

# LA POLITICIDAD DE HABITAR DESDE LA DIMENSIÓN SENSIBLE

*Bajo el Volcán*, año 1, núm. 1, Noviembre de 2019 - Abril de 2020

Paulino Alvarado Pizaña

Fecha de recepción: 14 de marzo de 2019

Fecha de aceptación: 10 de mayo de 2019

## RESUMEN

Este artículo busca reflexionar en la dimensión sensible del habitar como acontecer cotidiano, así como en su potencia para la conformación de los espacios y tiempos de la vida buena, colectiva e individual.

Este señalamiento indica un lugar poco explorado en la potencialidad cotidiana de conformación de mundo. El lugar de la estética o dimensión sensible del habitar, una dimensión vital -sensorial, mental, corporal- necesariamente participativa incluso a pesar de la manera desatenta en que se realiza por quienes habitamos.

*Palabras clave:* Habitar, Dimensión Sensible, Estética, Modernidad capitalista, Dimensión espacio-temporal

## ABSTRACT

This essay looks for reflecting on the sensitive dimension of inhabiting. Reflection oriented on inhabiting as everyday happenings and in its potentiality for the conformation of times and spaces dedicated to good life, in its collective and individual terms.

This pointing indicates a less explored place on the everyday world's conformation potenciality. It is the place of the inhabit aesthetics, an essential dimension in its sensory, mental and corporal levels. Dimension

that is necessarily participatory, despite the regardless way in which it's realized for those that inhabit.

*Wordkeys:* live, sensitive dimensión, esthetic, capitalist modernity, temporal-space dimensión.

“La corrupción de lo mejor es lo peor.”

Iván Illich

(Illich, 2007: 1)

Los filósofos ‘célebres’ –casi todos ellos– intentan ocultarnos la celebración original balbuceada ahora con palabras griegas, como si fuera la lengua inicial que todas las madres nos hablaron.

León Rozitchner

(Rozitchner, 2011: 49)

**Lugar primero.** Donde se dibujará la manera en que la dimensión sensible de la existencia -aquello que denominamos estética- conforma profundamente la experiencia íntima, así como el universo social de comprensión y vinculación en la vida cotidiana y las múltiples situaciones que crea y que la crean.

He decidido volver explícito aquello que la estética esconde en sus raíces como palabra. Como es sabido, la estética en su acepción clásica se refiere a lo bello en la reflexión y el discurso filosóficos. Sin embargo, si hurgamos en su significado la estética en realidad nos estaría hablando de lo sensible en general (las sensaciones y las percepciones). En tanto nos habla de lo sensible, nos habla de aquello que sentimos, aquello que nos conecta con otras maneras de percibir e hilvanarnos: maneras sensoriales, maneras gestuales, corporales; maneras sensuales, afectivas (Vasallo, 2015: 5-12),

emotivas, energéticas pues. Esas cosas “finas y espirituales” a las que se refiere Benjamin; eso que suele ser tenido por efímero, por instantáneo y esfumable, mas cuya eficacia “se remonta en la lejanía del tiempo” (Benjamin, 2005b: 19). Así, en realidad la estética hace referencia a la dimensión sensible de la vida, de la existencia; al grado de implicación íntima con el mundo (Heller, 1989: 15).

Quizás por este modo de afrontar el mundo que representa la estética, es que para el discurso crítico marxista ésta ha permanecido relegada. No ignorada en su totalidad, sino relegada. Esta perspectiva ha encontrado un desarrollo más amplio en otras vertientes de la reflexión crítica como el feminismo, el situacionismo, el decrecimiento o las vanguardias artísticas.

Dentro del marxismo en particular y el pensamiento moderno en general, pocos han sido los esfuerzos de reflexión sobre la especificidad de la vida misma, sobre la dimensión histórica y las posibilidades de la transformación en un sentido emancipatorio, desde la estética: desde la dimensión sensible. Para peor, muchos de esos pocos esfuerzos en su momento fueron acallados, pues eran vertientes peligrosas al abrir escenarios imprevisibles de lo que sería la transformación social, humana: la justicia; la libertad; el disfrute y la acción colectiva, junto con el conjunto del mundo vivido, habitado.

Algunos de aquellos y aquellas que nos han llegado considerando la transformación del mundo en su dimensión sensible desde el discurso crítico marxista son Alexandra Kolontai, Henri Lefebvre, Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, Agnes Heller, Walter Benjamin, Marcuse, la Escuela de Frankfurt, Hanna Arendt, Rosa Luxemburgo o el propio Marx; quienes no temieron ver ese lado de la vida. Ese lado que es “el ámbito desde el cual podemos experimentar y reconocer el impulso de nuestra energía vital que se resiste y se niega a seguir siendo violentada” (Suárez, 2015: 34-35). Lado que además es poco programático, lado que ha llegado a asociarse con lo irracional o inconsciente.

Y creo que aquí emerge uno de los grandes límites del pensamiento crítico moderno en general. Su ordenamiento con la com-

prensión dicotómica del mundo para la que existe por un lado lo racional y por otro lo irracional, como dos universos separados en los que el uno es constructivo y el otro destructivo; en el que el primero es civilizado y el segundo es no sólo incivilizado, sino salvaje, irreductible. Y aquí el pensamiento crítico, incluso cuando se afirma radical, en ocasiones es profundamente conservador y muestra la incapacidad histórica para romper con la raíz positivista, con el lado burgués, el lado capitalista de la modernidad.

Tenemos entonces como primer momento, esta observación del lado sensible de la existencia sobre el que la reflexión estética permite posar la mirada, para comprender la historicidad de las formas y sus diferencias con las que la sociedad se da figura y sentido, rostro y corazón (Martín, 2016: 4); para comprender la manera encarnada de la vida, la corporización y biologización de la historia (Rozitchner, 2011: 38-39). Así, la idea de hablar de dimensión sensible es nombrar a la estética por lo que es en su complejidad y riqueza, no sólo por lo bello en la perspectiva reducida y superficial que sobre la belleza se ha cernido de manera cada vez más dominante.

Para la tradición greco-latina de la reflexión estética lo bello explicaba el lado sensual, sensorial, corporal, lo comunicativo de ello en la existencia. Un lado despreciado desde una perspectiva muy masculinista y parcial de la transformación social que, además, prefiere hablar de la vorágine del progreso e imaginarse en él (Benjamin, 2005: 23-26). Esa lógica bajo la cual –a decir de Tanizaki– “los occidentales, siempre al acecho del progreso, se agitan sin cesar persiguiendo una condición mejor a la actual” (Tanizaki, 2016: 70).

Demos una vuelta geográfica, una vuelta temporal para dialogar con las distintas formas de habitar y las raíces que también nos habitan como “necesidad de reconocer una genealogía propia” (Rivera, 2015: 309), para profundizar lo dicho hasta ahora entablando un intercambio con los distintos espacios históricos y sus distintos tiempos. Para profundizar en la dimensión sensible del habitar, indagemos en el significado de lo bello en las culturas

que continúan la vida de los pueblos enraizados en el suelo que hoy llamamos américa.

¿Cuál es pues, para una de las posibilidades de la dimensión sensible que nos habita, lo bello? En la cultura nahua -presente hasta nuestros días en muchos territorios de México y Centroamérica- lo *bello* = *Kualtsin* enraíza como vocablo o expresión, en lo *bueno* = *Kuali*. Entonces, algo que es bello o algo que llega a ser nominado como bello, debe ser bueno en un sentido recreativo, dignificante, florecedor de la existencia. Es la realización de lo bueno en un plano sensible o sensorial, su completamiento en una manera que logra enriquecer a la vida como condición y como expresión. Lo bueno se transforma en bello cuando es capaz de aportar vida hasta que sensitivamente puede percibirse esa bondad y beneficio, ese estar cabal, ese cuidar y florecer de la vida buena.

Así lo bello no es tan solo lo agradable superficialmente, sino algo o alguien bello lo es también por lo bueno de sus actos o sus cualidades. Si no es bueno, no puede ser bello. La partícula *Tsin* que completa lo bueno para nombrarlo como bello, tiene en nahua dos usos que especifican el sentido de lo *Bello* (*Kualtsin*) con relación a lo *Bueno* (*Kuali*). *Tsin* es tanto un diminutivo que alegóricamente expresa cariño, aprecio, cuidado –algo así como una caricia–; cuanto una partícula que implica reverencia, veneración, reconocimiento.

Del mismo modo, en p'urhepecha –que es un pueblo el cual, siguiendo sus memorias históricas y reencuentros, parece compartir origen con el nahua– *Sesi Jasí* que es lo bello, deriva de *Sesi*: lo bueno. Lo bello es pues, un desenvolvimiento, una expansión de lo bueno; pero no sólo. *Jasí* es el 'ser' o su esencia, su sustancia; la *sustancia del ser*. Lo bello, lo bonito, el *Sesi Jasí* sería entonces la esencia de lo bueno; lo bueno en un sentido sustantivo o sustancial, la expresión de que lo bueno es su sustancia, su esencia o de la realización esencial de lo bueno.

Finalmente, bajando por el continente vemos continuar esa misma matriz organizativa y comprensiva del mundo hasta tierras andinas. En kichwa -me explicó un amigo- *Alli* significa bueno

mientras *Sumak* significa bello. La interrelación entre estos términos se vuelve evidente cuando cualifican el mundo. Si *Alli kawsay* es la vida buena, *Sumak kawsay* es la vida hermosa y se encuentra valorativamente en un nivel más alto: en una mayor bondad: “además de buena, bonita”.

Esta aparente digresión nos permite ver las prácticas y nociones de civilizaciones y colectividades sociales sobre los que, si bien, pesa la voluntad permanente de sometimiento y el acoso perenne del desprecio y la integración, han sabido sostener y cultivar un modo de vivir, un modo de habitar, que reconoce lo bueno no sólo en sus consecuencias materiales u objetuales; prácticas, operativas o pragmáticas, sino que reconoce la completud de lo bueno cuando éste es capaz de traer un bien que trasciende el simple utilitarismo sobre las cosas, las personas, las relaciones y seres con quienes se cohabita. Cuando lo bueno es capaz de expresarse sensiblemente en el mundo. Habitares que viven tanto en quienes se reconocen nahuas, maseuales, kichwas o p’urhepechas, como en quienes las recrean en su manera popular y comunitaria de realizarse. En sintonía con esta mirada, Junichir Tanizaki desde la cultura japonesa dirá: “eso que generalmente se llama bello no es más que una sublimación de las realidades de la vida...” (Tanizaki, 2016: 42).

Eso crece en el tiempo o es en el tiempo, cuando este relacionarse con el mundo y con uno mismo, una misma, trae reconciliación y bienestar emotivo, sensorial, al individuo y al colectivo. Esto es, si no me equivoco, lo que la lucha por la emancipación de la humanidad y la naturaleza; lo que la lucha frente el capitalismo, busca –siendo congruente y radical– cuando busca como construcción permanente.

De esta manera se esclarecen los alcances de la estética para la reflexión crítica. Sin la dimensión sensible, sin este lado de lo estético en la lucha y en la reflexión sobre la lucha, no tiene sentido seguir luchando. Porque si se tiene en mente solamente una partícula de lo que somos como sociedad, de lo que somos las personas en tanto humanidad, de lo que es el mundo; lo que nos dice y explica qué somos como vida misma, está entendiendo la dinámica

social e histórica de manera parcial y empobrecida. Tanto en términos de subsunción, como en un sentido emancipador.

La dimensión sensible nos muestra también, de manera tangible y corporal en nuestras reacciones y percepciones sensitivas, los puntos de ruptura y resistencia en la vida bajo el capitalismo y toda forma de opresión. Nos los muestra a veces en forma de sícosis, de desvaríos, de rabias; de constante y recurrente incomodidad, mientras las formas de dominación buscan moldearnos justo para que esas incomodidades las toleremos o incluso las asumamos. Nos amoldan para que obviemos lo que nos violenta, para que lo aceptemos y nos acomodemos; para que volvamos costumbre el vivir con ello, el vivir escindidos, el sernos ajenos, desvinculados de nuestros rostros y nuestros corazones.

Sin embargo, la dimensión sensible nos permite tomar de las fisuras de la historia la experiencia y aprovechar esas persistentes crisis como un momento de disponibilidad cognoscitiva en que el espacio-tiempo de la reflexión es el momento que “abre” la vida para saber, interrogar, comprender; para hacerla emerger (Rivera, 2015: 285). Para poder entender la materialidad misma del tiempo inscrito en el cuerpo y los espacios, hasta poderlo tocar.

Ahí hay pues, en la dimensión sensible, un modo sistemáticamente despreciado e ignorado de intuir, de saber y conocer: de desnudar la trama desensibilizante de la dominación para descubrir su patrón secreto (Rivera, 2015: 285-291). Hay una forma de interpelar al otro: una forma que es permanente, indetenible, por la que constantemente nos estamos llamando y diciendo, nos estamos influyendo. Una forma que nos ha permitido desde antaño perseverar, “ejercer una mirada crítica, de bajo perfil, como tenaz resistencia a los mensajes y a los códigos de la modernidad alienada” (Rivera, 2015: 301) y seguir comunicándonos.

Eso está muy presente en la praxis de ciertos feminismos, en la vida de muchas culturas comunitarias en el orbe, en las irrupciones más heterodoxas de las luchas europeas. Ese modo de dialogar, ese modo de saber desde lo corporal vivido, lo habitado,

que es importante asumir y aceptar. Existe; así la teoría formal de cualquier sabor político no lo reconozca o le reste importancia.

Está aquí, en este instante, en cada uno de nosotros que lee o escucha. Está en los momentos de insurrección y en los de padecimiento; está en la alegría y la infelicidad; está en la satisfacción y en la tristeza; está en el gusto con que nos encontramos en algún lugar. Y en esa sensibilidad se proyecta toda la carga histórica individual y social, vital y generacional; todos los siglos que nos han formado están ahí. Interrogar a esas sensaciones y esas expresiones, es cuestionarnos profundamente sobre el tipo de vida que queremos y el tipo de sobrevivencia que llevamos: es mirar la ancestral y cotidiana “matriz de dominación” (Rivera, 2015: 291) con que nos velamos el entendimiento y confrontarnos en ella, mirar cómo nos habita y cómo nosotros mismas la reproducimos.

Entonces, he aquí la potencia de hablar desde la dimensión sensible del habitar, he aquí su radicalidad. He aquí la profundidad crítica que se puede alcanzar con su presencia en la reflexión. Por eso la dimensión sensible del habitar es profundamente política, porque está ligada indisolublemente al tipo de sociedad humana, al tipo de personas, al tipo de seres que somos y que nos hacemos ser, en cada tiempo y espacio singular. Porque está inscrita en el tipo de sociedad que queremos y en el tipo de sociedad que en estos momentos estamos creando o destruyendo.

Recurriendo a la ayuda de otras de las raíces de donde venimos quienes aquí habitamos, vemos pues, el sentido profundo de aquello que en la filosofía se ha dado en llamar estética. Y he aquí otra más de las radicalidades políticas del pensamiento y la acción desde la dimensión sensible: esa capacidad de hacer lo bueno del mundo, la realización esencial de la vida buena desde el punto de vista de lo sensitivo no es algo que se tiene que conquistar allá en lontananza. Llevar lo bueno a realizarse es una acción cotidiana, es un hecho permanente, es una constante confrontación con lo que somos, con lo que como sociedad nos impide seguir siendo o encontrar el camino cabal donde se respete la posibilidad de cada



pueblo a continuar recreándose sin pasar sobre lo diferente. La lucha es la vida misma, es encontrar los caminos correctos.

**Momento segundo.** “El cuerpo se expande cuando habita el mundo”: el análisis de la relación de intimidad poco explorada entre habitar, dimensión sensible y politicidad de la vida.

En el uso contemporáneo de las lenguas romances como el español, pareciera que vivir fuera un hecho separado del habitar. Como si por un lado fuera el tiempo y por otro el espacio. Sin embargo, Iván Illich en un bello discurso en Inglaterra nos recordaba que “Hacer la pregunta ‘¿dónde vives?’ es preguntar en qué lugar tu existencia modela el mundo. Dime cómo habitas y te diré quién eres”. (Illich, 2014: 29). De esta manera, permitía y permite notar que la palabra habitar resaltaría la dimensión espacial de la vida y la palabra vida resaltaría la dimensión temporal del habitar; que son dos lados del mismo río continuo de la existencia.

En la misma exposición nos recuerda que en las culturas que aún guardan y recrean sus ámbitos de comunidad, en el habitar vernáculo, la correspondencia entre habitar y vivir es plena o, al menos, evidente. Con ello permite entender que en realidad, espacio y tiempo son parte de un mismo proceso vital; son parte de un mismo proceso de existir, de ser como colectivo y como personas. Nos recuerda que el ser humano y sus sociedades viven espacialmente porque el ser humano es un ser corpóreo; es un ser temporal, porque es un ser situado y material, que desenvuelve su vida en un entorno natural y social, histórico y anímico específico. Entorno que le sugiere formas de existir, formas de vivir; que le sugiere maneras particulares de habitar. Sugerencias de cuyo entendimiento dialogal han surgido la multiplicidad de formas singulares de lo humano; o de cuya incomprensión han devenido sus decadencias.

Recurriendo nuevamente a las culturas nahua y p’urhepecha podemos ver extenderse esta constatación de Iván Illich. En ellas, las palabras que se usan para hablar de la vida también se usan

para hablar del habitar. No hay diferencia: si yo habito una comunidad, barrio, pueblo o vecindad, yo vivo esa comunidad; mi vida está ahí, eso me organiza sobre quien soy, cómo soy, dónde estoy. Muchas maneras de atender esa especie de mandato cultural, las vemos tomar cuerpo en las estrategias para volver o corresponder con la comunidad, de los migrantes americanos que pueblan el mundo. En ellas, la noción de proximidad –que señala el estrecho vínculo sensible que me liga con mi pueblo–, es soga que me permite cumplir y refrendar la relación espacio-temporal y emotiva con mi raíz.

En lengua p'urhe *Erekani* quiere decir Vivir, Existir; pero también, Radicar, Morar, Residir, Habitar. Mientras que de la palabra *Irekani*, que significa Tener Vida o Vivir, se derivan las palabras *Irekarhikua* que dice tanto Casa como Forma de Vida, e *Irekua* que es tanto Patrimonio como Casa Familiar.

Mientras tanto, en nahua *Chantia* quiere decir Vivir, Residir, Habitar, Anidar; a su vez, *Chanti* significa casa, hogar. Así cuando yo digo “mi casa”, digo también “mi lugar de vida”. Hay otra palabra que también se usa para referirse al vivir: *Nemi*. *Nemi* significa habitar, residir, vivir, morar. De *Nemi* deriva la palabra *Nemilistli* que quiere decir Vida, la que también puede nombrarse como *Yolistli*, palabra emparentada con la noción de *yolot* = Corazón, que es la “esencia que nos da el movimiento”.

Estas perspectivas tienen uno de sus momentos más altos en la hospitalidad ancestral de los pueblos americanos –incluso mestizos– como forma habitativa de la reciprocidad y el agradecimiento afectivo; como expansión de la dimensión sensible. Una de las formas más evidentes de reproducción ampliada de la vida desde un cuidado de la politicidad propia y la capacidad de dotación de forma al cuerpo social. Un acto de suma bondad y belleza que es el reconocimiento del lazo primordial que sostiene nuestra vida y lo reverencia. Así como fuimos recibidos por la madre y el padre más primeros: la tierra y el mundo; agradecemos recibiendo, acogiendo, alojando al llegado como modo de gratitud y fundamento del continuo de la reciprocidad. Mirar desde esta raíz el habitar

permite ver nuestro desenvolvimiento y materialidad espacio-temporales en tanto “prácticas de sentido” (Rivera, 2015: 312).

Así, la división que se hace entre espacio y tiempo; división moderna, cartesiana; adquiere su real dimensión. Esta división que se inaugura en el pensamiento, situada en la geografía que hoy llamamos Europa, durante el tiempo en que se estaba conformando la vida capitalista por sobre un sinnúmero de culturas populares ajenas a su lógica, implica una vida que escinde el lugar del tiempo; una vida que escinde a la vida misma. Una forma de concebir el mundo, el territorio, a las colectividades y las personas, por partes que pueden ser separadas, disectadas: que entiende a la vida y sus mundos como una suma de partes y no comprende el diálogo permanente, el sucederse orgánico en el cual hay una profunda interpenetración de lo múltiple dentro del todo.

Cuando reconoce esta interrelación en un sentido propositivo, quiere verla como un proceso mecánico y manipulable, jamás como una constitución en la cual retirar una de sus partes transforma todo lo demás. En su sentido destructivo, este reconocimiento ha servido justamente para desmembrar las más variadas formas de lo humano y lo natural, que han poblado desde milenios el planeta. Silvia Federici, uniendo marxismo y feminismo, expone magistralmente este proceso en el capítulo “La lucha contra el cuerpo rebelde” de su libro *Calibán y la bruja*, afilando la mirada justamente hacia donde apuntó la crítica marxista, el pensamiento crítico reencontrado por Marx, realizado en aquello que se ha dado en llamar pensamiento dialéctico: interrelacional y reflexivo. (Federici, 2015: 215-262)

### **Lugar y momento terceros. Habitar sensible**

*Habitar y dimensión sensible* están profundamente unidos. Justo porque habitar es un hecho cotidiano, ese otro “viejo descuido del discurso reflexivo –histórico, sociológico– sobre la vida social” (Echeverría, 1998: 237). Tratar de entender el habitar o cómo habitamos

y cómo somos habitados por el lugar en el que estamos, cómo somos moldeados por el entorno que vivimos –incluso el ignorado entorno material– resalta varios elementos: resalta aquello que ya hemos mencionado: el metabolismo entre sociedad y naturaleza o entre personas y lugar habitado; mas resalta también el hecho cotidiano y situado de la existencia: su sentido ordinario y extraordinario en la conformación de la situación de las vidas y sus posibilidades.

La dimensión sensible hilvana el momento actual, el instante vivido, el lugar habitado, con el conjunto de la vida habitada hasta ese momento por mí y la que me ha antecedido en la piel, alma y experiencia de las mías y míos; mas también con las formas de vida que se anhelan, se desean, se ensueñan. A través de volverla explícita, de percibir esta dimensión, puede comprenderse el sentido profundo que organiza las maneras de sentir, entender, proyectar, comportar y sus formas reflexivas: sentirse, entenderse, proyectarse, comportarse. Sentido que sobredetermina el modo social y personal de recibir el mundo y actuar con él; de desplegar la vida colectiva e individual en el espacio y el tiempo. Sentido que es acto; que es un continuo transformándose, siempre siendo, habitando.

Así, en este entendimiento el *habitar se* recupera como dimensión sensible de la vida, como estética del existir. La sensación del espacio habitado es una percepción imperceptible de tan inseparable de la vida aconteciendo en su estar viva... hasta que es violentada (Rozitchner, 2011: 40). Por ello es necesario abrir un espacio y un tiempo de reflexión para comprender el estado de nuestro habitar como realización cotidiana de la vida. No es para nada la misma vida ni encontramos el mismo bienestar, cuando estamos en un lugar construido por la sociedad que sabe dialogar con su entorno, que sabe estar en la naturaleza; que sabe aprovechar los sonidos, la luz, el viento, las alturas, el clima, para lograr una vida buena sin tener que pelearse con ésta. Sin tener que recurrir a suplantarla en sus capacidades por “medios de vida” artificiales; es decir, sin acudir de manera innecesaria a tecnologías que malgastan y contaminan al mundo, a la sociedad y a la creatividad misma. Malgasto y contaminación que desgastan la energía del mundo para generar

otra energía sustitutiva que dé condiciones de habitabilidad, porque aquello construido por la sociedad no sabe estar en el mundo mismo y maltrata a quienes en ellos viven, haciéndonos olvidar nuestras propias capacidades corpóreas, psíquicas, anímicas e intelectuales.

No es lo mismo vivir en un lugar donde se puede llegar tranquilamente, en un recorrido breve, al lugar donde uno se desenvuelve intelectual o laboralmente; un lugar donde el tiempo ocupado para ir del trabajo al ocio, al descanso, al hogar, es el mínimo indispensable al grado que puede disfrutarse; que vivir en estos sitios que seguimos llamando ciudades, las que nos requieren 4 horas al día de recorrido o donde nos sentimos sometidos y sometidas a la intranquilidad de una violencia capilar. No es lo mismo un lugar donde los residuos de la vida humana se reintegran al territorio que nos da la vida, que un sitio donde los desechos de la sobrevivencia humana se vuelven contaminación permanente de los propios habitantes y del territorio y los seres que en él moran.

Esto que no es el habitar, que no es la vida buena, es lo que la existencia material y simbólica a comenzado a ser con la modernidad capitalista desde sus inicios. Es lo que la vida capitalista cada vez es más. Es una forma de malestar en la que nos “mimetizamos para aguantar” la aridez de la sobrevivencia (Rivera, 2015: 301), generando toda una serie de comportamientos, percepciones e imaginarios confusos y esquizoides.

La dimensión del habitar sensible, nos permite entonces reflexionar esto. ¿Cómo las sociedades y las personas perciben su ambiente, perciben el lugar habitado que conforman y por el que son conformadas? ¿Qué lugar les hace estar mejor psíquicamente, sensorialmente? ¿Cómo en la historia de los distintos pueblos y sociedades, se ha construido la materialidad donde los pueblos encuentran su bienestar? ¿Cómo las reuniones, el desenvolvimiento o la introspección se desarrollan de mejor manera? ¿Cómo se propician los encuentros y la conexión entre los que son? ¿Por qué la ‘línea de producción’ es eso: una recta reproductora de anonimía y abstracción, una consecución de labores donde nadie se mira con el otro, la otra; donde nadie se siente y nos ignoramos constante-

mente? ¿Cuáles son las consecuencias anímicas, psíquicas, corporales, históricas de esa forma de organizar espacialmente la existencia? ¿Cuáles sus consecuencias cuando es incluso el modelo para construir las ciudades y su consecución infinita de viviendas y demás constituciones materiales y simbólicas de la vida?

¿Qué acarrea para nosotros en tanto personas? ¿En qué contextos construidos, en qué mundos materiales levantados por los pueblos nos sentimos escindidos o enajenados, y en cuales nos encontramos íntegros hasta reconocernos? ¿En cuáles nos sentimos integrados, incluidos, nos sentimos bien y podemos ser cabales? Si el mismo mundo material ejerce, por lo sensible y lo corporal en movimiento –comportamientos, desenvolvimiento en el ambiente– un profundo efecto pedagógico que nos da cuenta de lo que somos (Pasolini, 2009: 46-60), ¿cómo poner el habitar al servicio de quienes le habitan?

Por ejemplo, los pueblos que, desde antes de la conquista, dieron rostro al continente en su conjunto, crearon su habitar intercalado con el mundo que los recibía. Disperso se le llama en la nomenclatura especializada moderna; nosotros podemos nombrarlo como integrado en el entorno. No se distinguía radicalmente el mundo natural del mundo humano, sino se entrecruzaba dando pie al intercambio de lo múltiple. También el cultivo era así, organizado por gradaciones desde el patio hasta la milpa y siempre orientando la colaboración entre las plantas en un cultivo múltiple y complementario: en la recreación de un hábitat singular en pequeño.

Así era también la forma de la ciudad o la comunidad: entornos proporcionales que se hilvanaban basados en la complementariedad de sus labores, teniendo como base los lazos de colaboración. Cada comunidad; cada *ireta*, *altepet*, *yucunduta*, *an dehe nttoehe*, *tsabalde*, *batabil*, *nass*, *chuchu tsipi* o *ayllu* –unión de asentamiento, comunidad humana y territorio–; ha sido un espacio y un tiempo constituido a partir de la colaboración de los distintos que en él habitan, estableciendo siempre una práctica dialogal. Así las casas de las culturas comunitarias, han sido moradas en que sus espacios se encuentran acondicionados para que muchas cosas distintas puedan ocurrir, incluso al mismo tiempo. A este género de

espacios se les llama policrónicos (Hall, 2011: 212-214), nosotros podemos llamarles “porosos” (Echeverría, 1998: 239; Benjamin, 2016: 6-13): dispuestos para muchos tiempos simultáneos, para la interpenetración de actividades e intenciones. Hoy esta raíz sigue vive con sus flores, frutos y guías orientando diversos habitares.

Es evidente que esta conjunción de actividades sigue ocurriendo en los espacios de la américa profunda –para hacer abuso de la metáfora de Bonfil Batalla–. En la cultura p’urhepecha, en la cultura maya, pero también en las culturas populares mestizas –herederas de este modo de vivir– el patio junto con la calle, los pórticos y aleros es el lugar de encuentro en medio de la labor: donde se teje, se repara, se conversa, se cría y se juega. Son los sitios al lado de los espacios de taller o de los graneros, donde se limpia la cosecha o las herramientas; según si la vida es urbana o campesina.

En el uso y disfrute de estos espacios, en su ratificación reiterada en los tiempos, existe “un gesto colectivo de actualización celebratoria, de reapropiación periódica”. El habitar, pues, como continuidad de un sentido coherente entre espacio y sociabilidad recreativos, expresa el carácter de las colectividades que lo habitan como “comunidades de sentido” (Rivera, 2015: 294-301).

Todos estos entornos de la vida, son realizaciones en que se han plasmado la dimensión sensible y las formas de habitar en la cultura material de cada colectividad. Son objetualidad en que la gestualidad, el posicionamiento y movimiento reiterado de los cuerpos y ánimos en diálogo cotidiano en estos espacios, los ha labrado al tiempo que labra las matrices culturales de las que abreva la vida misma. Estos ámbitos de comunidad son valores de uso apreciados por su congruencia con el mundo habitado que requerimos y merecemos; mundo que continúa hoy en pueblos, barrios y colonias de la américa de abajo. Son valorados como subterránea fuerza que cohesiona la existencia y la vuelve bella en medio de la dificultad. Por ello, el mañana se asemeja inmensamente al hoy a partir de “la permanente actualización del pasado-como-futuro a través de las acciones del presente” (Rivera, 2015: 310).

Hoy en día, gran sufrimiento de quienes habitan el México contemporáneo, se explica por la dislocación proveniente de la imposición de un modelo de vida que es aceptado conflictivamente por quienes lo realizamos. Un modelo en el cual cada lugar habitado está unívocamente diseñado para una actividad que debe realizarse de acuerdo a cánones exteriores, lo cual lo vuelve restringido y constrictor para quienes han mamado otra matriz cultural como forma de recreación de la vida personal y colectiva.

A esto se debe sumar el empequeñecimiento marginal de los espacios construidos, haciendo sitios mínimos en los que da pena recibir a más personas de las que con comodidad pueden desenvolverse en ellos y constriñendo la capacidad de disfrute de sus habitantes: espacios unilaterales, monocrónicos que no corresponden a las formas de la vida popular. Sitios en los que realizar una actividad distinta a la que éstos en su especialización nos constriñen, implica transformar físicamente esos espacios: romper un muro, agrandar la sala, quitar los muebles, para dar cabida a un modo de vivir que requiere otras formas. Requerimiento que no pasa, las más de las veces, por el raciocinio mental, sino por la sensación corporal de que ese espacio no alcanza, no está cabal.

La arquitectura y el urbanismo del capitalismo padecen de una enfermedad permanente que es el tratar de construir espacios en lucha con el lugar en que se construyen y con los modos de vida de sus habitantes, para construir entonces un modelo artificial de bienestar. Y esa ficción se construye por medio de imponer tecnologías en esos lugares que hagan de edificaciones invivibles, edificaciones vivibles: aires acondicionados, pisos radiantes, gastos energéticos insospechados; plazas comerciales al lado de lugares de trabajo o paso, donde la recreación y el ocio, mediante el pago obligado, encuentren un espacio para que las personas podamos liberar nuestra mente y nuestro cuerpo de la alienación a la que el trabajo permanente las somete. Mas de manera tal que esa libertad se vuelva tan sólo distracción para quienes somos dominados y exprimidos, una vez más, por el mercado.

Las soluciones que otorga –y que reproducimos– son opciones que lo único que hacen es atarnos y humillarnos más, al tiem-



po que nos desvincula de nosotras mismas y de lo demás (Vasallo, 2015: 9). Oprimir más, disminuir, esclavizar aún más; matar la vida misma: las soluciones para acabar con la alienación no hacen sino alienarnos más anestesiando la sensibilidad, desestimando el sufrimiento, insensibilizando el entendimiento.

La crítica al capitalismo y su modernidad, encuentra entonces en la perspectiva del habitar y la dimensión sensible un aliado fundamental. Porque la modernidad capitalista, inhibe, muta –cuando no destruye– la propia dimensión sensible de la existencia. La subsume para volverla una ficción, una mentira en la *fascinación* del hedonismo; en el aislamiento autorreferencial; en la soberbia disfrazada de elegancia que cubre la ausencia de un ser completo con una apariencia exterior; en el consumo compulsivo para suplantar nuestras carencias. La vida bella es así, negada sistemáticamente en la vida de la espectacularidad capitalista al escindir a la persona y sus sociedades, para sustituirlas del lugar de horizontes y orientadoras de su propia existencia. Es negada al romperla, al vaciarla de sí. Sin sensibilidad no hay sentido posible.

Al empobrecer y manipular la vida y su dimensión sensible para volverlas objeto de mercado y fuente de enriquecimiento dinerario, aquello que se opera como subsunción capitalista de la sensibilidad y del habitar, de tan íntima transformación que implica, es en verdad esa *mutación antropológica* que señalara el irredento Pasolini (Pasolini, 2006: 39-64). Mutación que humilla y empequeñece a la persona y su sociedad.

Porque los cambios se dan en el ámbito de la comprensión sensible y simbólica del mundo, de los códigos y prácticas personales y colectivas de comportamiento y de expresión; se dan en el modo de usar, entender y relacionarse con el mundo; de posicionarse y moverse corporalmente en él; se dan en la manera de sentir y percibir, de comprender esa percepción y esas sensaciones. Es decir, cambia la cualidad histórica, cultural y sensitiva íntima de un pueblo y sus personas, sus normas y acuerdos, su visión del mundo y horizonte, su comportamiento y su movimiento: el sentido singular de realización de su existencia. (Pasolini, 2006: 41-59)

#### 4<sup>to</sup> paso. A manera de conclusiones: el paisaje

La reforma de la consciencia consiste, tan solo, en el hecho de que el ser humano permita que el mundo devenga su propia consciencia interna [...]. Se verá entonces cómo desde hace tiempo el mundo posee el sueño de una cosa...

Karl Marx, Carta a A. Ruge, sept. 1843.

Así, habitar de manera recreativa, de modo congruente con la vida buena y bella, es ganar los espacios y los tiempos para la reflexión pausada que permita vislumbrar el mundo que se quiere; que permita ensoñar la vida buena, la vida que se desea: el suelo afectivo que sostiene nuestro paso (Rozitchner, 2011: 35). Vida que en cada lugar se corresponde con maneras específicas de realizarse en su particularidad como vida que cuida, como vida que reconoce y se reconoce con los otros; vida que habita de manera cabal. Habitar de manera cabal permite sentir y cuidar la vida y sus afectos; permite “conocer con el cuerpo, autoconstruirnos a través de un diálogo con la materia y de las conversaciones”; permite el aprendizaje en el silencio de la palabra (Rivera, 2015: 302).

Marx mismo en su exposición sobre el método para comprender la realidad concreta es el primero en reconocer que la realidad es múltiple en las partes que la componen y es múltiple en sus posibilidades de devenir, posibilidades que florecen como vida social concreta a partir de la coherencia que a cada sociedad le es dado otorgarse. Esto, bajo la perspectiva de la dimensión sensible es bañado en una nueva luz como lo demuestra León Rozitchner, quien dando un giro a este reconocimiento de Marx expone cómo en el enhebrarse de la experiencia sensible y el mundo material, “se fueron abriendo camino los enlaces creadores de un sentido que incluye lo disperso y lo organiza: construye el primer “concre-

to sentido”, esa originaria síntesis de lo múltiple o esa unidad de lo diverso” (Rozitchner, 2011: 15).

Precisamente, aquello a lo que Bolívar Echeverría se refiere cuando habla de las varias humanidades que existen y han existido en su expresión como pueblos, culturas y sociedades, como la muestra misma de que la realidad es múltiple y que múltiples son sus posibles caminos de realización (Echeverría, 2010: 15-26, 109-125 y 2013: 43-53).

La multiplicidad de formas con que se ha dado el reconocimiento con el mundo habitado, ha significado también un variado encuentro de la humanidad consigo misma y, en correspondencia, la conformación diversa de mundos humanos acordes a esos encuentros: la configuración de diversas formas de construir un hábitat conforme a las maneras de habitar que se fueron dando los pueblos humanos en mimesis con su medio y las metáforas que han dado y plasmado sus sentidos en el mundo. He llamado riqueza a esta multiplicidad de formas, porque todas han significado maneras específicas o particulares de responder a la continuidad y desenvolvimiento de la vida colectiva, orientadas por un entendimiento dinámico y tenso con el mundo habitado hasta moldearlo y ser moldeadas por él, buscando el equilibrio.

La dimensión sensible apunta justamente a este reconocimiento también: a la multiplicidad de maneras, de vivir, habitar y experimentar; a la capacidad de encuentro entre lo variado (Martín, 2012: 34-36). Reconocimiento que junto a la cotidianidad de la transformación y a la importancia de la forma de conocer desde lo corporal, lo sensorial, lo afectivo y lo emotivo, son el núcleo de su radicalidad emancipadora. Son el lugar desde el que es posible vislumbrar *lo sensato* del mundo, la vida buena, las imágenes dialécticas (Benjamin, 2005: 860) insertas en la realidad concreta; el habitar bello que queremos en su integralidad: lo “concreto real pensado”, el cosmos histórico interiorizado que ordena nuestra percepción y comprensión del mundo, pero que también adelanta el horizonte del deseo: “esa iluminación general donde bañan todos los colores, y que les da su singularidad. Ese éter particular

que determina el peso específico de todo lo que existe en él de saliente” (Marx, 2007: 28).

Estos serían algunos esbozos de lo que el habitar y la dimensión sensible del habitar tienen como potencial político para la emancipación y tienen como ofrecimiento de radicalidad al pensamiento crítico.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter (2005a). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Ediciones Akal.
- Benjamin, Walter (2005b). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ciudad de México: Edit. Contrahistorias.
- Benjamin, Walter (2016). *Immagini di Città*. Torino: Giulio Einaudi editore.
- Di Martino, Ernesto (2013). *Sud e magia*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli editore.
- Echeverría, Bolívar (1998). “Deambular (Walter Benjamin y la cotidianidad moderna)”. *Debate Feminista*, sección “desde lo cotidiano”, 9(17). México: UNAM. 237-244.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Definición de cultura*, México, FCE – Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2013). *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad. Anotaciones a partir de una lectura de Braudel y Marx*. México: Itaca.
- Federici, Silvia (2015). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Puebla / Oaxaca: Tinta Limón/Pez en el Árbol/Labrando en Común.
- Fernández Christlieb, Federico & García Zambrano, Ángel Julián (Coords.) (2006). *Territorialidad y paisaje en el Altepetl del siglo XVI*. México: FCE/Instituto de Geografía UNAM.
- Hall, Edward T. (2011). *La dimensión oculta*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Heller, Agnes (1989). *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Fontanamara.
- Illich, Iván. (2014). *El mensaje de la choza de Gandhi y otros textos*. México: UAEM.

- Illich, Ivan & Cayley, David (2007). *La corruption du meilleur engendre le pire*. Arles: Actes Sud.
- Martín Juez, Fernando (2012). *En el lugar de la bifurcación*. México: CIDI-UNAM.
- Martín Juez, Fernando (2006). “Flor y Canto” en *Lo bello de las cosas. Materiales para una estética del diseño*. Barcelona: Gustavo Gili, de Fernando Martín Juez – ensayos Sitio web: <https://fmj2016.files.wordpress.com/2016/10/copia-de-flor-y-canto.pdf>
- Marx, Karl (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI editores.
- Marx, Karl (2007). *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI editores.
- Pasolini, Pier Paolo (2002). *Il sogno di una cosa*. Italia: Garzanti Libri.
- Pasolini, Pier Paolo (2009). *Lettere luterane*. Milán: Garzanti Libri.
- Pasolini, Pier Paolo (2006). *Scritti corsari*. Milán: Garzanti Libri.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rozitchner, León (2011). *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Suárez Lima, Ana Laura (2015). “Las Patronas: la dimensión sensible de lo político”. Tesis de maestría en Sociología. Puebla: ICSyH-BUAP.
- Tanizaki, Junichir(2016). *El elogio de la sombra*. España: Siruela.
- Vasallo, Brigitte (2015). *Redes Afectivas y Revoluciones*. Oaxaca/Valencia: pensaré cartoneras.