodean creando, en el proceso, un vínculo sentimental del individuo con el espacio. El espacio es el emplazamiento para la vida. Es arrebatado a la naturaleza para hacerlo parte de los mundos humanos conceptuales y físicos, su forma inicial puede ser armada, desarmada, rearmada y desfigurada. Apenas concebido como espacio por la mente humana, antes de empezar a ser propiamente habitado, se presenta como una superposición entre lo ideal y lo posible, brinda las múltiples posibilidades habitacionales que posee, las que no se vuelven visibles hasta que no se ponen en uso.

Antes se mencionó brevemente la cualidad productora de símbolos que Cassirer adjudica a la especie humana y la necesidad que esta tiene de tal cualidad a la hora de relacionarse con su entorno. El espacio es, por lo tanto, producto de esa simbiosis entre percepción biológica y percepción simbólica-cultural. No existen espacios dados sino construidos. Retomando a Hall (2003), se puede sostener que la construcción del espacio está fuertemente mediada por la proxémica, lo que implicaría que puede haber diferentes espacios mediados por el tipo de sentido que nos permite percibirlos. Para conceptualizar el espacio basta con mirarlo, incluso no poder mirarlo ya nos permite conceptualizar un espacio de lo no visible.

Territorio

El territorio humano es comúnmente definido como el conjunto de relaciones y prácticas que ejerce un grupo humano sobre una base material. Está ligado, además, con un sentimiento de propiedad, se encuentra en cierta medida organizado y requiere de la presencia humana, por lo que se vincula a cierta noción de poder (Vargas, 2012; Cabeza, 1977). Tradicionalmente se le asocia a una continuidad espacial física y a ciertos juegos de poder que ya no se consideran necesarios para consolidarlo.

Santos (2000b) establece que el territorio es más un concepto metafórico que geográfico. Al carecer de una definición exacta, propone referirse a él como una cosa usada, explicando que solo el territorio usado podría ser medido y estudiado. Por su parte, Haesbaert (2011) se refiere a territorios enmarcados, no por su continuidad física, sino por las actividades que se dan dentro de estos. Estos territorios funcionarían como redes, permitiendo también que en un mismo espacio confluyan múltiples territorios, así, las actividades humanas y especialmente las relaciones comunitarias del tipo humano-humano cobran vital importancia en la conformación del territorio.

Todo territorio es construido mediante la acción colectiva de una comunidad que decide asentarse sobre una base material. El territorio corresponde a la dimensión cultural y humana que no es del espacio sino que se asienta sobre el espacio. El territorio es la racionalización del espacio mediante la materialización de las posibilidades que este ofrece.

Lugar

Un lugar implica la existencia de algo, no es solamente el espacio o el tejido social que se forma sobre este, puesto que implica una experiencia personal. El lugar es un punto de referencia tanto en el espacio como en la memoria. No es solo el espacio usado sino también el espacio vivido.

Tuan (2001) otorga al lugar la categoría de objeto, una clase especial de objeto que nos permite habitarlo y sería al habitar de manera recurrente un espacio que este podría convertirse en un lugar. El lugar es una valoración personal o colectiva de un punto concreto en el espacio y, a diferencia del espacio, marcado por el constante cambio y movimiento, el lugar es estático. Una casa como concepto se podría clasificar como un subespecie de espacio destinado al desarrollo de cierto tipo de actividades humanas, aunque para sus habitantes una casa cobra la noción de lugar. Si esta se derrumbara y se construyera una nueva, con una arquitectura diferente, aunque estuviera ubicada exactamente en el mismo punto geográfico que la anterior, se convertiría en una casa nueva y, por lo tanto, en un lugar nuevo que ya no sería reconocido por sus antiguos habitantes. Con esta nueva casa no tendrían la misma relación sentimental que con la anterior, sería un objeto nuevo y, por lo tanto, suscitaría actividades nuevas.

El lugar contiene cierta ritmicidad y constancia al ser recorrido. Con frecuencia, aparece en nuestra cotidianidad y nos transmite sensaciones. Un lugar no solo habita en la realidad sino que deja también una impresión en el mundo interno humano a tal punto que se convierte en una construcción entre el espacio, el territorio y la persona que lo vive a través del tiempo.

Paisaje

Santos (2000a) define el paisaje como la relación localizada entre el hombre y su entorno, pero excluyendo de esta relación el factor de la acción, es decir, el paisaje corresponde a un conjunto material no transformado físicamente por el humano. Este es percibido por el humano únicamente mediante la visión, lo que presupone una distancia entre el observador y el paisaje, distancia que permitirá alojar en el paisaje cierta historicidad que no tiene cabida en el espacio. Para Santos, el espacio es un constante cambio y flujo de actividades humanas que deviene de un sistema de acciones y reacciones donde

el efecto material de la reacción permite nuevas acciones que terminan sustituyendo a sus antecesoras. El sistema de objetos y acciones conforman el espacio. Dice Santos: “En una perspectiva lógica, el paisaje es ya espacio humano en perspectiva” (2000, p.88). En el paisaje confluyen imágenes del pasado que continúan interactuando con el presente en tanto exista un observador. Desde la perspectiva proxémica de Hall (2003), el paisaje corresponde exclusivamente al espacio visual.

Este carácter hasta cierto punto inamovible del paisaje nos recuerda la definición de lugar dada por Tuan (2001), sin embargo, cabe considerar que el paisaje no puede ser vivido o habitado de la misma manera que el lugar al no permitir el contacto con todos los receptores sensoriales humanos. No obstante, sí permite establecer un vínculo mnémico, no es una localización vacía de contenido ni muerta, podría considerarse como un lugar para habitar mediante la memoria.

El paisaje se erige a la distancia, guardián de lo lejano, enmarca la totalidad del espacio que podemos abarcar sensorialmente, y nos ubica en el espacio mediante nuestra ausencia. La imposibilidad de tocar el paisaje, de respirarlo y caminarlo nos ubica presencialmente aquí y no allá. Pese a su lejanía, el paisaje no existe por sí mismo, exige la presencia de un observador distante con el cual establecer diálogos, al cual transmitir información lumínica y del cual recibir una carga simbólica. El paisaje es en esencia una construcción entre el mundo percibido por el ojo y la interpretación ligada a la historicidad cultural que su portador le pueda dar.

Habitar los espacios, construir cotidianidad

Habitar, como verbo, denota una acción. Pallasmaa (2016) define habitar como la forma en que nos relacionamos con el espacio. Para Heidegger (2016), el habitar es la forma de ser del humano en el mundo, corresponde a una necesidad básica humana y se encuentra

relacionado con la acción de construir. Se construye para habitar, pero solo se puede construir si se es capaz de habitar, de establecer una relación con el terreno y las posibilidades matéricas que este brinda, mediante un sentimiento de propiedad y cuidado, es decir, habitar se encuentra relacionado no solo con el espacio sino también con el territorio, pues para construir es necesario poder tomar decisiones y ejercer cierto poder en el espacio.

Burbano y Castelan (2020) hablan del habitar como un intercambio y una extensión: por un lado, mediante el habitar, el habitante se sitúa en el espacio y, por otro lado, el espacio aparece en la memoria del habitante. Se podría pensar en las relaciones topofílicas propuestas por Tuan (2007), en el sentido de que este intercambio da como producto la transformación del espacio en lugar y este lugar se convierte en una extensión del ser humano. Ya antes se mencionó cómo un espacio adquiere esta condición de lugar, pero ¿cómo el lugar se convierte en extensión del humano? El lugar, como se estableció con anterioridad, requiere de un algo preexistente en el espacio que nos permita situarnos en él y este algo inevitablemente debe ser construido, es producto de una reconfiguración de la materialidad natural que brinda el territorio. Supóngase de este algo que sea una casa, esta casa al dialogar con las posibilidades materiales y climáticas del territorio sirve como mediadora entre su habitante y su entorno, funciona como un intermediario entre las necesidades humanas ante las condiciones climáticas.

Finalmente, este objeto-casa no responderá únicamente a las necesidades y posibilidades del territorio. Como todo objeto humano responderá también a órdenes culturales que le permitirán integrarse con los valores sociales de una comunidad. El lugar se convierte en extensión del humano porque lo conecta con sus entornos territoriales y culturales.

Ligado al concepto de habitar encontramos el de cotidianidad, del latín *quotidianus* que significa diariamente. Alude, por tanto, a aquello que hacemos a diario, a esos puntos en común que hilan el

día que pasó con el que está por comenzar, el pasado con el futuro. Se caracteriza por excluir de sí todo aquello que no se repite y aparece como la intersección de dos conjuntos. Si se pudiera separar cada día de la vida como un conjunto de eventos, lo cotidiano aparecería como aquellas acciones fijas realizadas en ambos y que dan una continuidad al tiempo.

En su expresión, la cotidianidad se encuentra profundamente ligada a las necesidades y posibilidades que el espacio le brinda, por eso, un cambio en el espacio puede hacer variar la forma en que esta se expresa, hasta que su deformación le permita ajustarse a las nuevas proporciones espaciales y territoriales que la acogen. Hall (2003) propone una clasificación de caracteres fijos y semifijos, donde los caracteres fijos serían aquellas configuraciones espaciales y disposición de los objetos culturalmente aprendidas que parecen inamovibles para que el individuo y la comunidad puedan desarrollar su vida; los caracteres semifijos, en cambio, serían aquellas disposiciones y configuraciones materiales que sí permiten ser reorganizadas en el espacio sin entrar en conflicto con las disposiciones culturales. Según Hall (2003), un cambio en esta disposición de caracteres semifijos puede producir un cambio en el comportamiento de las personas y su forma de relacionarse tanto con el espacio y el territorio como entre ellas mismas. Así, la cotidianidad está ligada a la materialidad que la rodea.

Herceg (2014) concluye que más que hablar de cotidianidad se debería hablar de cotidianizar, como una acción, la acción de organizar la vida, de narrarla en un relato tan sutil como propenso a pasar desapercibido. En esta misma línea, Han (2020) habla de ritualidades cotidianas, acudiendo al concepto de mismidad propuesto por Arendt. Para Arendt (2009), las cosas, los objetos, estabilizan la vida mediante su aparición constante en la misma y alcanzan un carácter simbólico al ser reconocidos como lo ya conocido. El ritual, mediante su repetición adquiere ese mismo carácter de mismidad y organiza el tiempo vivido, Han (2020). La cotidianidad está constituida, como antes se mencionó, por aquellas actividades que tienden a repetirse

en el transcurso de los días, ligadas a los objetos que las acompañan y, por ello, permite organizar el tiempo habitado en el espacio habitado, a la vez que se les reconoce a ambos como vivenciados. Así, el humano puede reconocerse a sí mismo como habitante de un lugar y no simplemente como visitante.

La acción de habitar se presenta entonces como una metamorfosis doble, donde el humano construye sus espacios a manera de capullo y desarrolla dentro de estos una serie de actividades que lo terminan transformando de manera progresiva e irreversible no solo a él mismo sino también al espacio. El ser humano, el espacio y el tiempo terminan enredándose en una suerte de nudo metamórfico llamado habitar.

La casa, entre lo íntimo y lo público

Habitar es una acción que tiende a ser colectiva, si bien no requiere de una pluralidad. La tendencia humana a vivir en comunidad termina estableciendo una norma, dejando de lado los casos excepcionales como el de los ermitaños y parias, las formas de habitar colectivas presentan inevitablemente la división entre la vida pública-social y la privada o íntima.

Nogueira (2006), se refiere a las burbujas de Sloterdijk y Heinrich (2004) para distinguir el espacio público del espacio íntimo. Las burbujas contienen todas las acciones dispuestas en la vida íntima del individuo. Dichas burbujas tejen el espacio público, un territorio resultante de las interacciones entre las intimidades humanas, conformando un primer territorio dado, no por su continuidad geográfica sino por el orden de las actividades que dentro de él se realizan.

Hall (2003) atribuye al espacio íntimo una distancia de 45 centímetros después del punto de contacto con la piel, mientras que a la distancia pública le concede un rango de los 3,5 metros. En adelante, estas distancias se basan en la cantidad de información que los órganos sensoriales pueden percibir a cierta distancia y corresponden

al tipo de relación que se puede establecer entre receptor y emisor de información. Mientras que el límite de la distancia íntima es la capacidad para percibir sensaciones térmicas, la distancia pública perceptible se delimita por la capacidad visual y auditiva. El mismo autor admite que la carga simbólica que cada cultura otorga a los espacios enmarcados por tales distancias puede ser muy distinta. Es importante resaltar las distancias establecidas por Hall no como un límite de lo íntimo sino como un factor importante a tener en cuenta, especialmente por la relación entre las medidas de los espacios íntimos y la sensación de intimidad.

Las burbujas de intimidades propuestas por Nogueira (2006) no están limitadas por medidas tan rigurosas, sino por el tipo de acciones que la persona realiza dentro de estas, a la vez que se recubren con cierto halo de misterio, pues lo íntimo reside en lo oculto. Sin embargo, dentro de lo íntimo hay cierta espacialidad métrica, que es la distancia que podemos abarcar con nuestras extremidades, 120 cm, aproximadamente, sin desplazarnos. Por esta razón, los espacios destinados a lo íntimo son más pequeños, deben de adaptarse a una escala humana que pueda ser cotidianamente habitada y permita una sensación de intimidad.

Lo público, que en contraste con lo íntimo se caracteriza por la exhibición constante ante las miradas ajenas, aparece como un territorio marcado por la compartición de un mismo espacio. Esto afecta el tipo de acciones y relaciones que se pueden dar en este. En lo público se reduce y se endurece el espacio íntimo, pero, a cambio, aparecen rutas de flujo que atraviesan los espacios y las relaciones interpersonales, permitiendo el dinamismo y la plasticidad propias de la cotidianidad pública.

Siguiendo a Sloterdijk y Heinrich (como se cita en Nogueira, 2006), el espacio público sería el resultado de la interacción de las intimidades que lo habitan. Los actos colectivos expresados individualmente unen al humano en su sentido más primordial y biológico, la intimidad localizada en un entramado de lugares, entre los cuales

aparece el espacio público, termina por consolidar segundas y hasta terceras intimidades. Estas intimidades de segunda generación no son propiamente territorios íntimos por sí mismos, sino que se convierten en íntimos ante el visitante al mostrarse con cierta estructura y ritmicidad internas, es decir, se consolidan como íntimos ante la presencia de un tercero que no es habitado ni habitante, sino viajero.

Los flujos amnioestéticos son la propuesta que presenta Nogueira (2006) para definir las relaciones humano-humano dentro del territorio. El término viene de amniótico, líquido intrauterino rodeado por la membrana (*amnios*), *aisthetos* (visible, sensible) y *ethos* (carácter moral). Estos flujos marcarían interacciones humanas basadas en resonancias y disonancias. Los flujos amnioestéticos construyen relaciones recíprocas en base a la interacción de las fases públicas e íntimas de múltiples cotidianidades y conforman el tejido social que se instaura en el espacio público.

Pareciera entonces que lo público no puede existir sin lo íntimo. Con un simple cambio de escala lo público también se convierte en íntimo pues se presenta como un territorio ajeno para el que viene de fuera. Una vez conformado el espacio público, este entra a formar parte de nuevas intimidades, más grandes, intimidades de ciudades que entretejen intimidades regionales y nacionales. Los territorios son una secuencia de intimidades, una detrás de otra, habitándose a sí mismas.

Mientras que lo público, como su nombre lo indica, se ejecuta en el espacio público, compartido, lo íntimo se recluye a los espacios ajenos a las miradas desconocidas, se encierra en los espacios que por su proxémica le confieren mayor privacidad. Lo íntimo no se ejecuta en un espacio sino en un lugar como puede ser, y lo es en la mayoría de los casos, la casa.

La casa es el refugio de las intimidades, fuera de ella el espacio se vuelve conjunto, se vuelve multiplicidad, dentro de la casa todo funciona como una extensión del cuerpo, aparece como una frontera en la narración de la vida cotidiana al separar lo íntimo de lo públi-

co. La disposición del lugar-casa está pensada para las proporciones humanas, no debería tomar mucho tiempo desplazarse de un sitio a otro dentro de ella y, sobre todo, brinda una importante sensación de protección y cercanía; pareciera ser el resultado por excelencia de la relación habitar-construir propuesta por Heidegger (2016). La casa como estructura es en sí misma un espacio público y privado. Es privado, sin duda, para sus habitantes, pero una casa suele albergar durante su vida útil a más de un ocupante y algunos de sus descendientes, es decir, si bien la casa es íntima en la dimensión espacial, no lo es en la temporal, es un espacio compartido y, por lo tanto, multiterritorial en el sentido propuesto por Haesbaert (2011). Cada habitante configura y reconfigura su propio hogar. Así, mediante la multiplicidad de cotidianidades, una casa tiene la capacidad de convertirse en múltiples lugares, en distintas experiencias y distintas vidas.

Una visión complementaria a la de Heidegger sobre el tema de construir-habitar es la propuesta por Rykwerk (1999) quien plantea que las primeras edificaciones humanas no fueron construidas con fines de vivienda sino rituales, para las festividades y los ritos de paso. Las casas estaban destinadas a albergar temporalmente a espíritus y/o dioses, posteriormente tales espacios sagrados fueron habitados por sus constructores mutando su morfología en base a sus necesidades hasta consolidar la casa humana, replegando a los dioses hacia sus propios templos. Lo interesante es cómo el habitar, en un primer momento, surge, en la perspectiva de Rykwerk, como una conjunción de la vida humana y la vida espiritual.

La casa es el espacio que, gracias al tipo de actividades que encierra, se habita con ritmo más constante, tranquilo y fuerte. Allí se asienta la cotidianidad de las actividades ligadas al orden biológico y cultural del cuerpo. En la casa confluyen, a la vez, las necesidades del cuerpo sobre el espacio y las necesidades del territorio sobre el cuerpo. Es el lugar de limpiarse y acicalarse, de prepararse para salir al espacio público, donde lo biológico se mezcla con lo cultural, lo propio con lo ajeno y lo cercano con lo lejano. Las ventanas mismas de una casa se encargan de abrir el interior al exterior, de brindar

una vista al habitante de lo que yace fuera. Es una mezcla de organicidad y artificialidad conceptual que, practicada con determinada constancia, convierte a la casa en un lugar para establecer la narrativa que los humanos usan para no perder el hilo de sus vidas, una casa es la expresión máxima del habitar, la reducción del espacio a la esfera íntima, personal, cercana y caminable.

Materialidad

El tecnotopo, tecno de técnica y topos de lugar, es propuesto por Sierra (2020) como la dimensión material en su aspecto técnico y tecnológico de la configuración habitacional humana. Santos (2000a) ya había hablado de cómo los objetos y las acciones se encargan de configurar el espacio humano. La dimensión tecnotópica se ubica justo en medio del objeto y la acción. Muntañola (2000) habla de la técnica no como un elemento aislado sino como un sistema que posee su propia historicidad en tanto proceso al servicio de la cultura, dando como resultado una dimensión estética que, a su vez, es regida por una política del espacio, es decir, la dimensión tecnotópica reúne dentro de sí aspectos técnicos, estéticos y políticos de la organización territorial. Es dentro de esta triada que termina de cobrar importancia la materialidad de las construcciones que habitamos. Esta ya había empezado a vislumbrarse cuando se mencionó la narrativa cotidiana en el habitar y su relación con los objetos, posteriormente volvió a aparecer al hablar del lugar-casa como objeto divisor y a la vez creador de los espacio públicos e íntimos, pero es dentro del tecnotopo donde se convierte en receptor de los múltiples aspectos del habitar.

Si el acto de habitar se encuentra ligado con el acto de construir, intrínsecamente se encuentra también ligado con las técnicas utilizadas en ese construir. En este el objeto se decanta por una de sus posibilidades matéricas y adopta una forma producto de sus cualidades físicas y las cualidades culturales que las manos que lo trabajan le otorgan. No todas las técnicas son adecuadas para todos los materiales ni todas

las culturas desarrollan las mismas técnicas. La técnica en la acción constructiva es producto de un espacio y tiempo específicos, es el resultado de una serie de mutaciones dadas en función del habitar. Al implementar el factor técnico, el habitar ya no se presenta tanto como una acción y sí más como un proceso.

Retomando nuevamente el lugar-casa, desde el espacio íntimo, el material constructivo adquiere además una importancia proxémica. La casa al ser el lugar que más se acerca a la escala humana es también el lugar que más fácilmente se percibe mediante los receptores inmediatos. La piel posee la capacidad de sentir las cualidades térmicas de un ambiente, además de las sensaciones dadas al tacto al tocar una pared de cierto material específico. La materialidad afecta tanto la comodidad física como la forma en que el objeto se emplaza en la memoria de sus habitantes y, por lo tanto, afecta la manera en que es habitado. La configuración del lugar no es solamente un tema de cómo se emplaza y divide el espacio, también es importante la forma y el material con que se construye.

Para el aspecto público, la materialidad del lugar-casa también es importante en dos sentidos: por un lado, si la forma en que se habita el lugar determina la fase íntima de la cotidianidad y si, como ya se señaló, estas intimidades juegan un papel importante en la conformación del tejido social en los espacios públicos, la materialidad termina configurando en parte el tipo de intimidades compartidas de una determinada sociedad; por otro lado, las técnicas usadas en la construcción de la casa afectan directamente el tipo de flujos amioestéticos que pueden darse en dicha sociedad.

Xeno-materialidades

La casa en bahareque

La casa en bahareque se caracteriza y diferencia de sus variantes coetáneas por su materialidad. Se trata de una casa construida en

tierra que se vale de la guadua como elemento estructural para sus columnas, y de tierra, arcilla, paja y estiércol de vaca para sus paredes. Es una construcción que se alimenta de la materialidad que le brinda el territorio, se levanta orgánicamente de la tierra y se estira hacia el cielo, hacia las copas de los árboles y cuando cae en el abandono su materialidad regresa a la tierra. El sistema constructivo del bahareque se basa en una serie de tejidos en guadua que exigen un apoyo mutuo para mantenerse erguidos a diferencia de las construcciones en ladrillo y cemento que se emplazan con una materialidad ajena sobre el espacio. El ladrillo cae sobre la tierra mientras que el bahareque se levanta desde esta.

Al levantar una construcción en bahareque se deben estructurar todas sus columnas al mismo tiempo, puesto que estas solo se mantienen en pie en la medida en que se apoyen entre ellas. En la casa de bahareque todo depende de todo. Si bien en la construcción en ladrillo las columnas de hierro funcionan como un elemento que aísla una sección del resto de la obra, en el bahareque las columnas operan como elementos relacionales que atan una pared con la siguiente. La falla en un elemento imposibilita la construcción del todo.

El carácter relacional de la construcción en bahareque también denota el tipo de relaciones entre sus habitantes, esto es, se extiende al ámbito social. Tradicionalmente, una casa en bahareque se levanta mediante mingas, a través de la libre asociación de la comunidad en función del apoyo a uno de sus integrantes. Conseguir la guadua, el estiércol y la paja no parecen problemas cuando se trata de una acción colectiva. El dueño del gradual puede regalar la guadua a su vecino o venderla a un costo más simbólico que monetario, mientras que la construcción en cemento y ladrillo se enmarca en el intercambio de dinero. Al usar materiales ajenos a las posibilidades que el territorio brinda, todo depende de la capacidad monetaria del dueño de la casa para comprar los materiales; así mismo, su construcción se le encarga a un maestro de obras, desvinculando al usuario de la construcción de su propio hogar. El ritual constructivo es desligado del espacio y sus usuarios, el cemento llega como un elemento de más allá del

paisaje, lo atraviesa y se presenta en la edificación como algo que, aunque no es propiamente del lugar, sus habitantes han asimilado como el ideal de lo propio.

La estructura en bahareque parece funcionar como metáfora de formas de relación interpersonal donde una distribución igualitaria del peso es necesaria para su funcionalidad. Da cuenta, además, del tipo de relaciones topofílicas que el habitante construye con su entorno, estableciendo una continuidad matérica entre el paisaje, el territorio y el lugar-casa, a la vez que alimenta y fortalece los flujos interpersonales entre individuos de la comunidad. En la dimensión tecnotópica de la construcción en bahareque, la vida pública se moldea a favor de la vida íntima.

Xeno

El prefijo *Xeno* denota lo extraño, lo no propio. Su uso más común, dado por la ciencia ficción, refiere a lo alienígena, aquello que no es humano o que se escapa de lo tradicional y hegemónicamente concebido como humano. El movimiento xenofeminista retoma esta concepción de lo alienígena como lo ajeno a lo cotidiano, lo excluido, lo que no se considera que pertenece a la tradicional construcción hegemónica del planeta, la cual viene dada desde un discurso centralizado en el norte global que pretende extender su visión del planeta como la norma, dando lugar a una globalización homogeneizadora. El xenofeminismo, basado en las ideas de Donna Haraway y Helen Hester, propone una globalización resultante de la interacción entre los conocimientos situados de los individuos, para construir conocimientos deslocalizados, es decir, mediante el diálogo de las diferentes perspectivas del mundo provenientes de una variedad de individuos situados en una diversidad de contextos. Si el discurso hegemónico pretende imponer un espacio homogéneamente liso, el xenofeminismo aboga por un espacio lleno de nudos y pliegues que permitan unir una visión del mundo con otra.

Una premisa base en los argumentos xenofeministas, expresada en su propio manifiesto (2015) y desarrollada más a fondo por el colectivo Laboria Cuboniks, es la alienación como un estado intrínseco a lo humano. La visión humana del mundo, así como su manera de relacionarse con él, está y ha estado marcada por sus producciones tecnológicas que, a modo de prótesis, extienden las capacidades biológicas de la especie humana, alienando la relación humano-entorno. Esto es importante porque permite entender que no existe tal cosa como un estado natural dado de lo humano, sino múltiples estados de alienación creados a partir del marco tecnológico del que dispone determinada comunidad. Las técnicas importan, son estas las que median entre el planeta y la especie.

Aceptando un estado permanente de alienación mediado por las tecnologías que usamos, tomar conciencia de estas nos permitirá tomar control del proceso mismo de alienación y no dejarlo en manos de quienes tradicionalmente lo han controlado. Los sistemas constructivos forman parte de la dimensión tecnológica humana y la construcción en bahareque corresponde a una tecnología en proceso de olvido que por falta de uso ha pasado de ser propia a ser ajena, un vestigio de otra época que aun así permanece remanente en la materialidad que pasó de ser materialidad a ser paisaje.

Una xeno-metamorfosis (xeno: alíen; metamorfosis: fenómeno de transformación irreversible) del espacio, como la capacidad de transformar el espacio mediante la rareza de la estructura, implica algo que discursivamente no debería estar, pero, aun así, se adapta mejor a las condiciones ambientes, lo que denota un desfase entre el discurso dominante y el paisaje en que este se quiere insertar.

El bahareque se presenta como una desviación de la norma en función de su espacialidad y materialidad, especialmente en las ciudades donde reina el cemento. Si bien la construcción en guadua constituye un estado de alienación anterior al que actualmente vivimos, por su desuso vuelve a aparecer como un elemento ajeno en la estructura urbana, algo que no debería estar ahí pero que por sus características

estructurales y bioclimáticas constituye, residencialmente, una mejor opción que sus semejantes de cemento y metal. Claro está que una industrialización y por consiguiente comercialización de los materiales usados en la construcción en bahareque, terminaría llevando al mismo distanciamiento entre habitante y lugar habitado que presentan otros sistemas constructivos. Es por eso que el bahareque en su dimensión xeno-metamórfica se encuentra ligado a estructuras culturales propias de ciertos tipos de vida, generalmente presentes en la ruralidad y es esta relación precisamente la que le permitiría insertar trazos de la vida rural en el tejido social urbano.

Más que retomar la estructura de guadua con fines nostálgicos, se trata de retomarla como un posible dispositivo en la alienación del espacio, así sea temporal, para construir en él ficciones de posibles estados de mutación que no llegaron a ser.

Conclusiones

Habitar es una necesidad esencial del ser humano que pretende estar en el mundo. Para satisfacerla se vale de una serie de técnicas, objetos y actividades que le permiten relacionarse y adaptar su entorno natural, resultando en la construcción conceptual y material del espacio humano. Este puede clasificarse, organizarse y dividirse de acuerdo con la forma en que se percibe y habita, surgiendo así las categorías de espacio, territorio, lugar y paisaje, las cuales juegan un papel importante en cuanto constituyen posibilidades de acción para desarrollar la vida humana. Estas posibilidades no se hacen evidentes por sí solas, en el proceso de descubrirlas se encuentra como mediador el elemento cultural que, finalmente, será el encargado de materializarlas. Habitar es una acción y un proceso. A gran escala se construyen edificios, avenidas, fábricas, ciudades, etc.; a pequeña escala el humano narra sus cotidianidades en los lienzos públicos e íntimos. Los primeros dependen de la colectividad de los segundos y al estar sujetos estos a la materialidad que los resguarda, esta materialidad,

que en principio podría parecer íntima, termina por ser un factor importante en la configuración del espacio público.

Las relaciones topofílicas de carácter mnémico, recíprocas entre habitante y lugar habitado, cobran importancia cuando se localiza en el espacio público una memoria colectiva. La forma en que es percibido el espacio público afecta la manera en que es habitado. Si el espacio público es resultado del espacio íntimo, una de las formas para cambiar esta habitabilidad colectiva consiste en cambiar la forma en que se constituye y construye tal espacio íntimo. Es entonces que aparece el bahareque como un conjunto de objetos, técnicas y acciones encaminadas a la construcción de dicho espacio, además de una forma de recuperar parte de la historicidad que aún reside en el paisaje e incorporarla nuevamente al lugar como un elemento nuevo, capaz de proponer alternativas habitacionales distintas a las ya establecidas. Alienar lo ya alienado, aceptar el estado de no retorno. Restaurar el puente no nos llevará a las mismas orillas, no se puede restaurar lo ya perdido, debemos elevar nuevos puentes, nuevas montañas y relieves, que nos abran la puerta a todas las posibles intimidades.

Referencias

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Biesanz, M. y Biesanz, J. (1971). *Introducción a la sociología*. Letras.
- Burbano, A. y Figueroa Castelán, M. (Eds.) (2020). *Habitar y habitabilidad en contextos metropolitanos*. Ediciones del Lirio.
- Cabeza, M. H. (1997, del 17 al 21 de marzo). Territorio y espacio geográfico como categorías de análisis en una valoración geopolítica del ambiente [Ponencia]. *VI Encuentro de Geógrafos de América Latina*. Buenos Aires, Argentina. <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal6/Procesosambientales/Impactoambiental/364.pdf>
- Cassirer, E. (1993). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización, del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. Siglo XXI.
- Hall, E.T. (2003). *La dimensión oculta*. Siglo XXI.
- Han, B-Ch. (2020). *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*. Herder.
- Heidegger, M. (2016). Construir, habitar, pensar. *Teoría*, (5-6), 150-162. <https://revistateoria.uchile.cl/index.php/TRA/article/view/41564>
- Herceg, J. (2014). Cotidianidad: trazos para una conceptualización filosófica. *Alpha*, (38), 173-196. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012014000100012>
- Laboria Cuboniks (2015). Xenofeminismo: una política por la alienación. <https://laboriacuboniks.net/manifesto/xenofeminismo-una-politica-por-la-alienacion/>
- Muntañola, T. J. (2000). *Topogénesis. Fundamentos de una nueva arquitectura*. Edicions UPC.
- Nogueira, C. L. (2006). Flujos territoriales y hechizos digitales: [des] territorios del hombre. En: D. Herrera y C. E. Piazzini (Eds.), *[Des] Territorialidades y [No] Lugares* (29-52), Universidad de Antioquia.

- Pallasmaa, J. (2016). *Habitar*. GG.
- Rykwerc J. (1974). *La casa de Adam en el paraíso*. España: GG Reprints.
- Santos, M. (2000a). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Ariel.
- Santos, M. (2000b). El territorio: un agregado de espacios banales. *Boletín de estudios geográficos*, (96), 87-96.
- Sierra, F. A. (2020). *TRANSICIÓN CULTURAL DEL HÁBITAT: De la casa comunitaria familiar a la vivienda insular estándar. Evolución del desarrollo habitacional de las comunidades familiares del municipio de Sincelejo en la segunda mitad del siglo XX*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Archivo digital. <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/78437/1102812165.2020.pdf?sequence=4&isAllowed=y>
- Tuan, Y.F. (2001). *Space and Place. The Perspective of Experience*. University of Minnesota Press
- Tuan, Y.F. (2007). *Topofilia*. Melusina.
- Vargas, U. G. (2012). Espacio y territorio en el análisis geográfico. *Reflexiones*, 91(1), 313-326.