



La casa en-carnada.

Entre el cuerpo expandido y el cuerpo expuesto*

Fecha de recepción: 6 de mayo de 2016 Fecha de aceptación: 7 de octubre de 2016 Disponible en línea: 12 de mayo de 2017

Valentina Mejía Amézquita

Doctora en
Diseño y Creación

Directora de la Facultad de Diseño Industrial de la
Universidad Pontificia Bolivariana

mejiavalentina@hotmail.com
valentina.mejiaa@upb.edu.co

Resumen Este artículo surge de la investigación doctoral “La casa vivida o el mundo hecho por nosotros mismos. Una aproximación al diseño sobre las maneras de obrar la arquitectura cotidiana en San José, Manizales-Colombia”, en un intento por acercar el conocimiento disciplinar a las nociones subjetivas que determinan otras lógicas de construir mundo por medio de la materialidad del espacio doméstico. Este primer escenario de relación físico-simbólica del sujeto con el mundo halla en el cuerpo la condición de posibilidad de dicha relación o el “ahí” del “ser” con las cosas y, por ende, el mundo. Esta investigación cualitativa, guiada por la etnometodología, subvierte las lógicas usualmente utilizadas en las aproximaciones a los hechos arquitectónicos como productos de la cultura y deja entrever la valía de las lógicas poéticas de los procesos creativos del obrar otro y su vínculo inalienable con las dinámicas de la vida cotidiana.

Palabras clave **Arquitectura; creación cultural; experiencia; hábitat; vivienda popular**

* Artículo producto de la investigación doctoral en curso titulada “La casa vivida o el mundo hecho por nosotros mismos. Una aproximación para el diseño y la creación sobre las maneras de obrar la arquitectura cotidiana en San José, Manizales-Colombia”.

The Em-bodied House.

Between the Expanded Body and the Body Exposed

Abstract This article stems from the doctoral research “The house lived or the world made by ourselves. An approach to design on the ways everyday architecture is worked in San Jose, Manizales - Colombia,” in an attempt to bring disciplinary knowledge closer to the subjective notions that determine other world-building logics through the materiality of domestic space. This first scenario of the physical-symbolic relationship of the subject with the world finds in the body the condition of possibility of said relationship, that is, the “there” of “being” with things and, therefore, with the world. This ethnomethodology-driven qualitative research subverts the logics normally used in the approaches to architectural deeds as products of culture and reveals the value of the poetic logics of working onto another, and their inalienable link with the dynamics of everyday life.

Keywords architecture; cultural creation; experience; habitat; low-cost housing

A casa en-carnada (encarnada-iscada).

Entre o corpo expandido e o corpo exposto

Resumo Este artigo emerge da pesquisa de doutorado “A moradia vivida ou o mundo feito por nós mesmos. Uma aproximação do design em maneiras de obrar a arquitetura quotidiana em San José, Manizales-Colômbia”, em um intuito por aproximar o conhecimento disciplinar às noções subjetivas determinando outras lógicas de construir mundo por meio da materialidade do espaço doméstico. Este primeiro cenário de relacionamento físico-simbólico do sujeito com o mundo acha no corpo a condição de possibilidade de tal relacionamento ou o “aí” do “ser” com as coisas e, por tanto, o mundo. Esta pesquisa qualitativa, guiada pela etnometodologia, subverte as lógicas usualmente utilizadas nas aproximações dos fatos arquitetônicos como produtos da cultura e deixa entrever a valia das lógicas poéticas dos processos criativos do obrar outro e o seu vínculo inalienável com as dinâmicas da vida quotidiana.

Palavras chave Arquitetura; criação cultural; experiência; hábitat; Habitação popular

Introducción

Podríamos decir que la casa es un artificio cuyo fin práctico es permitir que el ser humano se guardezca. Dificilmente hallaríamos detractores de esta definición básica, en términos de relación de uso de cualquier hecho arquitectónico, pero que la casa es cuerpo o, incluso, encarnación, a menos que se mantenga en el escenario de las metáforas, hallará contestación casi de inmediato. Lo que sucede es que cuando se dejan de lado por un momento las lógicas dominantes que han calificado el quehacer de una disciplina que oscila entre la creación y la praxis, se puede abrir la mente a otras miradas para que la casa también pueda ser cuerpo.

La hipótesis que subyace en el estudio sobre la casa popular de la comuna San José de la ciudad de Manizales radica en considerar que, en tanto subjetivada por el obrador-morador, no solo le es inherente como una extensión de su corporeidad a la manera que Merleau-Ponty (2000) lo define, sino que el individuo cotidiano se habitúa a ella hasta hacerla su *alter ego*, presente y políticamente activo en la ciudad. La casa es del ser humano como el cuerpo es del espacio, el “ahí” localizable en tiempo y espacio del “ser”, en virtud del habitar.

El asunto es que este receptáculo de la habitud (Merleau-Ponty, 2000) y del *habitus* (Bourdieu,

1980/2007) en el escenario de la vida cotidiana (De Certeau, 1990/2000) se ha encarnado, está viva y resiste, de la misma forma que un sujeto en estado liminal lo hace (Turner, 1991). La casa popular profana y subvierte las lógicas del poder anunciadas hace varias décadas por Foucault (1972/1999), en medio del convulso escenario de la ciudad actual, en su apuesta por lograr una revalorización del suelo a partir de la roza y de la renovación urbana. Con ello se evidencia que en el pulso especulativo por el valor de la tierra no solo pierde el más frágil, sino que el tejido que hace al territorio ser lo que es se rompe a partir de la cisura no deseada entre el individuo y su casa.

Con la mirada en la realidad actual del territorio de San José, en Manizales (Colombia), esta investigación cualitativa se ha valido de la etnometodología como método de aproximación al fenómeno de la casa, para poner en debate, en especial para las disciplinas proyectuales, la manera en que, a partir de las lógicas poiéticas y creativas del obrador-morador, se configura el espacio primero y se construye una relación de supervivencia en el superorganismo vivaz que es la urbe. La pregunta inicial es ¿en dónde termina el cuerpo y en dónde comienza la casa? O, mejor aún, ¿cómo existimos y nos relacionamos en el mundo al ser entendidos como individuos casa?

La casa en-carnada, cuerpo expandido

El título de este artículo mantiene subrepticio un juego de palabras. La casa adjetivada como “en-carnada” reconoce, por un lado, su ser finito como un hecho mundano a la manera que entiende la mundanidad Heidegger (1927/2007) y, por el otro, la casa-cuerpo como sugiere Merleau-Ponty, tanto en su *Fenomenología de la percepción* (2000) como en su reveladora obra póstuma *Lo visible y lo invisible* (1964/2010), pues su reflexión fenoménica reconoce la dimensión objetiva del cuerpo; no obstante, le sobrepone la corporeidad sensible, la de lo vivido en tanto marco de referencias significativas que edifican el mundo como sistema de relaciones y le devuelve, de alguna manera, su necesaria dignidad terrenal.

Ahora bien, “en-carnada” es un asunto que poco atañe al quehacer del proyectista, pues lo confronta con su némesis: la arquitectura hecha por no arquitectos, que no solo cohabita con la suya, sino que le supera en el devenir histórico y, si de matemáticas se trata, también en número. Encarnada es, a su vez, la condición actual de la casa popular —la de San José, en nuestro caso— como cuerpo expuesto; la carnada que atrae a los buscadores de suelo urbanizado para servir la mesa de inversionistas de nuevos desarrollos urbanísticos, luchas solitarias entre enanos y gigantes por el dominio de la tierra, por la supervivencia en la democrática “producción del espacio”, si parafraseamos a Lefebvre (1974/1991).

El cuerpo ha sido objeto de múltiples discusiones y abordajes tanto en el ámbito de las Ciencias Naturales como la Biología, a cuyo objeto claramente le pertenece, sino que las artes, los saberes proyectuales y las Ciencias Humanas también han tenido algo que decir al respecto y no han sido cuestiones de poca monta.

Si bien es cierto que desde la Grecia clásica las posturas filosóficas se disputaban el enaltecimiento o condena del cuerpo frente a la mente o al alma y entraban en un dualismo difícil de superar, sería en razón del pensamiento platónico rastreable en casi todos sus diálogos y con más claridad en el “Timeo” (Platón, 2002), del dualismo propio del racionalismo de las meditaciones cartesianas (Descartes, 1641/1993) y de las ideas kantianas (Kant, 1781/1997) que subsiste la preocupación por lo corpóreo. Sin entrar en el ojo del huracán, se mantiene la censura milenaria que reducía su dignidad frente a asuntos de otro ámbito. La verdad es que el cuerpo ha tenido que esperar varios siglos para recapturar la atención de los grandes pensadores y recuperar virtud.

Nuestra aproximación al cuerpo o, mejor aún, a la corporeidad, recoge parte de la pregunta que nos hacíamos en la introducción del presente trabajo sobre la relación tanto de analogía o proxémica entre el cuerpo y la casa, vinculada a la proyección antropomórfica, sino a la casa como extensión corpórea o encarnación material, a la manera de cuerpo vivo, como refieren Merleau-Ponty (2000) y Baudrillard (1968/1969).

El hombre, a través de la imposición de una forma que es cultural, se convierte en transustanciador de la naturaleza: es la afiliación de la sustancia, de edad en edad, de forma en forma la que instituye el esquema original de creatividad: creación “ab útero”, con todo el simbolismo poético y metafórico que lo acompaña. Así, pues, como el sentido y el valor provienen de la transmisión hereditaria de las sustancias bajo la jurisdicción de la forma, el mundo es vivido como dado (así es siempre en el inconsciente y en la infancia) y el proyecto consiste en revelarlo y perpetuarlo. Así, pues, como la forma circunscribe al objeto, un trozo de naturaleza está incluido, como en el cuerpo humano: el objeto es fundamentalmente antropomórfico. El hombre está ligado entonces a los objetos-ambiente con la misma intimidad visceral (sin dejar de advertir las diferencias) que a los órganos de su propio cuerpo, y la “propiedad” del objeto tiende siempre virtualmente a la

recuperación de esta sustancia por anexión oral y “asimilación” (Baudrillard, 1968/1969, p. 27).

A partir de esta postura, nos valdremos de la noción de cuerpo merleau-pontiano, en tanto escruta su obvia fisicidad y atribuye un valor singular al cuerpo como medio de relación y sentido entre el ser y el mundo, el “ahí”, del “ser” en la experiencia, es decir, “el cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos” (Merleau-Ponty, 2000, p. 100).

Yo, que veo, tengo también mi profundidad, ya que estoy adosado a lo visible que veo y que sé muy bien que me envuelve por detrás. El espesor del cuerpo, lejos de rivalizar con el del mundo, es, por el contrario, el único medio que tengo para ir hasta el corazón de las cosas, convirtiéndome en mundo y convirtiéndolas a ellas en carne.

El cuerpo interpuesto no es cosa, material intersticial, tejido conjuntivo, sino sensible para sí, lo cual no equivale al siguiente absurdo: color que se ve a sí mismo, superficie que se toca a sí misma, sino a la siguiente paradoja: un conjunto de colores y superficies habitados por un tacto, una visión, por tanto sensible ejemplar, que ofrece a quien lo ocupa y siente modo de sentir cuanto se le parece fuera; de forma que, preso como está en el tejido de las cosas, lo atrae todo hacia sí, se lo incorpora, y, con el mismo movimiento, comunica a las cosas que encierra esa identidad sin superposición, esa diferencia sin contradicción, esa distancia entre el fuera y el dentro, que constituyen su secreto natal (Merleau-Ponty, 1968, p. 135).

Más que gozar de un condición objetualizada conforme a la observancia y disección analítica propias de la anatomía o permanecer sumisa a las aproximaciones taxonómicas y clasificatorias de los estudios tipológicos y estilísticos de la disciplina de la arquitectura, iniciado con Vitrubio (1997) y hasta nuestros días, la relación entre cuerpo y casa supone un cuerpo introducido en el mundo, contenedor y contenido, construcción y habitación, casa y hogar, un cuerpo dado al

espacio y a la vivencia. Recordemos la referencia que Bachelard (1957/2000) hace a *La Redousse* de Malicroix vista desde su condición objetual hasta la vivificación de su materialidad a partir de la experiencia y que nuestro autor denomina la “transposición a lo humano”, en tanto la casa es el recinto de la intimidad y de las prácticas guarecidas de lo propio:

Con la casa vivida por el poeta nos vemos conducidos a un punto sensible de la antropocosmología [...]. En efecto, la casa es primeramente un objeto de fuerte geometría. Nos sentimos tentados de analizarlo racionalmente. Su realidad primera es visible y tangible. Está hecha de sólidos bien tallados, de armazones bien asociadas. Domina la línea recta. La plomada le ha dejado la marca de su prudencia y de su equilibrio. Un tal objeto geométrico debería resistir a metáforas que acogen el cuerpo humano, el alma humana. Pero la trasposición a lo humano se efectúa inmediatamente, en cuanto se toma la casa como un espacio de consuelo e intimidad, como un espacio que debe condensar y defender la intimidad (Bachelard, 1957/2000, p. 60).

Nos encontramos frente a una casa que logra trascender su materialidad objetual a la corporeización desde el momento en el que sus límites se permean —se rozan, diría Heidegger (1951/2001)—, para dar lugar al habitar del ser humano. El asunto a considerar es que la proyección de sí mismo en la corporeización de la casa responde al reconocimiento que, desde los aborígenes más primitivos, el individuo tiene acerca de que su humanidad y participa de una sacralidad cósmica manifiesta en su misma fisicidad y a la cual está unido por voluntad. No en vano el valor existencial del cuerpo hace del caos un cosmos y refleja el universo en el microcosmos de la casa: “[...] la estructura de la casa exhibe el simbolismo cósmico, no se trata de un espacio geométrico, sino de un espacio existencial y sagrado que es susceptible de comunicarse con lo trascendente” (Soriano, 2004, p. 110).

La corporeización de la casa se logra cuando el ser humano decide detenerse, fundar y centrarse,

es decir, en el instante mismo en el que decide romper la homogeneidad del espacio inocuo e insignificante aún. Halla referencia y da asiento al lugar que habrá de mediar entre su existencia mundana y lo divino que le protege o cuando determina el lugar y la orientación que, rodeada de carne y piel como el cuerpo, contendrá el adentro del afuera, el adelante y atrás, fachada y dorso, cara y cruz, rostro y anverso de su presencia ante los otros y con los otros.

Podemos referir aproximaciones teóricas que han pretendido hallar correspondencia entre el hecho construido y el cuerpo, al asimilar sus partes como, por ejemplo, su estilo, escudriñable desde la arquitectura grecorromana y la *hexis* corporal clásica (Vitrubio, 1997), las iglesias medievales que aluden al cuerpo de Cristo, la perfecta relación corporal del edificio expuesta por Alberti (1452/1991) en el Renacimiento, el moderno modulator lecorbusiano (Le Corbusier, 1948/1961) sobre la antropometría correcta o los intentos más próximos de fálicas búsquedas en los rascacielos (Ramírez, 2003). El asunto es que en esta dirección no hallaremos respuesta a la manera como se vivencia o se vitaliza el cuerpo edificado, pues la comprensión corpórea que pretendemos esbozar no es formal sino fenoménica, como sugiere Fernández (2011):

Habría en el cuerpo y el mundo, una estrecha vinculación en la medida en que las representaciones de los objetos se despliegan en función de unas determinadas circunstancias gestuales y posturales, a la manera de la fenomenología de Merleau-Ponty, mediante un entramado de imágenes que conforman un universo construido a medio camino entre la cerrada esfera del inconsciente y la pluralidad de las representaciones sociales, los ritos míticos o los metarrelatos de la ciencia y de las ideologías (p. 71).

Tendría más sentido pensar que la primera consideración corpórea de la casa tiene que ver con el cuerpo mismo del obrador-morador, el “ahí” del “ser en el mundo” (Heidegger, 1927/2007),

es decir, el hecho material que permite cualquier forma de experiencia en razón del existir. De este modo, el cuerpo, la piel que habita la casa, el contenedor que mantiene centrado el movimiento propio de la unión entre lo terrenal y lo celestial, coliga el espacio y el tiempo en un depósito finito que puede abarcar lo que está vitalizado por el habitar mismo.

Cuando la casa se yergue tras haber sido fundada y centrada, tan pronto se halla el vínculo de unión entre cielo y tierra, se define el horizonte donde habrá de desplegarse. En términos antropomórficos, se consideraría que ahí se ubica el “ombligo” de la casa, el punto medio alrededor del cual el espacio doméstico se despliega en cuanto a la vivencia y en donde se configura su corporeidad medular vertical. Cuerpo y espacio pueden entenderse como la primera experiencia mundana de la arquitectura, si aceptamos que:

La experiencia del propio cuerpo nos enseña a arraigar el espacio en la existencia. El intelectualismo ve muy bien que el “motivo de la cosa” y el “motivo del espacio” se entrelazan, pero reduce el primero al segundo. La experiencia revela bajo el espacio objetivo, en el que el cuerpo toma finalmente asiento, una espacialidad primordial de la que ella no es más que la envoltura y que se confunde con el ser mismo del cuerpo. Ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo, vimos nosotros, y nuestro cuerpo no está, ante todo, en el espacio: es del espacio (Merleau-Ponty, 2000, p. 165).

Si estar enlazado a un mundo particular es ser cuerpo y, en consecuencia, espacio, la casa popular en San José ha logrado corporeidad cuando ha sido espacio para el habitar del ser humano. Sin duda, estaríamos apelando a ciertas consideraciones de la visión animista que invade la poética del espacio (Bachelard, 1957/2000) en sus dos formas de configuración del espacio-casa con base en el cuerpo que es necesario recordar aquí. La primera es el nido, conformado a partir del cuerpo del pájaro, cuya única herramienta edificatoria es su corporeidad girando

concéntricamente y estrechando su pecho contra las ramas para abrirse lugar; la segunda es la concha, que crece paralela a los espiralados movimientos del molusco y flexibiliza la estructura con la progresiva expansión del cuerpo. Afirma Bachelard (1957/2000) acerca del célebre literato de la época de la Revolución francesa, Michelet (1952), cuando en *L'oisseau* escribe poéticamente sobre lo que llama la arquitectura de las aves:

Michelet nos sugiere la casa construida por el cuerpo, por el cuerpo tomando su forma desde el interior como una concha, en una intimidad que trabaja físicamente. Es el interior del nido lo que impone su forma. “Por dentro, el instrumento que impone al nido la forma circular no es otra cosa que el cuerpo del pájaro. Girando constantemente y abombando el muro por todos lados logra formar ese círculo”. La hembra, torno vivo, ahueca su casa. El macho trae de fuera materiales diversos, briznas sólidas. Con todo eso, mediante una activa presión, la hembra confecciona un filtro (p. 100).

Continúa Michelet (1952):

La casa es la persona misma, su forma y su esfuerzo más inmediato; yo diría su padecimiento. El resultado sólo se obtiene por la presión continuamente reiterada del pecho. No hay una de esas briznas de hierba que para adoptar y conservar la curva no haya sido empujada mil y mil veces por el seno, por el corazón, con trastorno evidente de la respiración, tal vez con palpitaciones (p. 101).

Vista como nido o concha, la casa surge de adentro hacia fuera, ya sea a partir del “espaciar” heideggeriano que “aporta al ámbito libre, lo abierto, en pro de un asentamiento y un habitar del hombre” (Heidegger, 1969/2009, p. 125) o desde la acción de vivir en el espacio, que es la ejecución del existir en lo que De Certeau (1990/2000) explica como el espacio practicado y el hacer lugar. Aunque ambas aproximaciones —el espaciar y los lugares practicados— tendrán asiento en los apartados venideros, nos interesa

señalar la construcción de la corporeidad de la casa popular desde el cuerpo de quien la habita.

Cuando Michelet (1952) dice “la casa es la persona misma, su forma y su esfuerzo más inmediato” (p. 208), está dando cabida a la consideración del impacto de la extensión corpórea del sujeto sobre la casa. No solo estamos convencidos de que la casa, en su dimensión trascendente, no es un “fuera” del sujeto a la manera de un objeto inerte con el que se relaciona mediante el espacio objetivo, sino que es una extensión de su terrenalidad en tanto ambos cuerpos se hacen en el espacio y en el discurrir del tiempo, como se hace el mundo con el ser ahí, en la temporalidad de su existencia. Sostiene Paniagua (2013):

En el habitar podemos distinguir tres ámbitos, que son las tres formas del espacio vital. El primer ámbito es el espacio del propio cuerpo, el intermediario con el mundo, objeto espacial y objeto apropiado. El segundo es el espacio de la propia casa que se experimenta como una caverna, en la que sus espacios internos se ordenan según su asequibilidad y grado de conexión, más allá todo es muro que nos espera del exterior desconocido. La casa es como un cuerpo ensanchado con el que el hombre se identifica y mediante el que se encasilla dentro de un entorno espacial mayor. El hombre está encarnado en la casa, es la expresión de su esencia y modifica su estado de ánimo, se presenta una íntima unidad entre el hombre con su espacio interno, este espacio lo abraza y sostiene y el hombre se amalgama con él. El tercero es el espacio envolvente exterior, que se experimenta como una casa a mayor escala (p. 46).

Baudrillard (1968/1969) haría una severa crítica a la manera como la Modernidad, pionera de los desarrollos del siglo XX, “objetualizó” las extensiones corpóreas que otrora le habían dado sentido a la existencia humana en su dimensión espacio-temporal cotidiana como sería la casa. A su entender, el problema no radicó en comprender las lógicas racionales de la objetualidad, sino en la desaparición de los símbolos de la domesticidad, por ejemplo, que hacían posible la

introyección sensible y habitual del espacio y del tiempo y alejaban, a su pesar, lo mundano de lo humano. Dice Baudrillard:

Todo el mundo ha experimentado de qué manera el tictac de un reloj consagra la intimidad de un lugar. Y es porque lo hace semejante al interior de nuestro propio cuerpo. El reloj es un corazón metálico que nos tranquiliza respecto de nuestro propio corazón. Es este proceso de inclusión, de asimilación de la sustancia temporal, es esta presencia de la duración la que es recusada, por la misma razón que todos los demás focos de involución, por un orden moderno que es orden de exterioridad, de espacio y de relación objetiva (p. 24).

La reflexión que esboza Baudrillard podría haber llevado las apuestas por la maquinaria de una Modernidad fulgurante a una discusión tal vez más fértil, al menos en términos humanizantes, ya que la gran disputa a la que la ha traído la Posmodernidad contestataria ha sido más confusa y vacua que prolífica en lo que a la producción de arquitectura doméstica se refiere y, en particular, a la que albergaba a la creciente población popular.

La casa “en-carnada”. El cuerpo expuesto

Somos conscientes de que cuanto más nos adentramos en las dimensiones ópticas referidas por Eliade (1957/1983), Heidegger (1927/2007) o Bachelard (1957/2000), más parecemos alejarnos de la dimensión visible y real de nuestros asuntos; lo que sucede es que consideramos necesario mostrar el sustrato que impele nuestra pesquisa como marco conceptual.

En sus agudas y diestras críticas heideggerianas, Félix Duque (2001) advierte el riesgo del abordaje que denomina “deslocalizado” de ciertas nociones y hace un énfasis particular sobre la manera en que Heidegger concibe el espacio,

que tiene especial sentido para nuestro estudio de caso, pues la dimensión cambia al “localizar” el discurso. Duque hace hincapié en la noción de “espaciar” y recorrer parte del camino que trae de la mano el concepto de “roza” heideggeriana y que nosotros podríamos hacer extensivas a la actual situación del territorio de estudio; se toman los argumentos con pinzas y se hace un llamamiento a la carga política de la construcción del espacio a partir de la deconstrucción que se genera en el “hacer espacio” desde la poda, el corte, la roza o desaparición de lo existente para dar cabida a algo nuevo, lo que se convierte en corolario de nuestra reflexión.

La crítica tiene que ver con la evasión heideggeriana ante las acepciones de la recién concebida noción de “espaciar”, en particular cuando Heidegger es uno de esos autores que con gran destreza acude a la etimología de las palabras. El asunto que Duque pone en consideración es de índole ética e incluso moral y se suma a sus detracciones la voz de Henri Lefebvre (1974/1991) por el derecho al espacio, porque “espaciar”, entendido como rozar, trae consigo la producción del mismo a partir del fuerte contacto con un otro que previamente ocupa el espacio que quiere abrir para volver a ocupar. Ello puede implicar su movilización violenta y, en nuestro contexto, podría referir la puesta en riesgo del derecho que se tiene al espacio en la ciudad.

Duque sostiene que los múltiples significados de “espaciar” pueden tener implícito el desplazar al despojar, al abrir camino a partir de lo que podría también ser vaciar, desaparecer lo previo para dar cabida a lo que llega esperando hacerse —junto con el suelo— de un lugar. Dice Duque (2001), que se vale para su refutación de la *Bemerkungen* de Heidegger (1964/2003):

El hombre existe en el espacio “al dar lugar al espacio”, y en cuanto que “ya de siempre ha dado lugar al espacio”. En esta indicación late algo importante, que

Heidegger no parece tener para nada en cuenta: si leemos “ya de siempre” como una expresión referida a la historia, y no como un a priori ontológico, se infiere que todo “dar lugar”, toda —concesión— de sitios y puestos tiene lugar en base a la exclusión, destrucción y, al cabo, roza de terrenos ya ocupados (por la naturaleza salvaje o por otros hombres). Hacerse sitio, abrir camino, dejar paso son acciones que implican el desembarazarse de lo ajeno y hostil para la vida de un individuo o de un grupo humano. No hay ni ha habido jamás un espacio —abierto— de antemano, sino que lo han abierto a espada y la llama, el hacha y el arado (Duque, 2001, p. 13).

Es cierto que si tomamos “espaciar” como desplazar, arrasar con violencia, arrancar de raíz, argumento “localizado” puede ser legítimamente utilizado para señalar, por otra vía, lo que está sucediendo en la comuna San José y que tendría en la casa “en-carnada” su evidente ejemplificación. Vamos a quedarnos por ahora en aceptar que la exposición del argumento de Duque encuentra sentido en términos históricos, como él mismo propone; su esguince también hallaría respuesta en la misma lógica que plantea Heidegger, pues él no habla del “espaciar” como una condición a priori, al modo de Kant, sino como una forma subjetiva que vincula al ser de la experiencia con el espacio que ha configurado a la manera de mundo y que, a su vez, podría leerse como el hacerse humano en la intimidad de la casa. Incluso roza podría también leerse desde la proxémica como un asunto del contacto, del espacio vital de mi extensión hasta el encuentro con la extensión de lo otro, como es explicitado por Edward T. Hall (2003).

El caso es que no es falta de visión por parte de Heidegger. A nuestro entender, es todo lo contrario, pues es fácil pensar que había mucho riesgo político en entrar en semejante paradoja y lo mejor que podría haber sucedido es que terminara con más conflictos personales tardíos gracias a la proximidad que en algún momento de su vida sostuvo con el Tercer Reich.

Para nuestra discusión, tiene sentido traer la refutación de Duque, porque llama la atención sobre la carga política que hay tras el hacer espacio a partir del des-hacer porque, en tanto se hace espacio íntimo en el ser con la casa, el mismo parece entrar en contradicción con el nuevo espacio, bajo la objetivación del llamado “interés público” o el operar de las lógicas hegemónicas que actualmente encumbran el desarrollo de la ciudad a partir de la roza del suelo bajo el instrumento de la renovación urbana (Congreso de la República, 1997). Daremos el beneplácito al argumento de Duque de no ignorar que hacer espacio, entendido así, también implica deshacer el existente sin mediación alguna.

En esta otra mirada, la casa “en-carnada”, la que se des-hace, la que es rozada sin que intervenga el valor de su presencia, la que ha sido tomada como carne y cuerpo para ser convertida en carnaza, en stratagema, la carnada, definida como un “acto artificioso para atraer con engaño” (Real Academia Española, 2015), sería la ejecución de la quimera urbana contemporánea instalada en las voraces dinámicas del suelo o, en términos más coloquiales, la lucha por la supervivencia entre presa y predador. La cebra se alimenta de las plantas, ella es depredada por la manada de leonas, las leonas por las hienas y podríamos seguir así por un buen rato. Lo que la metáfora señala es el enfrentamiento inmobiliario entre la casa popular y la vivienda en serie en el pulso por la provisión pública o privada de suelo y techo, en la cual el menos favorecido económicamente o el más débil desaparece al ser depredado.

La casa de San José, la casa singular y solitaria que se niega a desaparecer, podría considerarse como el cuerpo batallante, el asta enarbolada como un símbolo de resistencia equiparable con “el profanador dado al libre albedrío en las manos de los hombres” como lo nombra Agamben (2011, p. 97) o, lo que es lo mismo, la tenacidad de lo otro

frente a las disposiciones disciplinadas del desarrollo y ordenamiento del territorio, la sobreviviente iletrada en agonía desafiando las lógicas del poder en otra orilla, como acusan los presagios hechos por Lefebvre (1967/1978) hace décadas y descritas por Foucault (1972/1999; 1975; 1966) en sus estudios escalados sobre el poder o la clínica, la prisión y la urbe.

Conclusiones

Por todo lo dicho, podríamos considerar la casa encarnada como un medio que el ser humano halla para relacionarse con el mundo por medio de la corporeización de su intimidad y que Setha Low (2003) propone como “el espacio encarnado, como el lugar donde la experiencia y la conciencia humana asumen forma material y espacial” (p. 10). Eso es la casa: la espacialización de la vida cotidiana de adentro hacia afuera, hecha con el empuje humano en la lucha diaria de moldearse la vida, de ponerle el pecho, de sumar astillas, de hacerse lugar expandiendo el cuerpo, incluso, hasta formar con otros cuerpos la conexión solidaria que hace la ciudad (Johnson, 2001).

La casa popular es el dispositivo físico humanizado que permite el “ahí” del ser o la revelación del espacio como forma de intuición subjetiva liada al cuerpo objetivo (Duque, 2001). Esta casa se convierte en la extensión del cuerpo humano sobre el mundo que habita, la ejecución de su existencia mudada a un acto de presencia localizada, léase fundada y centrada, dispuesta en su *hexis* corporal, como lo entendían Aristóteles, Panofsky y, recientemente, Bourdieu (1980/2007), a ser la profanación de la arquitectura erudita de la llamada vivienda en serie.

El cuerpo de la casa aparece, entonces, como el soporte de resistencia desde la cual se pone en cuestión la acción política y se pretende subvertir la tradición hegemónica que determina la existencia material de la urbe, el sustrato de la ciudad tejida, la urdimbre de relaciones que la hacen ser lo que es y que, en suma, sería la casa encarnada que no se resiste a su “no-ser” sino a desaparecer de San José.

Si regresamos a nuestra pregunta por los límites del cuerpo y de la casa, podríamos afirmar que, en sentido objetivo, existen dos cuerpos: el del obrador-morador y el de la casa. No obstante, en términos de la experiencia, los límites corpóreos se hacen difusos e indistintos en la subjetivación del dispositivo por medio del habitar, porque es la potencia del morador la que hace que la casa sea lo que es cuando se la habita.

El asunto en cuestión es comprender cómo reside ahí, en dicha subjetivación, una imagen de mundo, la cosmovisión compartida por la comunidad, en nuestro caso, de la colectividad popular de San José. Como dice Bachelard (1957/2000), “la casa es un cuerpo de imágenes que dan al hombre razones o ilusiones de estabilidad [...] distinguir todas esas imágenes, sería decir el alma de la casa” (p. 37), la misma que está siendo objeto de un macroproyecto de renovación urbana, del despojo de su territorio, de la desaparición de su corporalidad.

El llamado que hacemos tiene que ver con las maneras de intervenir el territorio cuando está inmensamente poblado de cuerpos a la manera que hemos descrito la casa encarnada. Es una solícita advertencia a la dimensión humana del desarrollo urbano actual en Colombia.

Bibliografía

Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26(73), 249-264.

Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio*. (E. de Champourcin, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina (Original publicado en 1957).

Baudrillard, J. (1969). *El sistema de los objetos*. (F. González Aramburu, trad.). México D. F.: Siglo XXI Editores (Original publicado en 1968).

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. (A. Dilon, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores (Original publicado en 1980).

Congreso de la República de Colombia. (1997). *Ley 388 de 1997*, "Por la cual se modifica la Ley 9 de 1989, y la Ley 2 de 1991 y se dictan otras disposiciones". Bogotá: *Diario Oficial* No. 43.091, julio 18 de 1997.

De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer. Volumen 1*. (A. Pescador, trad.) México D. F.: Universidad Iberoamericana (Original publicado en 1990).

Descartes, R. (1993). *Meditaciones metafísicas*. (V. Peña García, trad.). Madrid: Alfaguara (Original publicado en 1641).

Duque, F. (2001). *Arte público y espacio político*. Madrid: Akal.

Eliade, M. (1983). *Lo sagrado y lo profano*. (L. Gil, trad.) Barcelona: Labor (Original publicado en 1957).

Foucault, M. (1999). *Estrategias de poder. Volumen 2*. (F. Álvarez y J. Varela, trad.) Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica SA (Original publicado en 1972).

Fernández, G. (2011). *La muerte de Acteón. Hacia una arqueología del cuerpo*. Madrid: Eutelequia SLU.

Hall, E. (2003). *La dimensión oculta*. (21a ed). México D. F.: Siglo XXI Editores.

Heidegger, M. (2001). Construir, habitar, pensar. En *Conferencias y artículos* (pp. 109-119) (E. Barjau, trad.). Barcelona: Serbal (Original publicado en 1951).

Heidegger, M. (2003). *Observaciones relativas al arte, la plástica y el espacio*. (M. Sarabia, trad.). Navarra: Universidad Pública de Navarra (Original publicado en 1964).

Heidegger, M. (2007). *Ser y tiempo*. (J. Gaos, trad.). México D. F.: Fondo de Cultura Económica (Original publicado en 1927).

Heidegger, M. (2009). *El arte y el espacio*. (J. Escudero, trad.). Barcelona: Herder (Original publicado en 1969).

Johnson, S. (2001). *Emergence. The Connected Lives of Ants, Brains, Cities and Software*. Nueva York: Scribner.

Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura*. (13a ed.). (P. Ribas, trad.) Madrid: Alfaguara-Santillana (Original publicado en 1781).

Le Corbusier. (1961). *El modulator* (2a ed.). (R. Vera, trad.) Buenos Aires: Poseidón (Original publicado en 1948).

Lefebvre, H. (1978). *El derecho a la ciudad* (4a ed.). Madrid: Península.

Lefebvre, H. (1991). *The Production Of Space*. (D. Nicholson-Smith, trad.) Nueva Jersey: Blackwell Publishing (Original publicado en 1974).

- Low, S. (2003). Embodied Space(s). Antropological Theories of Body, Space and Culture. *Space & Culture*, 6(1), 9-18.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Fenomenología de la percepción* (5a ed.). Barcelona: Península.
- Michelet, J. (1952). *L'Oiseau*. París: Les Bibliophiles de France.
- Paniagua Arís, E. (2013). *La existencia, el lugar y la arquitectura*. Murcia: Club Universitario.
- Platón. (2002). *Diálogos. Obra completa. Volumen VI* (2a ed.). (M. A. Durán y F. Lisi, trad.) Madrid: Gredos.
- Real Academia Española. (2015). Carnada. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=7bNSoEg>
- Soriano, P. (2004). *La mediación figurativa como historia del habitar. Volumen 1*. Buenos Aires: Nobuko.
- Turner, V. (1991). *The Ritual Process*. Nueva York: Cornell University Press.
- Vitrubio, M. (1997). *Los diez libros de la arquitectura*. Madrid: Alianza.