

Habitar el territorio: hacia una comprensión de la habitabilidad contemporánea



Imagen del Blog de Fernando Bono, escultor

Capítulo del libro “El hombre en la frontera tecnológica”, de 2015 con ISBN: 978-958-764-xxx-x , publicado por la Universidad Pontificia Bolivariana y editado por Víctor Hugo Gómez Yepes, Miguel Ángel Asensio y Juan José Padial Benticuaga. Artículo redactado con el asesoramiento de Lourdes Royo Naranjo.

1. El territorio como base del logos. La modernidad como ruptura del vínculo entre el hombre y el territorio

El territorio no es la geografía sobre la que se asientan las estructuras humanas. El territorio es una construcción colectiva, un diálogo del hombre con la naturaleza a lo largo de la historia. Durante milenios, los primeros hombres y mujeres concentraron sus fuerzas en la construcción colectiva de una sociedad, una economía, una cultura y también una identidad asociada a un determinado lugar.

El conocimiento, el desarrollo de nuevas tecnologías y habilidades, hizo que la sociedad se empeñase en el control de todos los inconvenientes y obstáculos que se oponían a su dominio.

Todas esas manifestaciones, que *a priori* podrían juzgarse como de sometimiento y de poder sobre el entorno al que se aplican, no se desarrollaron en un espacio abstracto e ideal, pues la especial configuración física y natural de cada emplazamiento incidió de manera determinante en el desarrollo de las primeras comunidades, que a su vez produjeron una serie de efectos sobre el entorno y provocaron irremediables modificaciones sobre el mismo. En este punto de reflexión cabría señalar cómo en el inicio de todo este proceso los primeros grupos de cazadores recolectores coexistían en un mayor grado de armonía con su ambiente, pero cómo a medida que aumentaba la presencia del hombre en el planeta este fue transformándose más drásticamente y a su vez incidiendo aún más en las condiciones de vida del *sapiens* del siglo XXI.

Con todo ello y trasladando estas reflexiones a una capa presente, podríamos definir cómo este mismo proceso de interacción entre el ser humano y la geografía que habita, construyendo un territorio propio, ha llegado a determinar nuestra forma de habitar, de construir y de pensar el mundo. Al igual que el arqueólogo Ángel Recio Ruiz (1993-1994),

entendemos que las plurales manifestaciones humanas no se desarrollan ante un ente ideal, abstracto, sino que se materializan en unos espacios naturales, temporales, sociales [...], concretos, susceptibles de conocimiento, históricos en definitiva, a través de permanentes interacciones hombre/medio y hombre/hombre (Marx, Hobsbawm), que dejan huellas tanto en el territorio como en el grupo social, es decir, existe una evidente reciprocidad en las relaciones del hombre con el medio, que conllevan efectos de acción/reacción (interacciones) cuyos resultados finales son, a veces, de difícil evaluación, definiendo el proceso histórico de las formaciones económicas y sociales. (p.85)

No obstante, asumiendo la dificultad que provocaría evaluar el resultado de las transformaciones operadas por el hombre en el territorio a lo largo de su historia, constatamos a partir de estas una aceleración en los cambios que el territorio ha experimentado en los últimos 150 años. Durante este período la humanidad ha ido concentrándose en ciudades cada vez más grandes, donde una clase de estrés planetario ha empujado al hombre común a procesos que basculan entre momentos eufóricos y momentos de depresión (Sloterdijk, 1993).

El origen de la ciudad fue aquel primigenio asentamiento clánico en el que los hombres y mujeres encontraron el sentido del mundo enraizado en el territorio que habitaban. Hoy la ciudad se ha llegado a transformar en una metrópolis gigantesca que ha desincronizado la forma del alma de la forma del mundo.

Como consecuencia, esta pérdida de referentes basados en el lugar y en los vínculos que se establecen con la sociedad que se asienta en él, llevaría al hombre contemporáneo a buscar nuevas formas de identificación con el *topos*, con el lugar donde habita, y también a buscar nuevas formas de relación en comunidades deslocalizadas o lejanas. Y es que el exilio existencial del lugar que produce la cultura moderna genera una necesidad de búsqueda de lo auténtico, más allá de donde se habita.

Como contrapartida, hombres y mujeres modernos, alienados de sí mismos en una metrópolis que les produce extrañamiento, encuentran en la condición de *turista* el descubrimiento de sí mismo a través de la búsqueda del "Otro Absoluto", que parece alojarse en lugares y gentes distantes, pero nunca en esa metrópolis en la que habitan. Así pues, tal y como señala MacCannell (2003), la modernidad contendría un doble vector, por un lado, el afán revolucionario y el deseo de transformar las cosas, y por otro la figura del *turista*, la disposición a aceptar e incluso a venerar las cosas tal y como son.

En palabras del propio P. Sloterdijk (1993): "En este contexto, el turismo a escala mundial adquiere un gran significado, porque se ha convertido, al menos para una clase holopática aún difusa, en un medio para el autoanálisis en lo tocante al tema de la globalidad" (p.70).

La estructura profunda de la modernidad se basa en una idea totalizadora que pone a la sociedad moderna en oposición frente a su propio pasado, que ya ha olvidado. Los turistas como tipos de la modernidad son proveedores de valores modernos en el mundo entero, y consiguen a través de su presencia lo que la revolución habría aspirado a conseguir de un modo más dramático. "Un dato interesante es que el mejor indicador de la victoria final de la modernidad sobre las otras fórmulas socioculturales no es la desaparición del mundo moderno, sino su preservación y reconstrucción artificial en la sociedad moderna" (Mac-Cannell, 2003, p.12).

La cultura moderna tendría, según MacCannell, mayor capacidad revolucionaria que cualquier ejército, pues con la invasión de todas las facetas de la sociedad (cultura, religión, política, economía, finanzas, ocio, ética, ciencia) se conseguiría la separación de estas construcciones de la sociedad y de los lugares que las crearon. Con la liberación de los grupos de las ataduras de la tradición se llegan a romper los lazos de solidaridad que vinculan a las sociedades entre sí y con su entorno, provocando como consecuencia la aparición de uno de los principales problemas que la modernidad habría venido a traer. El desarraigo y la asemantización que hoy vivimos en las ciudades [i] y los territorios en tanto que construcciones sociales no son más que el resultado de este proceso de aculturización.

2. De la antropización del territorio a la metafísica de la ciudad

Para comprender cómo hemos llegado a asumir esa pérdida de referencias que hoy vivimos en relación con el territorio que habitamos, sería necesario conocer cuál fue el origen de aquel primigenio vínculo. El aspecto que conecta al hombre con el territorio tuvo un comienzo, un punto inicial en el que el registro del entorno fue la experiencia determinante de las primeras comunidades. Es probable que encontremos en el modo en que aquellos individuos reconocieron y se identificaron con el territorio claves para comprender y reconocer las actuales tendencias de nuestra relación contemporánea con el mismo. Según las hipótesis africanistas más extendidas, el hombre debió llegar a Europa a través de Oriente Próximo, desde el norte de África. Antes de ellos ya existían comunidades de *homo neandertalis* en toda Europa. Estos, aunque eran antropológicamente diferentes a los *homo sapiens*, compartían un origen común y una similar estructura social. Eran comunidades de cazadores recolectores que, con las herramientas de las que disponían, construían algún tipo de vivienda o choza en la que se alojaba un grupo familiar, a la vez que marcaban el espacio que habitaban. Durante miles de años, estas primeras formaciones clánicas fueron reconociendo el terreno que habitaban en un proceso de antropización del mismo.

En los estudios de Gianfranco Caniggia y Gian Luigi Maffei (1979) se expone un modelo tipológico que explicaría los asentamientos urbanos a lo largo de la historia, pero al mismo tiempo se sugiere la existencia de un *tipo* que tendría que ver con el concepto de territorio. Según este modelo, el hombre establecería un primer contacto con el entorno, un registro vinculado a la necesidad de saber y saberse en el mundo. El hombre, en su discurrir a lo largo de los siglos, ha necesitado apropiarse del territorio, conocerlo y dominarlo. Aquel primer despliegue en busca de alimento y materiales líticos supuso de algún modo un modelo de arraigo y pertenencia.

A lo largo de milenios el hombre recorrió el territorio registrándolo, habitándolo y haciéndolo suyo. Y es que, según G. Zarone (1993), "habitar quiere decir tener raíces en un lugar, y por ello tener asiento en un sitio, y esto a su vez (quiere decir) existir, superarse manteniéndose ligado a aquel fundo en que se ha tomado plaza para siempre" (Zarone, 1993, p.11).

Antes de habitar la casa, el hombre habitó el territorio y lo estructuró en una forma, en un tipo. Caniggia y Maffei (1982) enuncian la siguiente definición de ese tipo:

El tipo territorial es un concepto de territorio que cada hombre, perteneciente a una época y a un lugar, asume: la consciencia espontánea del área en que vive, englobando unitariamente un modo de recorrer el territorio, de designar un lugar donde establecerse, donde implantar la propia actividad productiva, en definitiva de comprender un lugar dotado de la nodalidad suficiente para ser sede de cambio, de relación, de encuentro con otros hombres de otra entidad territorial. Pero sobre todo, un concepto comprensivo de una entidad, de una cantidad de territorio: aquella que, de época en época y de lugar en lugar, el hombre acepta como dimensión en la cual ejercita la propia vida y a la cual tiene consciencia de pertenecer [traducción propia] [ii]. (pp.235-238)

En cierto modo, este sentido de pertenencia de los seres humanos al territorio que habitaban no estaba exento de un proyecto vital que vinculaba al clan.

Según P. Sloterdijk, los teólogos, sociólogos, humanistas y politólogos harían surgir al “hombre” a partir de las ciudades, de los Estados o de las naciones, olvidando la importancia del tiempo en el que el hombre se hizo hombre. Según su tesis, existiría un tiempo, el Paleolítico, que tendría como objetivo de su política no presuponer al hombre sino generarlo

El mundo de la prehistoria está atravesado por la consciencia de que el arte de lo posible consiste en llamar a la vida a nuevos hombres a partir de los más viejos que ya existen, en un mundo mezquino y peligroso. La paleopolítica es el milagro de la repetición del hombre por el hombre. (Sloterdijk, 1993, p.25) Los hombres, pertenecientes a clanes u hordas, participaban principalmente de esta esencia de horda, no existía el concepto de individuo independiente de la misma. Por ello, todos los esfuerzos y sacrificios que la horda realizaba tenían como fin el de la reproducción de la mujer para generar otras vidas. “Las hordas son grupos de seres humanos criadores de otros seres humanos, que conceden a sus descendientes, a través de enormes distancias temporales, cualidades cada vez más desmedidas del lujo” (Sloterdijk, 1993, p.27).

En una traslación de estos mismos conceptos a la política, la paleopolítica tendría como fin envolver y proteger el espacio que ocupaban las madres con los hijos pequeños. En una sociedad que solo podía garantizar su subsistencia con un promedio de tres hijas por mujer, el cuidado y el culto a la mujer se convertían en el objetivo fundamental de todas las acciones del grupo (Choza, 2009a) en un período del que no se conoce la existencia de conflictos bélicos, pues lo necesario para mantener la vida se obtenía del territorio. El bien que había que proteger era la mujer y por ello todo el proyecto político quedaba dirigido a su protección.

Según Sloterdijk (1993),

basta con entender el privilegio matriarcal de la muerte de los niños como una forma intuitiva de política de emigración, las reglamentaciones matrimoniales como una especie de política exterior de la horda y las costumbres de caza como una forma política ecológica primaria. Así que la paleopolítica viene a ser el arte de lo posible en pequeñas proporciones, el arte de mantenerse pequeño por el bien más alto, por el amor a la vida animada. (p.36)

A relacionar estos conceptos como punto de partida y revisar la inexistencia en dichas sociedades de una división tácita del trabajo [iii], pues solo se diferenciaban las tareas por la diferencia de capacidad corporal, podemos entender cómo el hombre adoraba lo femenino, pues encontraba en la reproducción de las hembras animales la garantía de caza y en la reproducción de las mujeres la subsistencia del grupo. Una adoración que se correspondería con el origen de los cultos fálicos y la representación desproporcionada de los atributos sexuales en virtud de lo femenino como símbolo.

A lo largo del Paleolítico Superior, aquel en el que se pueden situar los mitos de Noé y Babel, el hombre tuvo como objetivo fundamental el de reconocer y habitar aquel territorio en grupos de cincuenta a doscientas personas que vivían en cuevas, abrigos bajo piedras o cabañas. A él parecen corresponder los periodos de las glaciaciones y de deshielos del Pleistoceno, así como el de la desaparición de los grandes mamíferos.

Entre los 10.000 a.e. y 6.000 a.e., entraríamos en el Mesolítico, ya en tránsito hacia el Neolítico. Durante este periodo un aumento considerable de la población obligó a la domesticación de las primeras plantas y especies animales. El desarrollo de la ganadería provocó que las comunidades pasaran del nomadismo a la trashumancia, estableciendo asentamientos de carácter semitemporal en los lugares donde el ganado pastaba o donde podía beber. Sería entonces cuando empezaron a producirse asentamientos de más importancia en los valles.

La ubicación de estos primeros asentamientos no fue un acto casual. La cercanía de afloramientos de agua, la productividad de los suelos y la posibilidad de pastos para los animales constituyeron las razones fundamentales para la toma de tan importantes decisiones, teniendo en cuenta que la fundación constituía un hecho ritual de vital trascendencia.

Según Choza (2009b), “en el paleolítico los ritos de construcción de la vivienda y del poblado, son los ritos de constitución del cosmos, de la realidad total, mediante los cantos y las danzas y mediante las funciones expresivas e imperativas del lenguaje” (p.155).

Los primeros asentamientos urbanos se fundamentaron en la economía de producción y la especialización. Con los excedentes alimenticios se produjo un aumento demográfico que permitió que se pudiesen destinar sectores de la sociedad a actividades específicas como el culto, la escritura y la protección de los grupos humanos y sus intereses. Se desplegaron las distintas manifestaciones de la cultura, la religión, la política, el derecho, el arte, la ciencia, la técnica y la filosofía. Surgieron las clases sociales, las castas y las instituciones religiosas, políticas y militares. Como deriva, la defensa de unos recursos que desde entonces habían permanecido anclados a la tierra, llevó a las tribus y a los clanes a las consabidas guerras.

Cuando la economía agrícola se consolidó, la mujer dejó de ser el bien raíz de las sociedades, cambió la percepción de su valor hacia otras cuestiones más superficiales como la belleza, y surgió un nuevo proyecto político que cambió el objeto de su protección a partir del Neolítico, cuando la tierra pasó a considerarse el bien raíz de la sociedad (Choza, 2009a).

En una revisión de la historia y el origen de la ciudad, la figura de Caín [iv] aparecería como el mito de la construcción de la ciudad. Una escena bíblica que, tal como sucede con el mito de Rómulo y Remo o el de Teseo, plantea que en la fundación de la ciudad siempre existe una maldición: la de la propiedad y el infortunio. En la tradición mediterránea la ciudad nacería bajo el peso de la culpa (Zarone, 1993). Es con la cultura griega y sobre todo con la romana cuando se inicia la política clásica, cuyo origen es el intento de hacerse grande y formar un conjunto a gran escala. Según Sloterdijk, el sentido de la política clásica sería el de conseguir que grandes grupos de seres humanos consiguiesen vivir y morir, y enfrentarse a otros grupos de seres humanos por un ideal común basado en algo abstracto como el “futuro”.

La ciudad se convirtió en el lugar donde esa abstracción del futuro común podía darse. El hombre a lo largo de los siglos fue consolidando un proyecto de emancipación de la tierra, cuyo correlato fue una conceptualización intelectual del mundo. La escritura y la cartografía se convirtieron en las herramientas precisas para esta histórica construcción. La ciudad aparece así, según Zarone (1993),

como un principio único que, sucediendo a los dos primeros (Dios como incondicionado o absoluto inicio y comienzo del ser, y el mundo en cuanto cosmos o universo físico o naturaleza), se impone ahora por sí mismo como el presupuesto de la vida y del logos histórico, y por ello del pensamiento filosófico mismo. (p.9)

Como resultado, la verdadera construcción de la ciudad surgiría tras milenios de evolución, dominio y antropización del territorio, como la posibilidad y oportunidad del hombre para manifestarse como el arquitecto de su habitar.

A partir de la creación de aquellas primeras ciudades, estas se convirtieron en el lugar donde se habitaba, donde se buscaba y se encontraban las razones del mundo y una identidad que trascendía al individuo para crear las condiciones de vida en común.

La sustitución del bien raíz de las sociedades prehistóricas vinculadas a la figura de la mujer como posibilitadora de la reproducción, por la tierra como medio para el desarrollo de una economía excedentaria, propició el desarrollo de una cultura superior que tuvo como escenario de su desarrollo a las ciudades. Según Zarone (1993),

el hábitat ciudadano constituye y conforma la relación originaria entre vida y espacio, entre fluidez del tiempo y solidez de la tierra. —...— La identidad así producida es un mecanismo de apropiación, casi una legitimación celeste de esto que ahora es en virtud del lugar que se posee en común, e incluso se podría decir que es una reconciliación entre cielo y tierra si los mitos del edificar no fueran, según parece, independientes de aquel del Génesis y de los otros mitos afines sobre la culpa originaria (de la fundación de la ciudad). A unos y a otros les es común, en todo caso, el dato fundamental de la inseguridad existencial, la originaria condición de todas las aspiraciones a la estabilidad, la salida de un exilio en dirección hacia una fundación del lugar. (p.32)

Nuestra fragilidad parece ser la causa de la construcción más sofisticada del hombre: la ciudad.

3. El sentido del habitar territorial contemporáneo: el hombre vuelve a ser un nómada

La ciudad ha evolucionado con el ser humano, y aquellos primeros asentamientos se han transformado durante la modernidad en la metrópolis contemporánea.

Una lectura atenta de Zygmunt Bauman (2007) describe una realidad social que no se da sino donde la sociedad está siendo: en la metrópolis. Procesos de gentrificación que expulsan a personas arraigadas a

un lugar para convertirlo en escenario para una representación urbana orientada al *marketing* urbano global, barrios centrales abandonados a su suerte por la incapacidad de sus gestores de adaptarlos a un nuevo reto, barrios periféricos que dejaron de serlo y que siguen comportándose como periferia urbana en el peor de los sentidos, barrios fortaleza en los que el aislamiento de sus ricos habitantes compensa la pérdida del valor urbano, zonas chabolistas, infraestructuras colapsadas, dotaciones sin apenas mantenimiento...

Todo un escenario caleidoscópico de fórmulas de vida urbana que a lo largo de estos últimos 150 años han provocado como consecuencia la construcción de un proceso de desarraigo de la tierra que ha devuelto al hombre a la condición de nómada, y esta vez espiritual.

La metrópolis, donde el desarraigo de la tierra, la pura "espiritualización" y abstracción intelectual de la vida reconstruye al habitante como "nómada espiritual" desde el momento en que la civilización representa el triunfo de la ciudad que se emancipa de la tierra, encontrando su fin en esta misma victoria. (Zarone, 1993, p.14)

Un proceso cuyo origen arrancábamos en los inicios del Neolítico, hace unos 7.000 años, y que se cierra ahora con una condición semejante para el hombre: la de errante en un territorio desconocido que esta vez no tiene que ver con la condición física del mismo. Cuando ya no quedan confines del globo que cartografiar ni culturas que descubrir; cuando disponemos de información de cada uno de los puntos terrestres, el hombre se siente perdido y desorientado.

Según Jacinto Choza (2009b),

para el primer sapiens, como para los últimos, la necesidad de saber se satisface solo si lo sabe "todo", y esa exigencia y su satisfacción dará lugar al despliegue completo de lo que luego se llamará "logos". Dicho despliegue consiste precisamente en "designar" las cosas, en nombrarlas, lo que es lo mismo que comprenderlas y explicarlas. De manera que desplegar el logos equivale a "construir" lo que quiere saber, o sea, a construir la imagen del universo. (p.148)

Sin embargo, la necesidad de conocer y designar las cosas implica para el hombre y la comunidad en la que vive el ejercicio de identificar el espacio que habita. Este registro tiene hoy en día una connotación fuertemente tecnificada.

Nos desplazamos en vehículos motorizados, registramos el territorio a través de cartografías digitales multitemáticas a las que accedemos desde nuestro ordenador o nuestro teléfono móvil. Nos guiamos con dispositivos GPS a los que prestamos más atención que a nuestro sentido de orientación. Antes de visitar un sitio podemos tener una experiencia completa del mismo a través del acceso a la información del lugar por medio de Internet. La valoración de un lugar, así como su consideración, pasa por que este esté ubicado en coordenadas de opinión digital.

En el mundo de la individualidad, la cartografía del territorio que habitamos está más que nunca condicionada por la intermediación de múltiples agentes. El territorio real desaparece ante nuestros ojos para convertirse en una experiencia tecnificada en la que la relación con el otro se produce a través de una red desgeoreferenciada.

En este nuevo periodo de la historia, los hombres y mujeres deben desplegar el logos sobre un mundo híbrido entre la dimensión material y la dimensión digital que ha propiciado esta transformación para reconocerlo, identificarlo y nombrarlo.

Aunque nos separen miles de años, sería probable que encontráramos en aquel período ancestral más claves para la interpretación de nuestro tiempo que en épocas más cercanas como el Renacimiento o la Ilustración, a pesar de que estas supusieron la génesis de nuestra actual condición de nómadas prisioneros de un mundo globalizado del que no es posible escapar, pero sin llegar a explicar las nuevas condiciones de habitabilidad territorial que actualmente experimentamos.

Para mantener unidos a grupos de *homo sapiens* acostumbrados durante miles de años a desenvolverse en grupos pequeños donde el arte de la copertenencia era posible, fue necesario crear una abstracción de pertenencia común llamada humanidad. Este fue el sentido de la política clásica: extender las fuerzas de cohesión a grupos de millones de individuos, creando una esfera universal de cosas.

Con la "muerte de Dios" anunciada por Nietzsche se marcaría el fin del principio de pertenencia de todos los hombres y mujeres a la unidad del género humano, y se establecería una de las características de la sociedad actual, como es el hecho de que ya ninguno de sus miembros se crea que esa sociedad sea suya.

Hoy comprobamos cómo el plan creado por el hombre a lo largo de dos mil años se vuelve incapaz para resolver sus problemas vitales.

Tras la Segunda Guerra Mundial, las potencias ganadoras acordaron un progreso económico basado en una energía barata —y con ello la inclusión de los países árabes en el escenario geopolítico mundial— y en un consumo infrenable de los recursos naturales, en el que se llegaría a desplazarse cualquier centralidad a los países que no alcanzaran el desarrollo occidental. En este contexto, la *cultura de masas* vino a socializar las formas del lujo, transformándolo en consumo [v].

La economía de mercado basada en la producción de excedentes alimentarios fue adquiriendo fuerza en la ciudad para convertirse en capitalismo, del que según Sloterdijk (1997)

puede decirse ahora que desde siempre significó más que una mera relación de producción; su fuerza de troquelaje llegó siempre mucho más allá de lo que consigue designar la figura teórica “mercado mundial”. El capitalismo implica el proyecto de trasladar la vida entera de trabajo, deseo y expresión de los seres humanos, captados por él, a la inmanencia del poder adquisitivo. (p.211)

La adopción del modelo capitalista implicaría una cultura específica en la que la protección del bien raíz que la sociedad admite como fundamental se trasladaría de la tierra a la abstracción de las finanzas globales. Pero esta tensión entre la escala del hombre desarraigado de su comunidad territorial y la escala del mundo terminaría provocando procesos de ruptura psicológica, al no poder resolver las contradicciones del sistema mundo de manera individual.

De hecho, la política tal y como la entendemos en Occidente ha llegado a representar un verdadero abandono de nuestras capacidades de cooperación mutua. Según Sloterdijk (1993),

cuando los hombres occidentales se definen hoy despreocupadamente como demócratas, no lo hacen en la mayor parte de las veces, porque tengan la pretensión de cargar con la cosa pública en las labores cotidianas, sino que consideran, con razón, que la democracia es la forma de sociedad que les permite no pensar en el Estado ni en el arte de la copertenencia mutua. (p.95)

Sin embargo, ahora, tras varias décadas de dominio abstracto de la vida y como contestación a esta postura nihilista, innumerables individuos comienzan a aislarse de la sociedad en general, transformándose en insociables políticos, convirtiendo este apartamiento en una acción política. Esta podría ser una de las explicaciones de los movimientos globales contra el sistema, como el movimiento de los indignados, también conocido como movimiento 15M, en España. No pretenden la revolución sino la manifestación pública y colectiva de una segregación de la política entendida como abandono de la “cosa” pública.

Gracias al desarrollo de las tecnologías sociales que han permitido este tipo de acción colectiva a escala mundial, es posible identificar nuevas formas de organización en las que se llega a mezclar lo profesional y lo personal. Aparecen nuevos modos de vida en los que la división del trabajo y el ocio es difusa.

De nuevo, los individuos recuperan la integración, que desde la modernidad se había quebrado, de la dimensión productiva y la dimensión personal. Se prefiere trabajar en proyectos en los que la implicación personal es alta, y en los que se valora la autonomía.

En las redes sociales es posible identificar comunidades de afectados y establecer sinergias desgeorreferenciadas, en las que lo común se construye en el espacio virtual, generando nuevas topografías y vínculos emocionales.

Ahora como antes, la regeneración del hombre parece poder darse slo en el seno de pequeñas comunidades donde el sentido de pertenencia es posible.

Nacen redes que mezclan la amistad y el trabajo, lo emocional y lo profesional. Surgen nuevos espacios físicos y digitales donde las personas se organizan de manera informal para desarrollar proyectos colectivos y proporcionarse soporte mutuo. Estas nuevas redes y espacios no se rigen por las reglas del estado ni por las del mercado; son formas de relación, organización y gobernanza diferentes, que desde la autonomía se relacionan con estado y mercado. Son nuevas formas de un viejo concepto, el procomún, llevado ahora a las estrategias de vida. Quizás sean el espacio intermedio que permita vivir las ventajas de la precarización y el desarraigo limitando sus peligros y costes. Estas nuevas redes y espacios se construyen sobre conceptos que hasta ahora se consideraban en el mejor de los casos tangenciales y de escasa relevancia como emociones, amistad, hospitalidad o reciprocidad que permiten construir una economía del don. (Freire, 2011)

Hay, sin embargo, una cuestión fundamental que debemos rescatar del escrito de Juan Freire, pues entendemos que el desarraigado producido por la vida en la metrópolis, elegido u obligado, está provocando procesos de apoyo alternativos a los tradicionales y que en el futuro surgirán como nuevas capacidades para la sociedad en red.

Según el modelo de Saskia Sassen (2010), estas capacidades, que no aparecerán probablemente en los estudios formales del futuro, se desarrollan en condiciones desapercibidas para la mayoría, pero seguramente surgirán mediante nuevos enfoques, con una potencia y un alcance ahora difícil de percibir.

Es posible que entre lo que identificamos genéricamente como *redes sociales* se estén produciendo relaciones de comunidad de mucho mayor alcance del que pueda parecer. Si el sistema político ha colapsado y se hace imperioso el paso a la autogestión, es posible que estas redes colaborativas que construyen comunidades de ayuda y apoyo alternativos, con base en sinergias específicas, se constituyan como el germen de las capacidades de la futura sociedad.

Con todo, podemos identificar en estas tendencias recientes de apoyo en el seno de comunidades digitales desempleadas el resurgimiento de la capacidad de las hordas originarias, la que posibilita seres humanos a la altura de las nuevas condiciones de habitación territorial.

Según Sloterdijk (1993), "la regeneración de los hombres por obra de los hombres presupone un espacio en el que, por la convivencia se inaugura el mundo" (p.86).

Quizás, esta sería la razón por la que el Paleolítico arrojaría luz sobre nuestra condición de nómada multiperteneciente que se desplaza por el universo híbrido en nuevos grupos, en busca de nuevas configuraciones entre lo grande y lo pequeño, entre lo global y lo local, en las que sea posible vivir. Y es que la vida se articula en escenarios simultáneos, imbricados unos en otros, produciéndose y consumiéndose en espacios interconectados. Si Bruno Latour (2007) habló del parlamento de las cosas, Sloterdijk (2006) propuso la república de los espacios en el entendimiento de que la "vida" actúa ilimitadamente conformando espacios dependientes unos de otros.

Desde el siglo XVI el proyecto moderno diseñó el espacio imponiendo con ello un modelo de habitabilidad universal. Dicho *Proyecto* supondría una especie de tiranía de la razón técnica sobre el tiempo y las condiciones de vida de los hombres y las mujeres, pues era portador de la capacidad de controlar la vida como dispositivo de la política.

Podríamos decir que hoy, como en el albor de nuestra especie, es de nuevo la vida la que conforma los espacios tanto materiales como virtuales. Ante este nuevo escenario, se hace necesario proponer nuevas estrategias de relación entre el hombre, el territorio y la tecnología, basadas ahora sí en el valor de la vida.

(i) Como ejemplo directo podríamos hablar del proceso de musealización de muchos de los centros históricos de las ciudades con más tradición a lo largo de todo el mundo. Un ejercicio vinculado a la aceptación de los valores intrínsecos de esta modernidad global frente a los modos de vida tradicionales. Estamos construyendo una historia sin tradición, una historia vacía.

(ii) "Tipo territoriale è il concetto di territorio che ciascun uomo, pertinente a un'epoca e un luogo, assume: la coscienza spontanea dell'area in cui vive, inglobante unitariamente un modo di percorrere quel territorio, di prescegliere il luogo ove insediarsi, di impiantarvi la propria attività produttiva, e infine di comprendere un ulteriore luogo dotato della nodalità sufficiente a essere sede di scambio, di relazione, di incontro con altri uomini di altre entità territoriali. E, soprattutto, un concetto comprensivo di un'entità, di una 'quantità' di territorio: quella che, di epoca in epoca e di luogo in luogo, l'uomo accetta come dimensione in cui esercita la propria vita, e alla quale ha coscienza di appartenere".

(iii) En relación con dicha referencia debemos señalar que según las investigaciones orientadas al estudio y el conocimiento de la vida del hombre en el Paleolítico, dirigidas por arqueólogos y antropólogos como Ángel Recio o Jacinto Choza, es muy difícil determinar con exactitud la existencia de una separación del trabajo según los sexos

(iv) Caín significa *propiedad* según cuenta San Agustín en *De Civitate Dei*

(v) Entendido aquí el lujo como la capacidad evolucionada a partir de la construcción de la sociedad ilustrada del siglo XVIII, que tras la Segunda Guerra Mundial se convierte en el hilo conductor de la sociedad posmoderna, generando una potente economía durante el "tiempo que resta": la economía del ocio.

[i] Como ejemplo directo podríamos hablar del proceso de musealización de muchos de los centros históricos de las ciudades con más tradición a lo largo de todo el mundo. Un ejercicio vinculado a la aceptación de los valores intrínsecos de esta modernidad global frente a los modos de vida tradicionales. Estamos construyendo una historia sin tradición, una historia vacía.

[ii] "Tipo territoriale è il concetto di territorio che ciascun uomo, pertinente a un'epoca e un luogo, assume: la coscienza spontanea dell'area in cui vive, inglobante unitariamente un modo di percorrere quel territorio, di prescegliere il luogo ove insediarsi, di impiantarvi la propria attività produttiva, e infine di comprendere un ulteriore luogo dotato della nodalità sufficiente a essere sede di scambio, di relazione, di incontro con altri uomini di altre entità territoriali. E, soprattutto, un concetto comprensivo di un'entità, di una 'quantità' di territorio: quella che, di epoca in epoca e di luogo in luogo, l'uomo accetta come dimensione in cui esercita la propria vita, e alla quale ha coscienza di appartenere".

[iii] En relación con dicha referencia debemos señalar que según las investigaciones orientadas al estudio y el conocimiento de la vida del hombre en el Paleolítico, dirigidas por arqueólogos y antropólogos como Ángel Recio o Jacinto Choza, es muy difícil determinar con exactitud la existencia de una separación del trabajo según los sexos

[iv] Caín significa *propiedad* según cuenta San Agustín en *De Civitate Dei*

[v] Entendido aquí el lujo como la capacidad evolucionada a partir de la construcción de la sociedad ilustrada del siglo xviii, que tras la Segunda Guerra Mundial se convierte en el hilo conductor de la sociedad posmoderna, generando una potente economía durante el "tiempo que resta": la economía del ocio.

Referencias

- Bauman, Z. (2007). *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Barcelona: Tusquets.
- Choza, J. (2009a). La estilización del cuerpo y de la tierra. En J. J. Padial. (Editor), *Generar y habitar el espacio* (pp.15-34). Málaga: Philosophybooks.info.
- Choza, J. (2009b). *Historia cultural del humanismo*. Sevilla-Madrid: Thémata-Plaza y Valdés.
- Caniggia, G., y Maffei, G. L. (1982). *Composizione architettonica e tipologia edilizia. 1. Lettura dell'edilizia di base*. Venecia: Marsilio Editori.
- Freire, J. (2011, 29 de agosto). *La precariedad y el desarraigo como estrategias de vida* [web log post]. Recuperado de <http://nomada.blogs.com/jfreire/2011/08/precariedad-desarraigoestrategias-vida.html>
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos*. Madrid: Siglo XXI
- MacCannell, D. (2003). *El turista. Una nueva teoría de la clase ociosa*. Barcelona: Melusina.
- Recio Ruiz, A. (1993-1994). Prospecciones arqueológicas: un modo de aproximación al conocimiento de los procesos de interacción indígenas-fenicios en el valle del Guadalhorce (Málaga). *Mainake*, 15-16, 85-88.
- Sassen, S. (2010). *Territorio, autoridad y derechos*. Madrid: Katz Editores.
- Sloterdijk, P. (1993). *En el mismo barco*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (1997). *En el interior del mundo del capital*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). *Esferas iii*. Madrid: Siruela.
- Zarone, G. (1993). *Metafísica de la ciudad*. Valencia: Pre-Texas.