

LA METÁFORA DEL NO-LUGAR¹

LUIS GUILLERMO JARAMILLO E.²
JUAN CARLOS AGUIRRE G.³
UNIVERSIDAD DEL CAUCA

Manizales, 2010-04-29 (Rev. 2010-05-25)

RESUMEN

El propósito del escrito consiste en explorar la metáfora levinasiana del no-lugar, precisar sus sentidos y evaluar críticamente su pertinencia en el ámbito de las reflexiones contemporáneas. Para ello, contextualizaremos la propuesta levinasiana en torno al no-lugar, especialmente bajo los conceptos de sensibilidad, proximidad e infinito; reconstruiremos algunas de las críticas de Levinas a lo que denominamos: “filosofías del regreso a casa”; y, finalmente, sugeriremos algunos aspectos en los cuales las tesis del filósofo judío podrían hacerse pertinentes. Este último propósito lo acompañaremos con una investigación social adelantada al respecto.

PALABRAS CLAVE:

Infinito, proximidad, sensibilidad, (no) lugar, Otro.

THE NO-PLACE METAPHOR

ABSTRACT

The purpose of this writing is to explore the Levinasian no-place metaphor, in order to clarify its meanings as well as to critically evaluate its pertinence under the light of contemporary reflections. In order to do this, we will contextualize the Levinasian proposal around the no-place, especially under the concepts of sensitivity, proximity, and infinite; we will reconstruct some Levinas's critiques which we will call “philosophies of the coming back home”, and finally we will suggest some aspects in which the Jew philosopher theses might be pertinent. This last purpose will be accompanied by a social research carried out about this issue.

Key words: proximity, sensitivity, infinite, no-place, otherness.

INTRODUCCIÓN

Las preocupaciones sobre el lugar han ido adquiriendo mayor preponderancia en los discursos académicos; pareciera que el privilegio que otrora tuvo el tiempo, se estuviera desplazando hacia cuestiones acerca de reconfiguraciones territoriales, diseños urbanísticos e, incluso, espacios virtuales, entre otras. Las preguntas por el lugar agrupan disciplinas, en apariencia, disímiles, tales como la

arquitectura, la antropología urbana, la sociología de los medios, la reflexión medioambiental⁴. El interés por el lugar, sugiere la transición de una saturación de consideraciones subjetivas hacia un suelo que posibilita todo encuentro y en el cual se hunden las raíces más íntimas de toda subjetividad; en ese caso, en tanto el lugar se convierte en potenciador y nutrición, la reflexión tendrá que virar inexorablemente su mirada hacia el lugar; lo anterior, en vista de ver cómo:

las nuevas metáforas en términos de movilidad, la desterritorialización, el desplazamiento, la diáspora, la migración, los viajes, el cruce de fronteras, la nomadología, etc.- nos han hecho más conscientes de que la dinámica principal de la cultura y la economía han sido alteradas significativamente por procesos globales inéditos. (Escobar, 2000, p. 114).

Sin embargo, en este escrito proponemos otro modo de enfocar la cuestión del lugar, tratando de mostrar cómo, con la modernidad, este concepto se ha angostado a límites que lo constriñen y reducen a simple espacialidad o territorio geográfico; por ello proponemos, basados en los trabajos del filósofo Emmanuel Levinas, lo que hemos dado en llamar: la metáfora del no-lugar⁵.

Para llevar adelante nuestra pretensión, consideramos, en el primer apartado, el origen de la metáfora del no-lugar a partir de la también metáfora de dos personajes: Ulises y Abraham; la consideración de estos individuos –surgido de la ficción literaria el primero, y de la “historia” bíblica el segundo–, nos permitirá ubicar el planteamiento levinasiano como una salida sin retorno o no-lugar, lo cual es una apuesta por la utopía (*ouk-topos*). En el segundo apartado, explicitaremos en qué consiste este movimiento sin retorno, a la vez que, expondremos la salida como una apertura al Otro en la responsabilidad de una relación que evita a toda costa la total adecuación Mismo-Otro; en este sentido, estableceremos algunos aspectos críticos de ciertas propuestas enraizadas en la territorialidad, que desconocen la exigencia primera (an-árquica) de la no indiferencia ante el rostro del Otro y, que en medio de la seducción por el lugar (como localidad o ubicación geográfica), queda enredado en la seguridad de un entorno familiar que tiende a desconocer lo extraño. En el apartado final y como tercero, presentaremos algunos hallazgos de una investigación adelantada con una comunidad indígena guambiana en el municipio de Silvia (Cauca); a partir de tales hallazgos, mostraremos cómo el lugar no marca inexorablemente las prácticas sociales, sino que son las prácticas sociales las que re-significan el lugar, dotándolo de sentidos y trascendiendo, por ende, su topografía local.

1. Ulises y Abraham

Ítaca, el hermoso poema de Kavafis, atisba en sus versos no sólo la esencia del alma homérica, sino la esencia misma de la aventura del conocimiento: el hombre que sale de su tierra hacia distintos lugares, pensando siempre en regresar, pues allí lo esperan sus paisajes, la mujer que lo ama y los que le son familiares; satisfecho con sus experiencias, vuelve pleno a su casa con la conciencia de héroe. De igual modo, el investigador se desplaza hacia múltiples situaciones, intentando exprimir de ellas lo más relevante, ampliando el fardo de sus conocimientos, haciendo suyo lo extraño, haciendo que después del camino lo extraño se torne familiar. Dice el poeta:

Ten siempre a Ítaca en la memoria.
Llegar allí es tu meta.
Mas no apresures el viaje.

Mejor que se extienda largos años;
y en tu vejez arribes a la isla
con cuanto hayas ganado en el camino,
sin esperar que Ítaca te enriquezca. (Kavafis, 1998, p. 24)

Sin duda, la figura de Ulises jugó un papel importante en la descripción levinasiana del pensamiento de Occidente, pensamiento que en una simulación de salida va hacia lo extraño y lo tematiza en categorías previas, reduciendo su rareza y volviéndolo familiar. En *La huella de lo otro*, Levinas plantea:

La filosofía occidental coincide con el desvelamiento de lo Otro en el que lo Otro, al manifestarse como ser, pierde su alteridad. La filosofía está aquejada desde su infancia de un horror a lo Otro que permanece Otro, de una insuperable alergia [...] [La conciencia], que se encuentra a sí misma a través de sus aventuras, volviendo así como Ulises quien, en su peregrinar, se encaminaba a su isla natal. (2005, p. 269-270).

Obviamente, la condensación del pensamiento de Occidente a través de la figura de Ulises, pese a su impactante riqueza metafórica, no satisfará los intereses filosóficos de Levinas.

Frente a Ulises, Levinas levantará la figura de Abraham: “nos gustaría oponer al mito de Ulises que retorna a Ítaca, la historia de Abraham, quien abandona para siempre su patria por una tierra todavía desconocida y prohíbe a su sirviente devolver a su hijo al punto de partida” (*Ibid.*, p. 273) –hemos modificado un poco la traducción, atendiendo al original francés, con el fin de asegurar la claridad de sentido—. Para Levinas, la actitud de Abraham será prototípica en la medida en que sale de su tierra sin la intención de regresar y sin un lugar como certeza, ni como meta (sólo como promesa). Abraham prefigura quien sale sin saber qué encontrar, más aún, no encontrándolo después de todo; apertura total que recibe sin acumular, ateniéndose a la originalidad de cada encuentro y sin la pretensión de convertirlo en tema; exterioridad absoluta: “*movimiento de lo Mismo hacia lo Otro que jamás retorna a lo Mismo*” (*Ibid.*, cursivas en el original).

Es importante resaltar que tanto Ulises como Abraham remiten a metáforas de lugares: el primero, como lugar que cierra el círculo luego del periplo de la vida; el segundo, lugar prometido y nunca pisado, lugar sin lugar, utopía. Ambos fines (retorno y salida motivada por el deseo) marcan las relaciones que se han tejido y se tejen cotidianamente, así como las actitudes frente a ellas. En el contexto de la figura de Abraham, Levinas enmarca sus principales tesis en relación con el Otro (siempre que se use la palabra ‘otro’ con mayúscula, nos estaremos refiriendo al término francés *Autrui*, es decir, remitiremos al Otro como prójimo), desvaneciendo un poco su referencia al lugar y resaltando aspectos como la sensibilidad, la proximidad y lo infinito. Es en este sentido en el que presentaremos las tesis levinasianas del no-lugar, donde el lugar pasa a un plano posterior, dando prioridad al encuentro inter-humanos.

En vista de que los siguientes apartados explorarán la metáfora del no-lugar, es preciso hacer una salvedad al respecto: en ningún momento Levinas riñe con la tesis del lugar; más aún, en sus obras de madurez lo reitera⁶; esta precisión es importante para que se eviten dos dificultades: a) considerar el pensamiento de Levinas como desencarnado, desenraizado o, simplemente, idealista; b) suprimir la pertinencia del autor en discusiones en torno al lugar, alegando su constante apelación a la trascendencia, al salir de... Es necesario aclarar, sin embargo, que en las obras que denominamos maduras (*Totalidad e Infinito*, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, *De Dios que viene a la idea*), se refleja una tensión

interesante con respecto al lugar, lo que haría sospechar que en Levinas existe una especie de detrimento del lugar en pro del encuentro con el Otro.

Para conjurar esta sospecha, apelamos a las tesis de Joëlle Hansel (2002): la concepción levinasiana de lugar (*place*) es distinta en sus primeros escritos de la década del 30, con relación a los escritos posteriores a 1950. En *Sobre la evasión* y *De la existencia al existente*, Levinas tiene como imperativo el análisis de la “salida del Ser”, siendo así que las relaciones con el Otro permanecen secundarias; según Hansel, “la afirmación de la subjetividad poco a poco fue emergiendo como el camino real. Desde entonces, el ser humano es primero que todo sí mismo y para sí mismo, imprimiendo a la existencia una marca personal y afirmándose a sí mismo como un existente, posicionándose como sujeto”. En este caso, sujeto no significa un espíritu puro, sino un existente y, por tanto, está “aquí” en un lugar específico definido; por consiguiente, la localización no es sólo subjetiva, sino que constituye “la subjetivación del sujeto”. Puede verse cómo la localización de la subjetividad juega un rol primordial en estos escritos de juventud.

Podríamos concluir esta breve aproximación al concepto de lugar, en los primeros escritos de Levinas, recurriendo a la siguiente afirmación de Hansel (2002):

Mientras asignamos al término “aquí” los atributos del origen, de ningún modo Levinas lo ve como un estado primitivo, sino como la “base” o “condición” sin la cual no puede surgir la conciencia. Pese a lo etéreo que esto pueda sonar, Levinas nunca se separa del “aquí”; nuestros cuerpos testifican la localización del pensamiento. De este modo, como lo advierte Levinas con un toque de humor: la conciencia es precisamente el hecho que la afirmación impersonal e ininterrumpida de las “verdades eternas” puede llegar a ser simplemente un pensamiento, “puede [...] comenzar o terminar en una cabeza”. En otras palabras, en vez de flotar libremente en los aires, como a menudo se le acusa, el pensamiento está localizado en algún lugar, en una cabeza e, incluso, en un cuerpo.

Hechas las anteriores precisiones, pasamos a considerar la propuesta del no-lugar expuesta por el filósofo Emmanuel Levinas.

2. Movimiento sin retorno

En una breve disputa contra el cristianismo y a favor del judaísmo, Levinas recoge la tensión entre la preferencia por el lugar y la responsabilidad por el Otro. Reforzando lo expuesto por Hansel, aunque ya adoptando un tinte de reproche, toma distancia para resignificar la relación con el lugar a partir del Otro que es quien inaugura mi conciencia:

¿Qué es el individuo –el individuo solitario–, sino un árbol que crece sin preocuparse por todo lo que suprime y rompe, que acapara el alimento, el aire y el sol, un ser plenamente justificado en su naturaleza y en su ser? ¿Qué es un individuo sino un usurpador? ¿Qué significa el advenimiento de la conciencia –y el primer destello del espíritu incluso–, sino el descubrimiento de los cadáveres a mi lado y mi espanto por existir asesinando? Atención a los otros y, consecuentemente, posibilidad de contarme entre ellos, de juzgarme: la conciencia es la justicia. (Levinas, 2004a, p. 130)

Se percibe aquí una doble actitud con respecto al lugar: a) la actitud egoísta en la que todo lo exterior se puede reducir a esquemas de mismidad y, por tanto, el lugar no es más que el disfrute de mi gozo; y, b) la actitud de justicia, en la cual se acepta el reto del aquí, sin ningún intento de escape supraterráneo, anacoreta o teórico, sino estando entre los otros que me juzgan y a los cuales debo responder.

Podría decirse, entonces, que la preocupación por el lugar pasa en Levinas a un segundo plano, y se torna urgente la relación con el Otro. Para Levinas, la relación con el otro como absolutamente Otro se plantea como un viaje sin retorno, salida de sí que persigue un no-regreso o retorno a casa, a fin de mantenerse en la incomodidad permanente de un pensamiento que desborda en todo momento la alienación y tranquilidad de encontrarse en un puerto seguro. La relación del Mismo con el Otro como absoluto, es la in-comodidad constante asistida por un Deseo insaciable de sentir al Otro en una relación inaprensible, pero de la que es imposible soltarse. En tal sentido, acercarse al pensamiento de Levinas supone también una in-comodidad, un no-lugar, un escribir des-territorializado que nos expulsa a un *afuera* de lo familiar al que, por lo general, nunca regresamos; o, lo que es lo mismo, implica localizarnos más allá de los espacios limítrofes que traicionan, en todo momento, la añoranza de caer en las certezas de la comodidad lógica, de un "*aquí*" que asegura y alinea coherentemente toda idea (por brillante que sea) a un concepto dicho. El *afuera* del *aquí* comportará, entonces, el esfuerzo por ver lo que para Levinas es la casa, y con ella el lugar que ocupa el mundo en el pensamiento, lo que involucra más que el mero sentir un ambiente, el habitar un espacio y el relacionarse con Otro. De este modo, se hace necesario hacer una breve referencia a conceptos focales como sensibilidad, proximidad e infinito, obviamente leyéndolos desde la perspectiva del (no) lugar.

Para Levinas, la sensibilidad no consiste en ser tocado o en tener cierto grado de conciencia al momento de habitar un lugar; es, más bien, darse a la posesión que nos funda a partir de un suelo que nos sostiene sin entender que lo que nos sostiene es el suelo mismo. De este modo, "la tierra que me sostiene, me sostiene sin que yo me inquiete por saber qué es lo que sostiene a la tierra." (Levinas, 1977, p. 156). El mundo en el que vivimos es lugar de contentamiento a partir del vasto campo que se nos ofrece, no como posesión sino como gozo; el lugar, entendido en este caso como mundo, es *un para mí* que excede la representación; es decir, somos en el mundo en tanto nos *mantenemos* en un lugar que nos precede y alimenta, precisamente, para *sentirnos* absolutos en él. Esta manu-tención, va más allá de un pensar que adecua el lugar como ente; pues "el trozo de tierra que [nos] sostiene, no es solamente [nuestro] objeto: sostiene [nuestra] experiencia del objeto. Los lugares pisados no [nos] resisten, sino que [nos] sostienen (*Ibíd.*)".

Ahora bien, en la experiencia del sostenimiento, más mediada por nuestra sensibilidad que por nuestra conciencia, si bien ancla al individuo a un suelo, también se transforma en el lugar en el que se da todo encuentro; para ello, Levinas desafía la concepción física moderna de espacio y entroniza el encuentro entre humanos:

¿será acaso la proximidad una cierta medida de intervalos trazados entre dos puntos o dos sectores del espacio, cuya contigüidad e incluso la coincidencia señalarían el límite? Pero en este caso el término de proximidad tendría un sentido relativo y dentro del espacio inhabitado de la geometría euclidiana un sentido prestado. Su sentido absoluto y propio supone la "humanidad". (Levinas, 1987, p. 141)

A diferencia de las concepciones clásicas, para quienes el espacio es plano sobre el que se desarrolla toda relación, Levinas plantea que la homogeneidad de tal espacio físico en el que un cuerpo está al lado de otro, o detrás de él, o en frente, no se impone como un a priori a la conciencia, sino que previas a él se hallan las motivaciones de la proximidad.

Mientras las concepciones del lugar como impassibilidad geométrica y física se dedican a presentarlo como el *dónde* en el que transcurren los encuentros, Levinas afirma con vehemencia la proximidad como no-lugar:

La proximidad no es un estado, un reposo, sino que es precisamente inquietud, no-lugar, fuera del lugar del reposo que perturba la calma de la no-localización del ser que se torna reposo en un lugar; por tanto, siempre proximidad de un modo insuficiente, como un apretón. (*Ibíd.*, p. 142).

De este modo, frente al lugar-espacio, Levinas antepone una an-arquía, un no comienzo en el lugar: la incomodidad del no-lugar, perturbación de mi calma ante la presencia del Otro al cual respondo en la justicia; Otro que no se agota en un significado –pues es un infinito–, sino que en el encuentro significa significando⁷.

Tanto sensibilidad como proximidad remiten, en Levinas, a una categoría superior: Infinito. Si la sensibilidad trasciende el roce y la caricia y supera todo enraizamiento; si la proximidad no se ciñe al plano geométrico, sino que lo constituye en el anárquico cara-a-cara, ambas –sensibilidad y proximidad– dan cuenta de un lugar no-lugar (*ouk-topos*), de un más allá, de un infinito. Es claro que el arraigo a un suelo (llámese patria, resguardo, casa) ha sido la tentación del pensamiento de la totalidad. En el lugar (entendido como sistema) se demarcan y limitan las relaciones reales y posibles. En tal sentido, el encuentro con el otro queda reducido a la topografía; es ésta la que determina todo encuentro. En la metáfora levinasiana del no-lugar, se cuestiona la preeminencia de la totalidad y se proclama la gloria de lo Infinito.

Aunque el concepto Infinito en Levinas contiene un profundo sentido filosófico (Levinas entabla estrecho diálogo con Descartes en este aspecto), basta decir que el resquebrajamiento de la totalidad acaece por el “resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro” (Levinas, 1977, p. 51). A renglón seguido agrega Levinas: “el concepto de esta trascendencia, rigurosamente desarrollado, se expresa con el término infinito” (*Ibíd.*). Significa esto que anterior a cualquier reflexión sobre el lugar, se encuentra la relación cara-a-cara con el Otro, quien no queda circunscrito a los lazos de co-terranidad, sino que trasciende todo encuadre geográfico, toda tematización, pues, en tanto infinito, siempre permanece exterior al pensamiento⁸.

¿Significa esto que para Levinas el lugar es innecesario? Obviamente, no. Lo que intenta Levinas es descentrar el interés por el lugar y entronizar la relación con lo infinito, previa a cualquier habitar; por tal motivo, sensibilidad y proximidad adoptan nuevas perspectivas pues la relación con lo infinito tiene que darse de otro modo que en términos de experiencia objetiva. En este sentido, más que privilegiar la figura del habitante, Levinas reivindica la figura del errante, del nómada⁹ (recordemos a Abraham) y, más precisamente, la figura del extranjero: otro absolutamente distinto de mí, que rompe la comodidad de mi casa y mi territorio y me exige respuesta. En la filosofía del lugar, el extranjero tendría que comportarse según los usos (“A donde fuere haz lo que vieres”); en la filosofía del no-lugar, el extranjero demanda mi responsabilidad, me exige respuesta. Más que un imperativo de familiaridad o ciudadanía, el Otro demanda un imperativo ético del cual no puedo sustraerme.

Ahora bien: ¿qué podemos extraer de las consideraciones levinasianas en torno a la proximidad, la sensibilidad y el infinito con miras a aclarar la metáfora del no-lugar?

En primer lugar, es preciso confrontar las tesis de Levinas con algunos planteamientos de Heidegger, considerado por algunos como el filósofo del “regreso a casa” y, en ese sentido, filósofo del lugar. Para Heidegger, el ser existe en tanto es labrador y constructor en la unidad de un espacio; lugar para cultivar y para establecer una relación con el otro en el que se erige la sedentarización de los pueblos como poseedores y edificadores de la tierra; por tanto, mediante la posesión del lugar, el sujeto no sólo pasa a apropiarse de lo suyo —en lo de sí— sino también del otro como sirviente con lo cual ya no sólo se labra la tierra sino también la esclavitud. Considerar el mundo como posesión es hacer extensiva la posesión del otro; ontología que violenta, pues en nombre de la naturaleza se reclama el derecho a la propiedad privada, el dominio y la invasión certificada para pasar por la humanidad impersonal y sin rostro del Otro.

En este sentido, no se nos hace extraño cómo una tierra ofrecida para el gozo y deleite del humano, sea trazada por fronteras mapeadas por cartógrafos que precisan hasta dónde es posible ingresar o no en un determinado territorio; el suelo pasa a ser centro de poder y hegemonía que ya no se da como deleite sino como valor, sustentando la opresión y eternizando la guerra entre los pueblos por una franja de tierra que simboliza una patria. El retorno a casa es el retorno de la finitud, considera el lugar como centro desde donde proceden las seguridades que invisibilizan la humanidad del otro. Levinas, aludiendo a Heidegger y los heideggerianos, sostiene que éstos aún consideran que “los hombres lo habrían perdido [el mundo] y no conocerían más que la materia que está frente a ellos, *objetada*, en cierto sentido, a su libertad. No conocerían más que *objetos*” (Levinas 2004b, p. 290). Aún pervive el pensamiento de un regreso que intenta recuperar lo perdido de la casa, o lo no visto como extraño, debido a la obviedad del estar pegado materialmente a los objetos; esta filosofía reduce al hombre a su mínima expresión. Para Botero (2004), Heidegger:

fue un espíritu atormentado, un provinciano enraizado profundamente en el sur de Alemania, en cuya geografía los fantasmas de la mística jugaron siempre, en distintas formas, un papel en su vida (...) para él, el mundo es un fenómeno de conocimiento, mientras que la tierra es un valor sensitivo intelectual. (p. 108)

En segundo lugar, podemos resaltar que gran parte de las tesis sostenidas por Heidegger y los heideggerianos ha entrado de moda en la época actual, en la que algunos círculos académicos consideran lo nativo como exótico y original, como exclusividad de lo étnico —llámese indígena, afrodescendiente o mestizo—, discursos que adornan las comunidades con los encantos de la tierra; nuevo descubrir de la naturaleza en la que el hombre rural siempre ha estado en casa, unido a su terruño (Jaramillo & Aguirre, 2009). Estas experiencias hacen ver al hombre como agrícola y protector del medio ambiente; campesino cuidador de la tierra que descubre su “verdadera existencia” a través del mito de la naturaleza misma. En su verdad local, este hombre ya no necesitará argumentos lógicos fundados en sistemas científicos, para él será suficiente habitar el lugar. Posición un tanto sensualista, pues asume el retorno al lugar como ese privilegio “original” que le diferencia del extranjero, del foráneo que nada tiene que ver con él porque no pertenece a su comunidad; emerge, desde esta perspectiva, un proceso de autoexclusión en el forcejeo de sentir al otro como invasor, en tanto no hace parte del clan o ambiente al que se pertenece; proceso auto-excluyente que desconoce al ser humano como alguien que es mucho más que superstición del lugar. Lo anterior, ha originado que se privilegie al hombre del campo como

sujeto ancestral, que posee ya no conocimientos sino saberes –no es gratuita la frase ‘diálogo de saberes’ que ha pasado a ser un cliché de nuestro tiempo–; trampa que resalta Santiago Castro-Gómez (2005) a través del excesivo interés de las grandes multinacionales farmacéuticas, por lo ancestral y lo milenarismo de carácter curativo.

En conclusión, Levinas reconoce el valor de la tierra y la forma como nos acercamos a ella, en tanto es en sí misma fuente de valor y reflexión de la vida como posibilidad de servicio a los demás; poder significar lo que somos en nuestra altura humana y concebir al Otro en su real alteridad, no exótico ni extraño, sino como absoluto-crítico; ser extraño que al estar en su lugar, salta de él para abrirse al Otro sin los roles tipificadores de una conciencia abarcadora (Jaramillo & Aguirre, 2009). Contrario del volver a casa, lo que nos asiste es la metáfora de un no-lugar en nuestro propio lugar, de un pensamiento crítico-situado que nos hace vivir fuera del exotismo y la tiranía del habitar campesino.

3. El no-lugar desde la práctica investigativa: el territorio jugado

A continuación, presentamos una investigación que sugiere cómo el no-lugar deja de ser una abstracción teórica para convertirse en posibilidades de enunciación, donde sus actores sociales, antes que enraizarse en un espacio geo-cultural o región, salen de él para otorgar sentidos que desbordan el romanticismo del habitar en casa. Para tal fin, referenciamos un estudio realizado por Erazo, Tumiñá & Jaramillo (2008) denominado *Los territorios del juego y los juegos del territorio*¹⁰, el cual se hizo con indígenas en el resguardo indígena de Guambía (Silvia, Cauca), investigación que expone en una de sus categorías: *El territorio jugado*. Investigación que evidencia los distintos usos que hacen los Guambianos de su entorno natural a través del juego.

En el estudio se comprendió que en la naturaleza los objetos no son cosas inertes o carentes de vida; por el contrario, son creación vital donde la naturaleza cobra sentido. En el territorio los accidentes naturales son posibilidades para que sus habitantes (indígenas) re-creen el lugar; la misma naturaleza propició que los campos no se circunscriban a una cancha deportiva ni a un parque de “juegos” tal y como lo expresó un taita: “antes en los altos [lomas] casi no había campo de juego entonces así, donde hay cualquier espacio como limpio, entonces ahí es donde ponen a jugar” (FP/4-4:1). En este sentido, el espacio no delimita el juego, es precisamente el juego el que recrea el territorio y lo construye como lugar–no lugar.

Para los Guambianos, se juega cogiendo leña, se sube cuestras, se trae agua; trayectos propiciados por el oficio, donde el territorio es adaptado ya no a las necesidades de una tarea, sino a los infinitos deseos del jugar; para ellos:

traer leña era como un juego. Cuando llevamos algo pesado es difícil pero era como juego, porque al lado de eso encontrábamos con la naturaleza, por ejemplo, nos encontrábamos con los nidos de los pájaros y parábamos y jugábamos de que esto es nido esto lo de otro y así [...] entonces eso era feliz, pasábamos muy contentos cuando niño (BM/2-2:3. En: Erazo, Tumiñá & Jaramillo, 2008)

En este sentido, los territorios no sólo son fuente de producción y sustento comunitario, ni lugares para ser habitados y modificados culturalmente; ellos son

campo de juego cuyos elementos constitutivos (lomas, ríos y árboles) pasan a ser “juguetes” y lo producido por esos elementos (frutos y miel) *Las Delicias* degustadas gracias a un juego saborizado.

En este estudio, llamó la atención a los investigadores cómo los mismos juegos pueden dar nombre a un territorio por la actividad lúdica que allí se ejerce; un taita (AD) contó la historia de la vereda Las Delicias, la que lleva su nombre por la riqueza de los frutos que se producen: mora, carirroco, uvillas, cerote y demás.

[...] bueno, en esa hora en Las Delicias a lado de allí de Las Delicias habían cubillos, habían oca, habían cerotes, habían moras, todas esas moras cuando a nosotros nos mandaban a traer, cuando llegamos nos hicieron machacar en una batea grande y allí se raspaba la panela y se machacaba bien machacadito, acá los niños le daban una cucharadita pequeñita y al saborear le decían qué sentían, usted cómo lo siente, como le parece, es bueno o es un sabor diferente entonces es bien sabroso deme más, deme más, y desde allí se puso Las Delicias [...] En esa hora antes Las Delicias se decían Tre Wampik, Tre es sal y Wampik no habían cercos sino que todo es comunidad. (AD/1-3:3. En: Erazo, Tumiñá & Jaramillo, 2008)

Antes la vereda poseía otro nombre: *Tre Wampik*, pero fue precisamente la actividad de coger frutas la que originó el cambio de nombre. De este modo, fue la actividad jugada la que hizo que los sujetos pudieran nombrar a sus contextos; es decir, crear su mundo a partir de una practicidad-jugada. Lo anterior permitió comprender que “a diferencia de lo que tradicionalmente se cree: que el signo nos lleva a la significación, es la significación la que hace posible todo signo” (Aguirre & Jaramillo, 2006: 15). *Tre Wampik*, ya no significa el sitio sin cercos donde el ganado bebe sal; ahora, a partir de lo encontrado en el propio territorio, se le denomina Las Delicias, y esto gracias a las diferentes posibilidades que la actividad propicia en la recolección y consumo de sus frutos, así como el poder llevarlos a casa para su preparación.

Por tanto, la vereda es nombrada por un pensamiento situado que asigna otro significado a lo encontrado, pues el fruto coge sabor con el juego, ambos –juego y fruto– se machacan en una batea y se les raspa panela para ser probados y contagiados de “Las Delicias” que brinda la tierra. Significación que responde a procesos propios de un *interaccionismo simbólico*, en tanto los actores sociales atribuyen sentidos a su mundo, a sus relaciones interpersonales y a sí mismos a través de acción social que ejercen y al sentido común crítico de ver y sentir su contexto: “*En esos tiempos uno recolectaba muchas frutas como es la mora, los arrayanes y comíamos de esto en el campo abierto y también se llevaba para la casa y lo preparaban, todo es la actividad de la familia es reflejado en el juego*” (ST/7:15-2. En: Erazo, Tumiñá & Jaramillo, 2008).

Es en familia que se aprueba, prueba y disfruta del fruto que se coge; es en la acción-jugada que se invita a dis-frutar con otros, a probar sabores; se crean juegos que comprometen los sentidos de los sentidos, ya que no sólo se juega a cosechar los frutos que se consumen en el acto, también se juega cuando estos se llevan para la casa y se preparan gracias a una mezcla que integra sentidos y sabores y que dan como resultado un producto matizado por el juego.

En medio de la interacción y construcción recíproca circulan sentidos, creencias, mitos y saberes que se objetivan a través de una racionalidad dialógica expresada en conocimientos y saberes significados socialmente que hacen parte de la tradición y la historia (Jaramillo, 2006). Racionalidad representada en el

lenguaje, en el entendimiento intersubjetivo, en la construcción de prácticas sociales que cambian y se renuevan con el tiempo. Más que poseer un conocimiento para la supervivencia funcional, se cuece un conocimiento sazonado en el gusto por saber y compartir; por ordenar desde la existencia misma y la convivencia con el otro en la construcción de territorio.

El territorio pasa a ser entonces ese escenario de aprendizaje y formación de *los Misak* (guambianos); un territorio que se mueve entre la tangibilidad y la intangibilidad gracias a la acción recurrente del Juego. Un árbol, una loma, una parcela, un río, un fogón, una casa o un patio, son lugares que movilizan un cuerpo territorial; un cuerpo que se deja seducir por el aroma seductor del juego; territorio copartidario de juguetes infinitos: una pala que enseña jugadamente a trabajar como los “grandes”, un árbol de brazos enormes que soportan el trajinar de los niños-niñas cuando pasan de tronco en tronco degustando los frutos y disfrutando de un paisaje.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, J. y Jaramillo, L. (2006). El Otro en Levinas: una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertinencia en las Ciencias Sociales. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 4 (2): pp. 47-72.
- Botero, Darío. (2004). *Martin Heidegger: La filosofía del regreso a casa*. Bogotá: Buena Semilla.
- Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca / Instituto Pensar.
- Erazo, E.; Tumiña, E. y Jaramillo, L. (2008). *Los territorios del juego y los juegos del territorio*. Trabajo de Grado, Programa de Educación Física, Facultad de Ciencias Naturales Exactas y de la Educación, Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o Postdesarrollo? En E. Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Hansel, Jöelle. (2002). Hic et nunc: Place and Subjectivity in Emmanuel Levinas' First Works. En *International Conference "Levinas in Jerusalem. Philosophical Interpretations and Religious Perspectives"*, Jerusalem, The Hebrew University, May 20-23. Texto electrónico disponible en: <http://ghansel.free.fr/joellejeru.html>
- Howitt, R. (2002). Scale and the other: Levinas and geography. *Geoforum*, 33: 299-313.
- Jaramillo, L. (2006). Los hilos rotos por el trópico. En Aristizábal, M. y Álvarez, L. (eds.). *¿Recorre la civilización el mismo camino del sol?* Popayán: Universidad del Cauca.
- Jaramillo, Luis y Aguirre, Juan. (2010 en Prensa). *El no-lugar de los Sentidos*. Revista Estudios Pedagógicos. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Austral de Chile.
- Kavafis, Konstantinos. (1998). *56 poemas*. Madrid: Mondadori.
- Levinas, Emmanuel. (1977). *Totalidad e Infinito; ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (1995). *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós.
- _____. (1999). *De la evasión*. Madrid: Arena Libros.
- _____. (2000). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros.
- _____. (2004a). El lugar y la utopía. En Levinas, Emmanuel. *Difícil*

- Libertad: ensayos sobre el judaísmo*. 2 ed. Madrid: Caparrós. p. 129-132.
- _____. (2004b). Heidegger, Gagarin y nosotros. En Levinas, Emmanuel. *Difícil Libertad: ensayos sobre el judaísmo*. 2 ed. Madrid: Caparrós. p. 289-292.
 - _____. (2005). La huella de lo otro. En Levinas, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
 - Maffesoli, Michel. (2004). *El nomadismo: vagabundeos iniciáticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
 - Murcia, N. y Jaramillo, L. (2008). *Investigación cualitativa: la complementariedad*. Armenia: Kinesis.
 - Seamon, D. y Sowers, J. (2009). Existentialism / Existencial Geography. En Kitchen, R. y Thrift, N. (eds.). *International Encyclopedia of Human Geography*, 3: 666-671.
 - Turner, P. y Turner, S. (2003). Two Phenomenological Studies of Place. En O'Neil, E. Palanque, P. y Johnson, P. (eds.). *People and Computers XVII – Designing for Society*. Londres: Springer.

1. El presente texto hace parte de las reflexiones adelantadas en el grupo de investigación Fenomenología y Ciencia.

2. Doctor en Educación - Ciencias Humanas y Sociales, Universidad de Trás-os-Montes (Portugal). Docente de la Universidad del Cauca – Colombia. E-mail: ljaramillo@unicauca.edu.co

3. Magíster en Filosofía, Universidad de Caldas. Docente de la Universidad del Cauca – Colombia. E-mail: jcaguirre@unicauca.edu.co

4. Algunos de estos esfuerzos, desde el ámbito fenomenológico, podrían ser: Turner & Turner (2003) donde se refuta la idea de que los estudios fenomenológicos sobre el lugar parecen, a primera vista, desconectados de la interacción computador-humano; a su vez, demuestran cómo las descripciones de lugares reales coinciden con las descripciones de lugares virtuales. Seamon & Sowers (2009) consideran la propuesta de una Geografía Existencial, en la cual la experiencia humana, la conciencia y el significado deben estar incorporados a un estudio de las relaciones de las personas con el espacio, el lugar y el medio ambiente (Cf., p. 667).

5. La apuesta por el planteamiento levinasiano tiene algunos antecedentes, aunque muy específicos para ciertos campos de las ciencias sociales; por ejemplo, véase: Howitt (2002). En este artículo, el autor, apoyado en la propuesta de Levinas, examina el estado del arte con respecto a la “escala geográfica” y determina que gran parte de la confusión en el manejo de la geografía cultural de términos como: espacio, lugar, tiempo, cultura, naturaleza, podría subsanarse incluyendo debates presentes en la obra de Levinas (al igual que nuestro trabajo, Howitt da prioridad al concepto de Otredad (Otherness) como punto de quiebre de la consideración clásica del lugar; sin embargo, en ese artículo no se hace una aproximación explícita al concepto de no-lugar, a lo sumo, reformula el concepto de lugar para que en él quepan las tesis levinasianas).

6. Entre las variadas referencias a esta cuestión, léase por ejemplo: “La modalidad del Yo contra lo ‘otro’ del mundo, consiste en *morar*, en *identificarse* existiendo allí *en lo de sí*. El YO, en un mundo primeramente otro, es sin embargo autóctono. Es la mudanza misma de esta alteración. Encuentra en el mundo un lugar y una casa” (Levinas, 1977, p. 61).

7. Esta expresión nos da la sensación de movimiento, como si el significado fuera un flujo que no se aprehende juntando nuestras manos; lo que queda en ellas nos da cuenta del flujo, pero cada vez que introduzcamos nuestras manos en la corriente, tendremos nuevas experiencias del mismo. Si recordamos que Levinas (1987) expresa la distinción entre dicho y Decir, comprenderemos que la significación no se agota en lo dicho, y que el Decir corresponde a la infinitud del Otro.

8. Levinas utiliza una hermosa metáfora a este respecto: cuando el pensamiento se acerca a lo Infinito, éste se desvanece como el viento.

9. Consideramos que es posible entablar diálogos entre Levinas y Maffesoli (2004) a este respecto, a partir de la metáfora del no-lugar y del concepto de errancia.

10. Investigación que pretendió comprender los diferentes juegos de los indígenas antes de que emergieran los deportes en la comunidad; en tal sentido, se recurrió a historias de vida de Taitas y Mamas del Resguardo bajo en el enfoque de Complementariedad Etnográfica propuesto por Murcia y Jaramillo (2008).