

La reconstrucción de lo *terrígeno* en el conflicto entre *tierra* y mundo¹

Iconofacto • Vol. 6, N.º 7 / Páginas 118 • 133 / Medellín-Colombia / Diciembre 2010

Alejandro Saldarriaga. Arquitecto. Doctor en geografía por *l'École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) en París. Profesor auxiliar de la Escuela de Arquitectura, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo electrónico: jasaldarriagas@unal.edu.co

Artículo recibido el 11 de junio y aprobado el 3 de septiembre de 2010.

¹ Este artículo fue escrito después de sustentar una tesis de doctorado sobre la sonoridad del hábitat en San Basilio de Palenque; uno de los primeros pueblos de esclavos rebeldes en América, declarado “patrimonio inmaterial de la Humanidad” por la UNESCO en el 2006. La primera versión de este artículo fue presentada en el simposio “Dinámicas étnicas contemporáneas: re-etnificaciones, conflictos ambientales y reconstrucciones del territorio” en el 53º Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en ciudad de México en 2009.

RESUMEN: este artículo reflexiona sobre los territorios culturales en Colombia y su relación con los asentamientos urbanos. Contextualizando el combate heideggeriano entre *tierra* y *mundo*, el autor propone lo *terrígeno* como un concepto espacial que sirva de puente entre estas dos visiones antagónicas. La hipótesis principal es que la reconstrucción del espacio indígena debe surgir, no solamente desde las personas directamente afectadas, sino también desde el país en general; en especial desde el ámbito urbano, que sería la polaridad extrema de estos espacios. La reconstrucción del espacio indígena implica un crecimiento, una apertura, una posibilidad de relación con el espacio moderno y viceversa. Por estas razones se propone desarrollar la idea de *un encuentro intermundano en torno a una tierra pública*, o en torno a lo *terrígeno*.

PALABRAS CLAVE: tierra, mundo, territorio, espaciamento, intermundanidad.

ABSTRACT: This article reflects on the cultural territories in Colombia and their relation with the urban settlements. Contextualizing the heideggerian dispute between *earth* and *world*, the author proposes the *terrigenous* as a spatial concept, which can serve as a link between these two antagonist views. The principal hypothesis is that the reconstruction of the indigenous spaces must arise, not only from the directly affected people, but from the country in general, especially from the urban realm, which would be the extreme polarity of these spaces. The reconstruction of the indigenous space involves a growth, an opening, a possibility of relation with the modern space and vice versa. For these reasons, the author develops the idea of an interworldly encounter in a public land, or in the terrigenous space.

KEY WORDS: Earth, world, territory, spacing, interworldness.

“EL COMBATE ENTRE LA TIERRA Y EL MUNDO”

1. INTRODUCCIÓN

Lo *terrágeno* es un concepto que estaba trabajando el filósofo Edgar Garavito Pardo (1948-1999) en sus últimos días de vida, y de su explicación sólo nos queda una conferencia transcrita llamada “Tierra y territorialidad” (1999). Es además un concepto positivo, que ya no es dependiente del acto de territorializar, entendido como acto de apropiación. Según Garavito (1999) lo terrígeno es “lo que nace, lo que es creado por la propia tierra [...] la fuerza que nace de la propia tierra y que produce una dinámica, un movimiento”. Siguiendo las ideas generales de esta conferencia, vemos que lo terrígeno es también una fuerza a partir de la cual se gesta “una tierra”, distinta de “mi tierra”. Y esta visión de una tierra abierta, o en devenir, puede ser de mucha utilidad, en un tiempo en el que el espacio público, tanto en las ciudades como en el campo, desaparece cada vez más rápido. Este devenir que nos sugiere implícitamente lo “terrágeno” podría ser entre lo urbano y lo rural, o entre el ciudadano y el indígena. A continuación veremos cómo podríamos aplicar dicho concepto en el territorio colombiano; cuya separación entre lo rural y lo urbano también parece ser cada vez mayor.

2. ¿SOMOS TODOS TERRÍGENOS?

Si bien todos somos terrígenos, o hemos nacido de una tierra, no todos tenemos la misma relación con ella. Como lo ha mostrado la geografía cultural, cada sociedad representa y transforma su medio ambiente de acuerdo a su pasado cultural. Es decir, cada sociedad tiene una manera simbólica de entender su espacio. Pero de igual forma este pasado cultural se va transformando en la medida en que se adapta a determinado medio ambiente. Por el contrario, para la geografía clásica, o física, el espacio se entiende a través de categorías universales, como las unidades de medida, las cuales interpretan cualquier lugar de la misma manera.

Que la tierra sólo pueda ser vista desde determinado mundo puede relacionarse con lo que Heidegger llamó “el combate (*Streit*) entre la tierra y el mundo” (2001: 35). En *El Origen de la obra de arte*, Heidegger dice que “la tierra hace que se rompa contra sí misma toda posible intromisión” (Heidegger 2003: 33); “la tierra se mantiene constantemente cerrada” (Ibídem) o es “aquello que se cierra esencialmente en sí mismo” (Ibíd., p. 34). Tal definición se asemeja a la idea científica de la naturaleza, como un conjunto de fenómenos que sólo pueden ser aprehendidos a través de unidades de medida, y mediante cálculos o experimentos. Pues estos experimentos deben ser constantemente actualizados a la luz de avances constantes que ponen en juego cualquier respuesta final. Por el contrario, dice Heidegger, que:

un mundo no es una mera agrupación de cosas presentes contables o incontables, conocidas o desconocidas. Un mundo tampoco es un marco únicamente imaginario y supuesto para englobar la suma de las cosas dadas. Un mundo hace mundo y tiene más ser que todo lo aprensible y perceptible que consideremos nuestro hogar. Un mundo no es un objeto que se encuentre frente a nosotros y pueda ser contemplado. Un mundo es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos (Ibíd., p. 32).

Además, a diferencia de la tierra, “el mundo no tolera nada cerrado” (Ibíd., p. 35) y “desde el momento en que un mundo se abre, todas las cosas reciben su parte de lentitud o de premura, de lejanía o proximidad, de amplitud o estrechez” (Ibíd., p. 32). Sin embargo, en esta conferencia, tierra y mundo se encuentran en constante relación, a través de las obras humanas, y más específicamente de la obra de arte, la cual “sostiene y lleva a la propia tierra a lo abierto de un mundo. La obra le permite a la tierra ser tierra” (Ibíd., p. 33).

Pasando a un terreno real, vemos que en Colombia, también existe un combate entre la manera como es entendida la tierra, tanto por los habitantes de los territorios culturales, como por el gobierno. Pues si para este último, la tierra es igual en todo su territorio, y no puede existir sino un dueño del subsuelo, del espacio aéreo y de los “recursos naturales”; en los “territorios culturales”, reconocidos a partir de la constitución política de 1991, la tierra es inseparable de un mundo o de un *cosmos*; la

tierra es un todo, inclusive las mismas personas. Entonces es en la manera como se entiende o como se predica la tierra en dónde se debe generar la mediación y el acuerdo para un *espaciamento intermundano*.

En palabras de Feliciano Valencia (líder del Consejo Regional Indígena del Cauca):

El meollo del problema está en la declaración de la ONU. Ésta dice que los dueños legítimos de la tierra y del territorio son los pueblos originarios. Pero es la tierra en su conjunto. Porque es que aquí tiene dueño hasta el aire, tiene dueño la tierra y lo que está debajo. Entonces el gobierno ha salido a decir que todo lo que esté en la tierra lo pueden usar libremente las comunidades indígenas, pero el subsuelo es propiedad de la Nación. El problema es que ellos conciben el mundo así y nosotros lo concebimos al contrario: aire, tierra y lo que está debajo es un todo para nosotros y nosotros sentimos a la tierra así. Entonces que no nos vengan a decir que ustedes son autónomos, pero que lo que está debajo es de la Nación (sic).²

Y esta manera como unos y otros conciben la tierra debe ser leída desde la historia del espacio occidental. La primera fundación podría ser la forma como la filosofía platónica entiende las leyes del universo, las cuales sólo pueden ser percibidas por el sujeto a través de un razonamiento matemático. Con la decadencia del mundo clásico y el nacimiento de la era cristiana, las percepciones estéticas e inmediatas del sujeto adquieren una connotación aún más oscura. El ejemplo más claro es el de los primeros anacoretas cristianos, quienes intentan liberarse de las pasiones del cuerpo, retirándose del mundo de lo humanos, para ser albergados por la conciencia divina. Pero aunque esta obsesión se empieza a diluir en el Renacimiento, cuando resurge el conocimiento científico, la separa-

² Disponible en video en <http://www.semana.com/noticias-problemas-sociales/hemos-venido-despertar-colombia-feliciano-valencia-lider-indigena/117943.aspx>. Consultado el 1 de diciembre de 2008 y citado *verbatim*.

ción entre la mirada subjetiva y la mirada científica no se logra en términos prácticos, sino a partir del paradigma científico moderno del siglo XVII. Desde entonces, como lo ve Descartes, lo que piensa el sujeto (*res cogitans*) queda separado del espacio medible por la ciencia (*res extensa*), que es en sí el universo entero, regido por las mismas leyes físicas.

Como lo muestra Berque, bajo este paradigma occidental de la ciencia moderna, la tierra es entendida solamente como “recurso, contratiempo, riesgo y atractivo” (Berque 2000: 149). Incluso uno sólo de sus componentes, como el ejemplo de la nieve que nos da el autor, puede ser entendido por distintos grupos de interés bajo cada una de estas categorías. “Por ejemplo la nieve del Valais [...] puede ser recurso para unos (los promotores de estaciones de ski), contratiempo para otros (los ganaderos), atractivo para muchos más todavía y riesgo de avalancha para cada uno de ellos” (Ibíd., p. 150).

Por eso estas entidades, como continúa explicando Berque, no son sólo objetos, como lo cree llanamente la modernidad, pues son inseparables de nuestras intenciones sociales y culturales. “Son las formas de percepción de nuestro medio ambiente, pero también los móviles in-

conscientes que nos guían hacia él, que nos apegan a él, y que nos hacen ordenarlo en determinado sentido” (Ibíd., p. 149). Y además de ser a la vez objetos e intenciones, los recursos naturales y el medio ambiente en general son inseparables de nuestro propio ser, pues sin ellos no existiríamos.

Si bien todos necesitamos de la tierra y de su cultivo para vivir, y si bien la tierra es parte de nuestro cuerpo y de nuestro propio ser, en las ciudades modernas este lazo ya no es visible. Todo lo proveniente de la tierra viene automáticamente. Volviendo al concepto de terrígeno y para ser rigurosos en su utilización, entonces deberíamos emplearlo exclusivamente para referirnos a los habitantes que viven de la tierra y que cuidan de ella. Así entrarían a formar parte de este grupo, con igual derecho, todos los campesinos. Sin embargo, serían terrígenos sólo aquellos que hacen que el mundo nazca de su propia tierra, aquellos que hacen que la tierra permanezca en su ser y en su cultura material. Aquellos que hacen, como dijo Heidegger que “el mundo esté frente a la tierra. Y la tierra esté frente al mundo”.

En una república multicultural, los habitantes terrígenos son los que preservan la *cultura de la tierra*, tanto en términos simbólicos, como en términos materiales. La preservación de la música tradicional es un ejemplo de esta preservación simbólica, como lo son también las artesanías. A través de la música y las artes en general, estas sociedades terrígenas han fundado ética y estéticamente su mundo en la tierra. Han “representado” su tierra. Y la nación ha sabido traducir estos hechos simbólicos en productos publicitarios para mostrarlos en la comunidad internacional.

Pero estos pueblos terrígenos también son llamados a ser los que conservan naturaleza, en lugar de los urbanos, pues como lo muestra Ulloa (2004), para la nación multicultural los miembros de estas sociedades han pasado de ser considerados “salvajes” a ser “nativos ecológicos”, o guardianes de la naturaleza. Podríamos entonces añadir a las cuatro categorías propuestas por Berque (2000), la de la naturaleza entendida como *reserva*; categoría que le permite al polo urbano del país experimentar *una* tierra, y a otros, los indígenas, vivir al interior de un mundo delimitado por unos horizontes precisos.

A diferencia de estos mundos indígenas, el mundo moderno no tiene horizontes, puede estar en cualquier parte. Ha perdido su base en la tierra. Y en él, tanto las sociedades que cultivan la tierra (material y simbólicamente), como la tierra misma, permanecen ocultas. Este ocultamiento se ilustra en el ejemplo del *resguardo indígena*, que como su nombre lo indica, encierra fuera del espacio político a las comunidades indígenas. Algunos antropólogos, como Restrepo y Rojas (2004) hablaron de “invisibilidad” para referirse a la historia de los afrodescendientes en la Cuenca pacífica colombiana. Con este calificativo se mostraba un desarrollo geográfico en el que permanecían ocultos, tanto el Pacífico como sus pobladores. A esta región, oculta para el ojo colonial y moderno, podríamos sumarle el conjunto de las tierras bajas del país. A partir de la constitución de 1991, son

muchas de estas tierras y sus pobladores (tanto indígenas como afrodescendientes) los que adquieren el derecho de mantener su relación tradicional entre *mundo* y *tierra*. Al no recibir los mismos beneficios de estas leyes territoriales, los campesinos de tierras aledañas a los territorios en mención, se han opuesto a ellas y las han cuestionado, argumentando que si bien no poseen las mismas cualidades “culturales”, como una lengua vernácula, sí tienen una relación similar con la tierra. Sin embargo, lo que *no* tenían era una tierra colectiva regida por valores ancestrales.

3. TRES MUNDOS EN UN TERRITORIO

Estos cambios en la forma como se predica la naturaleza muestran que en toda época y en todo lugar la relación *tierra-mundo* es diferente. Pero entonces ¿Cómo sobrepasar estas incompatibilidades en las interpretaciones del espacio? Si el hábitat es una manera de ser en el mundo (cf. Heidegger, 2003), regida por un medio geográfico y por una historia (cf. Berque, 2000), el estudio del hábitat hace referencia primordial a la ontología, o a las maneras en que son aprehendidos los *seres* de determinado medio ambiente. Esto significa que estudiar el hábitat es ver la forma como cada sociedad le atribuye una esencia, o una capacidad de interferir en el mundo, a las múltiples entidades que componen su medio ambiente. Podríamos decir que es la manera como cada sociedad determina lo que *anima* su mundo. Para Descola (2005), por ejemplo, existen cuatro modos ontológicos con los que las sociedades identifican los seres de su medio ambiente. Al encontrar todos estos modos ontológicos diseminados por el planeta en diversidad de ecosistemas, y en un modo discontinuo, este antropólogo advierte que la configuración estructural de dichos modos no estaría determinada por el medio ambiente, o por lo menos de una manera unívoca o determinista. Esto se debe a que en los asentamientos humanos los factores históricos y simbólicos son tan importantes como los factores ambientales.

Siguiendo de alguna manera el pensamiento dualista, Descola muestra que todas estas formas de entender los seres distinguen siempre

“Los esquemas del *habitus*, formas de clasificación originarias, deben su eficacia propia al hecho de que funcionan más acá de la consciencia y del discurso, y entonces lejos de los mandos del examen y del control voluntario”

un plano de *interioridad* (*I*) y un plano de *fisicalidad* (*F*). Una forma externa y una esencia interna. Las cuatro posibilidades de relación entre los existentes de un medio, según estas dos polaridades serían entonces:

- 1) la *naturalista* (paradigma occidental que nace con la ciencia moderna), representada por la fórmula: *I- F+* (*discontinuidad de interioridades, continuidad de fisicalidades*); sólo los humanos tienen alma, percibiendo el mundo subjetivamente (-), mientras que las leyes de la naturaleza son universales y objetivas (+). Lo que pone en relieve la brecha entre naturaleza y cultura;
- 2) la *animista* (propia de los pueblos premodernos de Norte América, tierras bajas de Sur América, Asia Central y Suroccidental, entre otros), representada por la fórmula *I+ F-* (*continuidad de interioridades, discontinuidad de fisicalidades*); el alma es igual en humanos y en no-humanos (+) (o al menos en los más cercanos a la sociedad), lo que cambia es la piel y con esto la perspectiva que cada ser tiene del mundo (-). Eduardo Viveiros de Castro (2004) llamó a este fenómeno: el “perspectivismo animista”;
- 3) la *analogista* (propia de los pueblos premodernos de África Occidental, China, Europa, México, entre otros), representada por la fórmula *I- F-* (*discontinuidad de interioridades, discontinuidad de fisicalidades*); el alma es compuesta (-) y está integrada a una red inestable de esencias que la persona debe mantener activa por medio de rituales.

(habitantes de las tierras bajas del Amazonas); y (3) los *naturalistas*, ciudadanos modernos. Sin embargo, estas estructuras no son fijas y no constituyen mundos cerrados. De acuerdo a Heidegger, “el mundo no tolera nada cerrado” (2001: 35). Sin embargo estos mundos que encontramos dentro de un mismo territorio están necesariamente conectados por redes materiales y simbólicas, y pueden presentarse entonces influencias interontológicas, como la que describe Losonczy (1997) entre los indígenas Emberá y los pobladores afrodescendientes del Pacífico colombiano.

Estos mundos diferentes se configuran a través del dominio del “gusto” y de lo que Bourdieu (1979) llamó el *habitus*. Según él, se trata de un dominio prerreflexivo, como el de los “aprendizajes primitivos” del mundo maternal, o de un “más acá de las palabras y de los conceptos” (Ibíd., p. 85-86). Por lo tanto este gusto conforma un mundo particular a partir de cosas que no son necesariamente conscientes, sino que pertenecen al nivel de una sensibilidad visceral, como es el caso de las magdalenas (*madeleines*) de Proust. “Los esquemas del *habitus*, formas de clasificación originarias, deben su eficacia propia al hecho de que funcionan más acá de la consciencia y del discurso, y entonces lejos de los mandos del examen y del control voluntario” (Ibíd., p. 543).

Esto se acerca también al dominio de sensaciones prerreflexivas que Platón (1992) llamó la *chôra*. “Una tercer especie, un género”, distinto de lo inteligible y de lo perceptible, que “provee el emplazamiento a todo lo que nace” (Ibíd., p. 52b). Y como dice Platón, la *chôra* no puede ser pensada a partir de un pensamiento racional, sino de un “pensamiento bastardo” (Ídem). Leroi-Gourhan (1964, 1965) llamó a este dominio: *estética visceral*, pues según el paleontólogo, es en los estratos prerreflexivos de las distintas sociedades donde se originan los ritmos del habitar. A grandes rasgos, la teoría de Leroi-Gourhan habla de la exteriorización del cuerpo biológico en herramientas técnicas y simbólicas, de la forma como el

La *fisicalidad* es igualmente inestable y discontinua, alterada constantemente por la red de esencias (-);

- 4) y la *totemista* (propia de los pueblos aborígenes australianos exclusivamente), representada por la fórmula $I+F+$ (*continuidad de interioridades, continuidad de fisicalidades*); referida a un sistema cosmológico singular basado en lo que suele llamarse el *dreamtime* (tiempo del sueño). La interioridad es la misma para los humanos y los no-humanos pertenecientes a un mismo tótem (generalmente un objeto natural). En el plano de la fisicalidad, los integrantes del tótem también comparten ciertas cualidades.

En Colombia encontramos las tres primeras posibilidades, o sea tres de estos modos de concebir los existentes de un mundo, que serían (1) los *analogistas*, en los que podemos incluir: los descendientes de pueblos esclavizados de África Occidental, los pueblos precolombinos de las tierras altas y los descendientes de la Europa medieval; (2) los *animistas*,

El cuerpo es entonces un sitio de relación, tanto en su capacidad de afectar, como de ser afectado.

conocimiento técnico y simbólico de cada sociedad se va almacenando en lo que él llamó: un *cuerpo social*. Este conocimiento está influenciado por un ritmo general, o por *envoltorios rítmicos*, operando a un nivel visceral, o a nivel del *gusto*. Eduardo Viveiros de Castro diría: “al nivel de los afectos”, pues como explica este antropólogo de sociedades amazónicas “el cuerpo es un ensamblaje de afectos y modos de ser que constituyen el *habitus*” (Viveiros de Castro, 2004: 475). En esta última definición podemos ver un claro espinosismo, ya que a partir de los afectos el cuerpo se relaciona con el mundo.

El cuerpo es entonces un sitio de relación, tanto en su capacidad de afectar, como de ser afectado. Así, estas ontologías no son entonces meras construcciones metafísicas o simbólicas, sino que son maneras concretas de afectar y de ser afectado por los constituyentes de un mundo. La pregunta de Spinoza ¿Qué puede un cuerpo? puede reformularse a la luz de la vertiente ecológica, siendo entonces: ¿Qué puede ser un cuerpo en cierto medio? En este sentido los afectos podrán ser entendidos como apegos, o sea, inclinaciones que generan vínculos, y como lo mostró Latour (2008), que generan consecuencias (conexiones) inesperadas y casi siempre ocultas.³

3 “From now on, thanks to this principle, unexpected consequences are attached to their initiators and have to be followed through all the way.” (Note: This is the reason of the great importance of Ulrich Beck’s definition of risk society, that does not mean that we live more dangerously than before, but that actions and consequences—even unexpected—can’t be separated any longer: nothing can be externalized” (Latour, 2008: 9).

4. FORMAS DE ESPACIAMIENTO

Vemos entonces que lo propio del ser humano, tanto a nivel biológico como a nivel simbólico, es la exteriorización. *Existir* es en un primer sentido: ser y estar afuera. Existir es estar apegado a ciertas personas, a ciertos no-humanos, a ciertos alimentos, a

herramientas técnicas, a formas simbólicas, a determinados espacios y tiempos. Como también lo vimos en la sección anterior, estos apegos se generan por ritmos que influyen en la sociedad desde un nivel visceral, es decir, desde el orden de los afectos.

Un segundo sentido de *existir*, en tanto estar afuera, también expresa el deseo humano de abrir constantemente el mundo que habita. A diferencia de la piedra, que no tiene mundo (*Weltlos*), y del animal, que es pobre en mundo (*Weltarm*), el hombre es “constructor de mundo” (*Weltbildend*), como lo enunció Heidegger y lo confirmó luego Agamben en *Lo abierto: el hombre y el animal* (2005). Berque (1996) tradujo estos tres estratos en: la dimensión del planeta, la dimensión de la biosfera y la dimensión de la ecúmene. En el primer estrato se encuentra el mundo de los planetas y de sus movimientos mecánicos. Con el milagro de la vida en alguno de los planetas aparece el segundo estrato, que es el de las redes ecológicas. Y el último estrato, el de la tierra habitada por el hombre, que le añade al nivel de la biosfera una construcción técnica y simbólica que trasciende el nivel ecológico. Estos tres niveles muestran un despliegue o un espaciamiento (*Räumung* según Heidegger). Y este despliegue nos deja ver que lo propio de los mundos humanos es la exteriorización y el mismo espaciamiento. Ambas fuerzas trabajando conjuntamente para abrir el mundo. Cada uno de los mundos que encontramos en el territorio colombiano tiene su propio espaciamiento. Su propia forma de apertura. Los únicos que mantienen una apertura antropocéntrica son los

naturalistas, que sólo ven interioridad en los humanos y sólo se abren hacia ellos⁴. Los demás mundos se abren simbólicamente hacia los componentes más importantes de su medio. Los animistas se abren de *igual a igual* hacia los no-humanos más cercanos; mientras que los analogistas se integran a una *red inestable* de seres (animales, vegetales, minerales y entidades espirituales), que es necesario mantener activa por medio de rituales.

La desconexión que le ocurre al naturalismo con los componentes de su medio se basa en una tensión ontológica entre el *adentro* y el *afuera*. Esta tensión es mucho más antigua que el paradigma científico moderno que dio a luz a esta ontología, y ya había evocado uno de los

actos que mejor la expresan: el momento del desierto, cuando el anacoreta construye un adentro, negando todo deseo e incluso toda percepción que provenga del exterior para que Dios pueda aparecer al interior de la conciencia. Pero incluso antes de los primeros siglos de la era cristiana —en el que hubo un auge de anacoretas—, podemos ver esta oposición entre adentro y afuera presente en la mitología griega. Como muestra Vernant (1992), en la base de la gran estatua de Zeus, en Olimpia, entre doce parejas de dioses, se encuentra la pareja Hestia-Hermes. Ella, la diosa del hogar, de la acumulación y de lo estable; y él, el dios del espacio exterior, del comercio y de lo cambiante. Esta tensión se traducirá luego en el espacio de la ciudad colonial, al relegar lo doméstico al orden de lo privado, de lo cerrado y de lo idéntico, y lo público al orden de lo expuesto, de lo cambiante y de la apariencia.

Esta tensión la vemos incluso con más fuerza en el hábitat moderno, el cual asume un carácter cada vez más universal y *autodirigido* (queriendo decir dirigido por *sí mismo*), cómo lo ejemplifica la ciudad para el automóvil. Podríamos decir también que es una vida dirigida hacia la conciencia, hacia el interior del ser o hacia la intimidad (Sennett 1978;

4 « [...] le naturalisme, plus parcimonieux, réserve l'apanage du social à tout ce qui n'est pas naturel. » Descola. Op. cit. p. 355.

Pardo 1992). En términos generales también podríamos decir que el hábitat moderno es *automático*, o sea que tiene un movimiento que se da por sí mismo. Esto se debe a que son las máquinas las que automatizan y hacen funcionar este mundo automáticamente: el automóvil, el *laptop*, etc. Conjugadas con la lógica del mercado, las máquinas fueron los agentes de la reciente crisis financiera, pues fueron ellas las encargadas de hacer inversiones en tiempos de milésimas de segundo (Hudson 2008), es decir, en tiempos inhumanos. Estos tres mundos antes descritos, el de los naturalistas, el de los animistas y el de los analogistas, desde ahora tienen un interlocutor: la máquina.

5. EL ESPACIAMIENTO INTER-MUNDANO

Desde hace ya varios años y especialmente con ordenadores en centros de comunicación instaurados por el gobierno, los territorios culturales entraron en contacto con la máquina. Esto les permitió a sus habitantes y a sus líderes conocer otras organizaciones internacionales y formar parte de un espacio de diálogo virtual, lo que cambió esa posición "oculta" en la que estaban antiguamente. Aquí nos serviría ese neologismo utilizado por primera vez en los años ochenta: lo *glocal*⁵. O sea, lo que es local y global al mismo tiempo.

Sin embargo, aunque el espacio virtual permita el diálogo intermundano, esta forma de apertura permanece limitada en el orden de la representación, ya que se deja a un lado la experiencia concreta de los lugares y del espaciamiento humano propiamente, pues éste no es simplemente el crecimiento metafórico del mundo humano, el cual lo diferencia de la biosfera, sino la metáfora encarnada en un espacio y en un tiempo; la metáfora vivida a través de una experiencia espacial y corporal, y no de una simple imagen digital.

5 Meyrowitz, J. (2004). *The Rise of Glocality, New Senses of Place and Identity in the Global Village*. Consultado el 10 de diciembre 2008 en: http://www.fil.hu/mobile/2004/meyrowitz_webversion.doc

Recientemente, vimos en nuestro país un espaciamento intermundano en el que se hizo más énfasis en el cuerpo que en la lógica. Se trató de la marcha “caminando la palabra”, impulsada por la primera organización indígena de Colombia, el Consejo Regional Indígena del Cauca (el CRIC-1971). “Caminar la palabra” no sólo significa hablar o invocar el *logos* en el acto de caminar, sino hacer una declaración a través de la acción de caminar. Saliendo desde sus veredas en el Cauca, los indígenas Nasa emprendieron en Octubre de 2008 una caminata hacia la capital del departamento. Luego convocaron a una caminata hacia la capital del país, que fue seguida por simpatizantes de otros territorios. El rumbo hacia ese interior indicaba que se buscaba hacer oír esta “palabra caminada” en el lugar donde se

ordena y se diseña el desarrollo del país. Podríamos decir que esta marcha fue un acto de apertura, un acto de espaciamento, y en ese sentido, un acto terrígeno, un acto que abrió la tierra. Por lo tanto, esta caminata debe ser mirada entonces como un espaciamento intermundano, como un acto de apertura de estos territorios considerados enclaves culturales y naturales. La enseñanza del caminar como apertura de la tierra ya nos la había dado el viejo filósofo de las tierras del interior, Fernando González, con su libro *Viaje a Pie* (1929), en el cual describe un viaje desde Medellín hasta Buenaventura. Aunque este filósofo no logró conectar el mundo naturalista con los mundos animista y analogista, nos queda la idea del caminar como conexión y comunicación de mundos que permanecen incomunicados en el territorio colombiano. El caminar sería entonces la posibilidad de abrir los territorios y de comunicarlos entre sí. No sería sólo una práctica estética, como lo planteaba Careri (2002), también sería una práctica ética y ecológica, así como una forma de generar el espacio terrígeno.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2005). *Lo abierto: el hombre y el animal*. Valencia: Pre-textos.
- Berque, A. (1996). *Être humains sur la terre*. Paris, Gallimard.
- Berque, A. (2000). *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*. Paris: Belin.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris: éditions de Minuit.
- Careri F. (2002). *Walkscapes. El andar como práctica estética*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Descola, P. (2005). *Par-de-là nature et culture*. Paris, Gallimard.
- Garavito, E. (1999). Tierra y territorialidad. *Revista territorio cultural*, 2, 85-92.
- González, F. (1929). *Viaje a Pie*. Medellín, Editorial Bedout.
- Heidegger, M. (2001). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Hudson, M. (2008). El rescate de todos los rescates: golpe de Estado cleptocrático en EEUU. Recuperado el 15 de noviembre de <http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=2067>
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris: Éditions La Découverte.
- Latour, B. (2008). 'It's Development, Stupid!' or: How to Modernize Modernization. In J. Proctor (Ed.), *Postenvironmentalism*: MIT Press.
- Leroi-Gourhan, A. (1964). *Le geste et la parole. Tome I: Technique et langage*. Paris: Albin Michel.
- Leroi-Gourhan, A. (1965). *Le geste et la parole. Tome II: La mémoire et les rythmes*. Paris: Albin Michel.
- Losonczy, A. M. (1997). *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre Noirs et indiens Emberà (Choco, Colombie)*. Paris: L'Harmattan.
- Meyrowitz, J. (2004). *The Rise of Glocality. New Senses of Place and Identity in the Global Village*. Recuperado el 10 de diciembre de: http://www.fil.hu/mobil/2004/meyrowitz_webversion.doc
- Pardo, J. L. (1992). *La intimidad*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Platón (1992). *Timée*. Traducido al francés por Luc Brisson. Paris: Flammarion.
- Restrepo, E. & Rojas, A. (2004). *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.
- Sennett, R. (1978). *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Colciencias.
- Vernant, J. P. (1992). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
- Viveiros De Castro, E. (2004). Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common knowledge*, 10 (3), 463-484.