

CONSIDERACIONES SOBRE LA PROTECCIÓN DE LOS PATRIMONIOS CULTURALES ¿CONSERVAR EL OBJETO O PRESERVAR LA ACCIÓN?

Juan Pablo Duque Cañas¹

Introducción

Hoy parece ser correcto suponer que se necesita proteger las diferentes manifestaciones culturales humanas, como muestra de tolerancia y comprensión, en un mundo en el que la idea de globalización presupone, para muchos, el abandono de lo propio, en una creciente urgencia por recopilar los componentes esenciales de nuestras realidades para legarlas a las generaciones venideras. Sin embargo, esta preocupación ha traído consigo acciones que, aunque bien intencionadas, desembocan en confusiones que con frecuencia aumentan los riesgos de aquello que pretenden proteger. Debemos para ello hacernos algunas preguntas: ¿Qué es lo que se quiere proteger? ¿Objetos o acciones? Porque no se trata de lo mismo y, por tanto, no se pueden generalizar las fórmulas planteadas como actividades tendientes a la conservación de lo que consideramos valioso. Lo que en estas líneas se pretende destacar es que existe una diferencia profunda entre conservar y preservar, porque se trata de conceptos que no se refieren a lo mismo y que, por tanto, deben manejarse con sutileza para evitar su aplicación incorrecta, especialmente en casos en los que tal indeterminación conceptual lo que acarrea es que lo esencial de lo que se pretende valorar puede quedar diluido en el medio de la confusión.

¿Conservar o Preservar?

El uso indiferenciado de los dos conceptos – conservar y preservar –, nos arroja a presumir erróneamente que, en lo relacionado con las manifestaciones arquitectónicas, lo importante es mantener las cualidades físicas de un objeto, más que a ofrecer la posibilidad de que la acción que lleva a su concreción material se

renueve en el tiempo como consecuencia de la relación entre el por qué se construye y el cómo. Esto es especialmente delicado cuando nos referimos a construcciones y maneras de habitar que están ligadas a creencias vitales y existenciales, permanentes y vigentes, diferentes a las que hoy asumen lo arquitectónico como un simple componente más de los mercados comerciales que incluyen la museificación escenográfica de los objetos del pasado.

En las arquitecturas descansan las esencias históricas y espirituales de una cultura. Si no se entiende así, se las despoja de su significación real cuando se pretende, erróneamente, que el objeto es el todo, aunque se haya desligado de su verdadera intencionalidad. Porque el significado no es la sola materialización. Por esto, conservar las cualidades materiales de un objeto (se trate de una edificación o de un simple utensilio) no constituye por sí solo un ejercicio de preservación de lo esencial, obteniéndose como resultado algo en lo que no está depositada la verdad. Aquí es donde se hace fundamental preguntar qué es más importante: ¿conservar el objeto, restaurando las cualidades formales que lo configuran en lo físico, o preservar la acción que hace posible que ese objeto esté incorporado a creencias y tradiciones que implican que el acto de elaboración sea tan o más importante que el objeto finalizado?

Apenas hace pocas décadas, debido a que se han incorporado nuevos conceptos y a que se han replanteado y ampliado los derechos que amparan a los seres humanos, ha sido posible, o al menos se ha expuesto como deseable, incorporar la necesidad urgente de asumir la preservación cultural como condición prioritaria para garantizar los derechos indicados. De acuerdo con esto, ahora parece que es posible imaginar el efectivo reconocimiento de que cada uno tiene derecho a ser diferente tanto como a ser igual. Pero lo que en la palabra se ve tan simple, conlleva aspectos complejos y a veces contradictorios. Es evidente que existe un interés cada vez más amplio por las realidades del otro, y las culturas e historias de pueblos no occidentales, así como las realidades de toda clase de minorías, han entrado a hacer parte de

intereses crecientes en las comunidades académicas de todo el mundo, como lo señala Martha Nussbaum (2005) en su llamado a que se estimule la enseñanza de las humanidades entre los jóvenes que serán, en un futuro próximo, los responsables de tomar las decisiones que afectarán a nuestras sociedades. Lamentablemente, la conciencia de la diferencia también ha llevado frecuentemente a marcar distancias basadas en la invalidación de las condiciones de quienes son distintos, precisamente por serlo. Se trataría, perversamente, de conocer al otro para determinar su inferioridad relativa, germen a partir del cual se han incitado los odios, violencias y abusos que plagan nuestra historia.

Asumiendo esta realidad, cierto es que sí hay, por fortuna, un creciente interés por conocer las situaciones socio-culturales de los otros como una forma de enriquecer y validar lo propio a través del reconocimiento y validación de lo ajeno. Así, cuando hablamos de patrimonio y cultura, deberíamos incitarnos a entenderlos no como conceptos totalizantes y homogéneos, sino como lo que son, planteamientos por medio de los cuales se nos posibilita el acercamiento desprejuiciado a lo diferente. Por tanto, los patrimonios y las culturas que se esencializan en éstos se exponen como manifiestos de diversidad y riqueza, oportunidades preciosas para reconocer en qué somos iguales y en qué no lo somos. Al visibilizar las diferencias reconocemos igualdades y coincidencias, y se nos abre la posibilidad de comprender cómo y en qué forma cada grupo humano tiene factores cohesionadores, pero también diferenciadores. Esto implica que debemos aceptar que existen diferentes estructuras culturales y variadas concepciones sobre el patrimonio, entendido como la conciencia de que existen valores propios que enlazan los grupos humanos y le dan sentido a su devenir en conjunto.

En el caso de los territorios habitados por grupos culturales definidos por tradiciones que vinculan su existencia con la del espacio territorial, se configura una relación simbólica y esencial que adquiere un significado trascendente cuando este

nexo se hilvana desde las concepciones culturales del existir en un lugar determinado y de la realidad de tal existencia.

En estos contextos, el hombre y el territorio que habita se pertenecen mutuamente, y esta pertenencia es la que le confiere al territorio el sentido intensamente existencial que se ha anotado, configurándose como el depositario de creencias y manifestaciones culturales y religiosas diversas. De esta manera, los pueblos indígenas apuntalan su comportamiento social en complejas creencias tradicionalmente transmitidas por las cuales se establece un fuerte nexo entre su devenir y la entidad supra humana que existe en todo lo que los rodea. El territorio deja así de ser sólo el simple plano sobre el cual dejan sus huellas, y se convierte en el complemento intrínseco que justifica la existencia humana en él. Siendo así, resulta necesario establecer las singularidades de esta inter-pertenencia para comprender por qué y cómo se establece la simbiosis que ata la existencia de cada hombre con el universo del que hace parte, pues no entender la profunda complejidad de esta situación nos impediría encontrar el sentido de la reiteración cultural de aquellos que justifican su esencialidad sólo en la medida en que se amarra y valida a través de la existencia de su espacio territorial. Ésta relación es una constante en el comportamiento social desde las sociedades primitivas. Para explicarla, se ha recurrido al conocimiento de los mitos, símbolos y ritos que permitan justificar las manifestaciones de esta clase. Valiéndose de estos mitos, las culturas han estructurado complejos sistemas de afirmaciones acerca de la realidad de todas las cosas. No obstante, para poder comprender el verdadero sentido que se encierra en ellos, en lógicas extrañas a las nuestras, es necesario realizar un ejercicio de aproximación básica.

Para esto es conveniente advertir, de antemano, que al pensar en una relación entre un espacio contenedor y un ser que es contenido en él, corremos el riesgo de caer en una peligrosa aceptación de que es posible un cierto determinismo geográfico que condicionaría un mayor o menor desarrollo cultural dependiendo del lugar en el

que se nace y se vive. Lo que aquí se busca exponer está referido a la expresión del fuerte vínculo intrínseco que se presenta entre ambos componentes, el hombre y su territorio, y al encuentro de las características particulares de ambos, a la manera de una conexión única y singular entre los dos que permite la formación de una sola entidad a través de la cual se manifiestan las dos esencias: la del hombre y la del territorio que habita.

Las expresiones culturales que unen a los hombres con sus territorios son condiciones exclusivamente humanas que Leroi-Gurham (1971) define como capacidades técnico-estéticas. Valiéndose de este carácter, el hombre interviene, manipula y transforma los ecosistemas que habita, construyendo una intrincada estructura cultural a su conveniencia. Valiéndose de su ingenio, recurre a su razón para adecuar el espacio en el que vive, pero también busca justificar, para sí, su presencia en él y su propio comportamiento, adaptando y adoptando para sí su territorio. Pero para que el nexo se instaure, por tratarse de una relación que se expresa a través de una compleja estructura mental, es necesario que el sujeto que mora en ese espacio tenga conciencia de ello para humanizar el espacio que habita.

Comúnmente se considera que el hábitat del hombre primigenio se restringió a los lugares de recogimiento que, como las cavernas configuradas naturalmente, le permitían simplemente protegerse de las inclemencias externas. Esto ha propiciado el establecimiento de paralelismos analíticos entre el comportamiento humano y el animal. Pero Leroi-Gourhan (1971) afirma que es más exacto pensar que, si bien el hombre se aprovechó circunstancialmente de un cierto tipo de cavernas que le resultasen habitables, su vida se desarrolló en espacios de cobijo artificialmente elaborados alrededor de un punto central y en medio del descampado que constituía su entorno. Sostiene que éste es el punto de partida en el que aparece la estructuración del espacio que conoce y reconoce, mediante una abstracción primaria, mental y cercana, del caos que le rodea externamente.

A partir de este núcleo vivencial el hombre organiza su mundo sistemática y ordenadamente, y con la construcción de tiendas y chozas concibe un bienestar técnicamente viable por medio del cual, además, expresa simbólicamente un comportamiento globalmente humano, que se corresponde con una triple necesidad: crear un medio técnicamente factible y eficaz, asegurar un marco de referencia para el sistema social, y ordenar el espacio circundante a partir de la determinación de su propio centro existencial. Así, el hábitat humano es el símbolo concreto de un sistema social, complejamente estructurado y simbolizado entre lo íntimo y lo exterior, entre el ser y el estar. Para Leroi-Gourhan (1971), a partir de este centro concreto se percibe el mundo circundante mediante dos formas o vías: una primera vía, denominada dinámica, sólo posible a través del recorrido radializado y en doble sentido desde el centro hasta los puntos más distantes de su territorio, con el fin de conocer y reconocer su espacio; y una segunda vía, estática, que le permite, desde el núcleo territorial, reconstruir de forma concéntrica los círculos sucesivos que van amortiguándose hacia el exterior desconocido y ajeno. Estas dos vías de aprensión espacial complementarias, una dinámica o itinerante y otra estática o irradiante, el hombre estructura una imagen del mundo a partir de un itinerario espacio-temporal, de un recorrido que se repite cotidianamente, que se reconoce en cada jornada, y que está asociado con las peregrinaciones secuenciales y con la idea de temporalidad recurrente del existir en un territorio manifestado en la vivencia de su recorrido.

A partir de este reconocimiento bidimensional del espacio se hacen manifiestas, por complemento, las dos superficies opuestas entre las cuales él mismo es lo que es: el plano celeste y el plano terrenal, unidos y separados en el horizonte. Pero se establece, también así, una diferencia entre lo conocido y lo incierto. Cuando Martin Heidegger (1997) analiza la relación entre el hombre y el lugar, propone una visión ontológica de este nexo definiendo el concepto de hábitat, de habitar, de ser en un espacio, referido como una identificación plena entre el ser y el lugar que ocupa, su hábitat. Es decir, que habitar es el modo en que el mortal existe, es sobre la tierra, protegido de todo aquello que, por desconocido, le resulta profunda e inexorablemente

intimidante. Para existir, para *ser* plenamente, para establecer el nicho protector y benefactor que le resulta tan necesario, el hombre habitante debe salvar la tierra. Con este *salvar* la tierra, Heidegger quiere significar la definición clara del espacio que el hombre vive, delimitando lo que considera un cuadrante (*das giever*), protector esencial sin el cual el hombre queda a la deriva entre el cielo, la tierra, los divinos y él mismo (HEIDEGGER, 1997). Por este salvamento, el hombre se identifica con su territorio marcándolo, simbolizándolo, mitificándolo y ritualizándolo. Pero, sobre todo, reconociéndose a sí mismo al hacerlo.

Se trata de una demarcación simbólica sólo posible si consideramos que ni los actos humanos ni los objetos externos a él son autónomos de manera intrínseca, aparecidos de la nada, injustificados y por tanto inválidos, porque no es factible que una acción humana determinada como simbólica y trascendente se de espontáneamente sin el concurso de fuerzas ontológicas diferentes que le den valor. Por tanto, asumimos que existe una estrecha relación mutuamente condicionada gracias a la cual, tanto un objeto como una acción o un territorio, se vuelven reales porque entran a existir, mediante un proceso ritual, en una realidad que los trasciende. Para comprenderlo, es necesario analizar los conceptos que entran en juego cuando nos referimos al territorio y al hombre como partícipes de una relación esencialmente religiosa. Mircea Eliade (1951), el gran investigador de las religiones, considera que una piedra, un lugar geográfico, un territorio, pueden llegar a ser asumidos como sagrados porque sus formas insinúan una participación simbólica determinada, o porque se cree que pueden hacer parte de una hierofonía específica. A manera de ejemplo, pensemos en una pequeña piedra que, por su forma, su textura o por el material del que está conformada, puede sugerir alguna relación con respecto a otros objetos que hacen parte de la estructura sagrada de una cultura, identificándose con elementos participantes de rituales como los de la fecundidad. Un horizonte montañoso puede presentar, a su vez, unas características singulares tales que permitan insinuar una cierta similitud con otras formas reconocibles. O también puede

intuirse una conexión divina entre ciertos puntos del perfil geomórfico circundante y el recorrido cíclico de los astros al aparecer y desaparecer diariamente.

Cuando, por alguna de múltiples vías, se alcanza la sacralización de algo, un objeto o una acción, al relacionarlo con lo trascendente, éste o éstos se hallan instantáneamente saturados de lo que señala Eliade (1951), como *ser*, de *ser real*, de *ser trascendente*, si tomamos como lo real su valoración simbólica y no su sola condición material. Estos objetos, una vez simbolizados y cargados de significación, abandonan su cotidianidad formal y se vuelven partícipes del mundo sagrado y trascendente. Así, a la manera de recipientes fundamentales, las cosas y las acciones esencialmente sagradas se manifiestan conteniendo una fuerza particular, específica y diferenciadora, que las distingue de las cosas comunes que hacen parte de lo cotidiano.

Sin embargo, la singularidad de tales objetos o acciones se basa en que están conectados con algo que ya sucedió, como la formación del universo o un acto considerado destacado en la historia del grupo y enmarcado en sus creencias. No se trata por tanto de un acto inaugural, originario, sino de la recreación en el presente de algo importante sucedido en otro tiempo. Por esta razón, la significación verdadera de las cosas y las acciones simbolizadas está relacionada con la exigencia de que sean una imitación conmemorativa, la repetición de un acto primigenio sagrado, mediante el cual se manifiesta en nuestro presente un suceso que consideramos mítico que se constituye, a su vez, en el modelo primitivo que debe ser renovado mediante su representación ritual. El reaparecer ritualmente es, de esta manera, tan importante como la acción que inauguró su sacralidad.

El hombre ha concebido así todas sus acciones rituales: la repetición de aquellas primeras acciones, realizadas inicialmente por otro ser que, probablemente, ni siquiera era humano. Ése es el valor del ritual, debido a que es la manera en que cada hombre adquiere un valor trascendente, una especie de profundo sentido

existencial. Hace lo que otro ya hizo, llenando su vida de repeticiones ininterrumpidas de palabras y gestos que han sido inaugurados por otros, pero que por ser sagrados, al repetirlos lo incorporan a él mismo en lo fundamental del existir.

De acuerdo con lo sostenido por Eliade (1951), la existencia humana se encuentra repleta de acciones paradigmáticas cuya función es remitirlo, en secuencias temporales específicas, a sus propios orígenes. En medio de todo este proceso permanente de mitificación, el hombre le adjudica a las cosas y a los lugares unos simbolismos específicos que le permiten involucrarse con ellos para manifestar su realidad en conjunto, en una identificación de sí mismo con el mundo que le resulta necesaria para incluirse dentro de la compleja estructura universal de la que hace parte. Eliade (1951) considera, entonces, que las cosas y las acciones adquieren sentido solamente cuando renuevan un acto primigenio importante, cuando lo hacen presente de nuevo mediante su representación, en una manifestación tan intensa como la que caracterizó su primera aparición.

Cómo se adquiere la verdadera y esencial realidad puede resumirse en tres agrupamientos, propuestos por Eliade: en el primero están las cosas que adquieren realidad porque su función es imitar, repetir y recrear un arquetipo primario, de carácter celestial, referido al acto iniciático de la creación del cosmos; en el segundo, los espacios territoriales y urbanos (territorios sagrados, ciudades, templos o casas), cuya determinación y proceso constructivo implica su configuración como centro del mundo, identificándolos con el proceso de estructuración del cosmos, el abandono del caos y la implantación de una jerarquía espacial centralizada que representa el orden que se inaugura y del cual el hombre es también componente; en el tercero, los actos que aunque profanos (entendiendo como profano lo que hace parte de la cotidianidad) resulten significativos pues adquieren sentido al repetir actos importantes realizados en el pasado por dioses, héroes o antepasados. Los del primer y tercer grupo se validan a través de la repetición ritualizada de un precedente que se representa, en forma continua y secuencial, en periodizaciones establecidas de acuerdo con lapsos

de tiempo generalmente ligados a los ciclos astrales. Los del segundo grupo, territorios y arquitecturas, validan simbólicamente el ordenamiento estructural del hombre y el mundo que habita, un hombre que se implanta en su ámbito espacial estableciendo un dominio trascendental en su hábitat, reconociéndolo, incorporándolo y ritualizando la configuración del centro de su mundo.

En esta simbolización de su entorno, el hombre establece un referente cósmico que se presenta como arquetipo paradigmático, el cual se replica formalmente por la configuración espacial que el hombre da a su mundo ya ritualizado, pretendiendo que el lugar que habita, su territorio, sea una representación fiel de ese modelo universal, el prototipo que es esencial para que el hombre justifique su propia existencia. Así logra representar el mundo que conoce, diferenciándolo del ámbito de lo desconocido, de lo oculto, de lo inhabitable. Por esta razón, cuando en el hombre toma posesión de un territorio, la primera acción que lleva a cabo es la de organizarlo mediante su vinculación ritualizada con los esquemas universales marcados en el momento de la creación, con la intención de sacarlo del caos e incorporarlo a su lógica. Esta transformación del caos en cosmos le confiere al territorio, que hasta ahora era desordenado por ser desconocido, el orden que le otorga realidad efectiva, una realidad que llega a su esencia absoluta cuando ese objeto, ese acto o ese espacio, adquiere una connotación sagrada mediante la ritualización que lo conecta con lo mítico.

La centralidad como referente espacial simbólicamente preponderante se encuentra, de acuerdo con Eliade (1951), estrechamente ligada a territorialidades en las cuales la definición de tal centralidad define el eje del universo, sea por la determinación de un relieve montañoso cuya presencia se establece como protagonista primaria de los mitos y rituales, o porque en las planicies se especifica un punto prioritario que somete lo circundante. La montaña así determinada, y que por tanto adquiere un carácter sagrado, es considerada como el punto de confluencia entre lo celeste y lo terrestre. Bajo esta premisa, la montaña se transforma en el eje

que vincula el mundo de lo humano, de lo suprahumano y de lo infrahumano, los tres niveles cruzados y conectados a través del eje centra del mundo.

La montaña como *axis mundi* también está asociada con la idea del templo como morada de lo sagrado. Esta asimilación obedece a que la montaña no es ya simplemente un punto territorial, en términos de espacialidad geográfica, y pasa a identificarse como el punto inmóvil alrededor del cual aparece y se desenvuelve el mundo, en la máxima jerarquía de lo existente. Pero incluye, además, una importante consideración que incorpora el concepto del tiempo, del pasado y el futuro, del antes y el después, del principio y el fin, del paso del caos a lo creado, aclarando las formas del conocimiento que el hombre tiene de sí mismo. Este punto central es concebido como el nexos vital y permanente con la madre o la energía universal de la cual proviene todo lo creado, como el ombligo conector donde, tanto el ser humano como el mundo, comenzaron. Allí se tocan, sucediéndose, el caos y el orden, la nada oscura y oculta que precede al todo, donde se inaugura cada cosa y cada acción.

Esta manera de comprender la relación del hombre con el mundo es evidente en la gran mayoría de culturas originarios, como lo ha demostrado Eliade (2013) en sus investigaciones. Por esta razón es que resulta pertinente y necesario asociar la existencia de territorios demarcados sagradamente y arquitecturas cuya condición es la de imitar arquetipos celestiales, a su conexión con lo mítico, si lo que pretendemos es comprender que, efectivamente, la ocupación de un territorio sagrado depende de la realización de reconocimientos ritualizados del mismo mediante los cuales se mantiene su identificación con lo cósmico, y que la realidad esencial de la construcción de una edificación sagrada depende del conocimiento y repetición de los ritos que le confieren a la construcción su condición de re-creación de lo cósmico.

En este proceso de demarcación territorial y de implementación urbano-arquitectónica que es característico de las culturas primigenias, y que sigue latente en las consideraciones esenciales de los pueblos indígenas y aborígenes de todo el

mundo, se sustentan las demás interacciones sociales que unen cada grupo humano. La denominada “Línea Negra” es interesante al respecto. Se trata de la identificación del territorio sagrado de los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, mediante la cual se replica la estructura cósmica en lo territorial en forma de cono (DUQUE, 2012). Como en este caso, el primer acto con el que se inaugura todo lo existente, el génesis cósmico, es el rito del origen, y protagoniza todas las narrativas sagradas. En cada tradición se considera que este primer suceso histórico-mítico debe ser imitado para dotar de alma a todo lo que pretende, simbolizado, adquirir sentido, existencia y durabilidad en nuestra realidad presente. ¿Cómo se imita? Mediante la determinación de lo territorial y lo urbano-arquitectónico como copia del prototipo sagrado e iniciático que es el cosmos, como ocurre por ejemplo en las construcciones elaboradas por los indígenas *kogi*, en la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia (DUQUE; SALAZAR; CASTAÑO, 2004).

La delimitación espacial y el proceso constructivo implican, por tanto, la elaboración de un sacrificio digno de aquel evento primigenio que da comienzo al mundo, una repetición simbólica del acto divino y ejemplar que es la creación del universo y del hombre. De esta manera, en los rituales de fundación y de construcción de las edificaciones sagradas se recrea el comienzo absoluto que restaura la constitución del cosmos, estableciendo la relación sagrada entre el hombre y el territorio que debe ser consolidada mediante la consagración del lugar y de su transformación en centro de mundo. Pero más tan importante como la determinación de tal centralidad, es que esta consagración sea confirmada mediante la repetición del sacrificio primordial, una y otra vez, en un lugar que por sus cualidades particulares ya no es profano.

Con la realización del rito, consecuente y paradójicamente, coinciden los tiempos que Eliade (1963) denomina como profano (nuestro presente cotidiano) y sagrado (donde subyace lo mítico). Durante el rito, se funden ambos tiempos en uno solo, lo cual le permite al hombre que interviene allí reconocer los eventos

fundacionales que le explican cómo y por qué él mismo ha sido constituido. Esto quiere decir que solamente en el lapso temporal durante el cual se desarrolla el rito, el hombre trasciende su cotidianidad profana y alcanza su esencia cultural desde el punto de vista religioso, y que a través la repetición del rito de creación cosmogónica logra el hombre involucrar su tiempo con el del mito, proyectándose hasta el inicio y reinaugurándolo en su presente. Debemos entonces entender que la necesidad de estos rituales se encuentra en que con ellos otorga realidad y duración a sus actos y elaboraciones, y su importancia radica en que, precisamente por esto, va más allá de la transformación de un espacio profano en otro trascendente por la definición de la centralidad en su territorio. Se trata de una elaboración que trasciende el tiempo y en la cual no basta la ritualización inicial.

Resumiendo lo expuesto, la demarcación espacial es la asimilación del tiempo concreto en el que es realizado el rito con el tiempo mítico del comienzo: un rito que se realiza en un espacio no profano que se sacraliza y que pasa a ser una representación del espacio y el tiempo mítico. Y para que un ritual tenga sentido, debe tener un referente previo, un modelo arquetípico, presentado como un acto divino que debe ser seguido, como ocurre con los rituales de casamiento que repiten la hierogamia entre el cielo y la tierra para preservar la regeneración del mundo. En otras palabras, si una actividad humana no se sustenta en un arquetipo, se le considera carente de significación por no estar conectada con el modelo que permita el enlace entre el tiempo en que se da esta actividad y el tiempo mítico, porque cada objeto y cada acto, apunta Eliade (1994) sólo adquiere realidad si imita o repite un patrón mítico ya inaugurado antes. La realidad sólo es posible en la medida en que participe, a través de la repetición, del tiempo y el acto mítico, en un lugar sagrado, y las demás actividades, que podemos catalogar como cotidianas, se presentan desprovistas de sentido mítico. Paradójicamente, si la condición para que una acción sea considerada real, verdadera y trascendente, es que se remita, ineludiblemente, a repetir el acto que otro ha hecho ya antes, entonces el hombre no adquiere un valor real ni se reconoce sino en el momento en que deja de ser él mismo porque está imitando actos

primordiales. Y esto incluye la configuración territorial y su mantenimiento, y la construcción y preservación de los templos sagrados.

Se trata de implicaciones importantes indicadas por Eliade (1994), relacionadas con el tiempo y la recreación de un acto mítico a través del rito y sin las cuales lo construido carece de verdadero sentido. Por esa razón el hombre religioso, al remitirse a un modelo que convoca del pasado, pretende dar realidad auténtica a las acciones y las cosas involucradas en esa conexión, y también concebir que en ese momento él comienza a reconocer la interacción existente entre el tiempo histórico primordial y su actuación presente al demarcar su territorio o construir la casa sagrada. Esto significa que en el rito se conjugan la historia mítica y la historia humana, haciendo que, en el suceso constitutivo que el hombre recrea, se desmitifique lo divino mientras que, al mismo tiempo, el hombre se mitifica por participar en la acción ritual que confiere sacralidad al acto o al objeto. Lo trascendental de esta circunstancia es que el tiempo profano, que en el transcurrir cotidiano fluye simplemente, en el rito se funde con el tiempo mítico, eliminando cualquier distancia entre el presente y el pasado, ya que allí momentáneamente coinciden los actos realizados ritualmente con los paradigmas que imitan. En ese momento el tiempo profano desaparece, y el hombre se manifiesta en toda su plenitud cultural.

Para establecer algunas conclusiones importantes, es pertinente señalar que las sociedades humanas han planteado complejas esquematizaciones estructurales en cada cultura, de las que no pueden aislarse, pero que también marcan diferencias con las de otros grupos. Las comunidades indígenas, en este sentido, conservan visiones ontológicas propias y singulares, tradicionalmente comunicadas, que ligan intensamente su existir con la pertenencia a un espacio propio y específico, y en este sentido son sus integrantes los únicos capacitados para comprender la complejidad de lo establecido en sus creencias y vincularlo esencialmente con la demarcación de sus territorios y la construcción de sus arquitecturas.

La conexión del hombre con su territorio es tan profunda que debemos insistir en reconocer dos líneas generales que nos ayuden a comprender la complejidad ontológica de este nexos que hemos querido destacar. La primera especifica la proyección del hombre al tiempo mítico mediante la repetición de un arquetipo modelo que le permita manifestarse plenamente. En la segunda, el territorio y la arquitectura se simbolizan como copartícipes esenciales de la manifestación del arquetipo cosmogónico. Planteémos la siguiente estructura:

Primera línea: El hombre existe en un espacio en el que habita. El hombre identifica su espacio territorial desde un punto de vista histórico: la existencia de ambos está ligada por sucesos pasados. El pasado más lejano y primigenio está fundado por el paso del caos ininteligible al orden con el que se inaugura el mundo reconocible. Este nacimiento cósmico que incluye al hombre está representado en las cosmogonías, en las cuales tiene una participación fundamental el concepto de fecundidad. Todos los actos pasados, incluido el acto mediante el cual se genera el mundo, tienen un carácter esencialmente mítico. Cada acto mítico se establece como modelo paradigmático que deber ser imitado. Tal imitación se realiza a través del rito. En el rito se implementan acciones que recrean, es decir vuelven a crear, el modelo arquetípico y las cosas que son referidas al modelo al que están ligadas por poseer alguna característica especial. Al tomar parte de la recreación del modelo, tanto el acto como la cosa alcanzan una valoración simbólica esencial. Ese valor simbólico adquirido consiste, a su vez, en que participa en la recreación del modelo, porque al hacerlo manifiesta su verdadera existencia. Todos los demás actos y cosas que no hacen parte de la recreación de un acto mítico son profanos, porque no son simbólicos. En el momento en el que se realiza el ritual mediante el cual se imita, el acto mítico más que recrearse se manifiesta plenamente. Al manifestarse plenamente, el rito se constituye ya no en una simple recreación sino en el acto mítico mismo porque ha alcanzado su sacralidad en el momento en que se funden el tiempo mítico y el tiempo profano. Por tanto, el tiempo profano se desvanece momentáneamente mientras se funden el pasado y el presente. El hombre se proyecta en ese momento

al tiempo mítico y se expresa completamente su esencia simbólica, su validación cultural. Pero, irónicamente, el hombre alcanza su plena manifestación justo en el momento en el que deja de ser él mismo porque imita los actos míticos en los cuales no participó.

Segunda línea: El territorio no es un simple contenedor. Históricamente, las diferentes culturas han concebido al espacio territorial con un sentido ontológico, adjudicándole una sustancia existencial superior. El hombre establece una relación íntima con el espacio que habita, fundiéndose simbólicamente con él para ser una única cosa. Por tanto, el hombre no es contenido por su territorio, sino que él mismo hace parte de su mundo. Para establecer esta simbolización, reconoce su territorio marcándolo, delimitándolo, a través del rito que imita los actos míticos que conformaron el cosmos. Gracias a esta demarcación, el hombre identifica su entorno y se reconoce como parte de él. Adicionalmente, el espacio y las cosas que en él se encuentran adquieren realidad de varias maneras: al imitar un arquetipo celestial, o al trazar ciudades o construir templos a partir de un punto geográfico que representa el origen del cosmos, su centro y su eje. Esta configuración del espacio territorial implica la representación del modelo arquetípico básico que conecta la esencia del hombre y la de su entorno en el tiempo mítico.

Conclusiones

De acuerdo con lo expuesto, lo que a un pueblo indígena le garantiza que la demarcación espacial de su territorio está saturada de sacralidad es que represente la estructura de su estructura cosmogónica, y que ésta relación sea asegurada en forma secuencial y permanente por medio de rituales establecidos para ello. Lo mismo ocurre con sus construcciones sagradas. Para garantizar esta manifestación existencial, que se expresa en el nexo hombre-territorio y hombre-casa, es imprescindible que su territorio sea comprendido desde este vínculo trascendente, tan

diferente a la lógica externa y dominante según la cual el valor está condicionado por la posesión material y el usufructo de las tierras, y debe ser entendida no como una simple presencia circunstancial del hombre en un lugar, sino como su proyección esencial y la de sus creencias, derecho hoy constituido como fundamental.

Las consecuencias de no asumir esta realidad son profundas, y han derivado en la dificultad de emprender diálogos interculturales correctamente. Como hemos visto, si la demarcación territorial y la producción de cada objeto realmente trascendente se da de acuerdo con acciones que buscan recrear arquetipos míticos a través de acciones específicas y repetidas ritualmente, debemos comprender que la acción de su delimitación espacial, la fabricación de objetos y la construcción de su arquitectura, son tan o más importantes que su resultado objetual y tangible. Así, no es en la cosa material en sí donde se representa su profunda esencialidad simbólica, sino en la acción de hacerla, de demarcarla, de construirla. Es la única forma en la que quienes participan del hacer la cosa o delimitarla abandonan su tiempo cotidiano, profano, y alcanzan el tiempo mítico que justifica su propia existencia. Por tanto, lo que debemos proteger no es sólo el objeto mismo elaborado por ellos, sino la posibilidad de que éste sea recreado siguiendo con la repetida y necesaria secuencialidad ritual que les permite alcanzar el tiempo mítico. La preservación de cada patrimonio dependerá, entonces, de la supervivencia de sus creencias, cuando el gran peligro es que los procesos de aculturación parecen no detenerse. Se hace urgente la necesidad de llamar la atención sobre lo verdaderamente importante: no tendrá ningún sentido pretender restaurar o reconstruir la materialidad de sus culturas cuando ya ellos no estén, pues cualquier resultado, por formalmente fiel que aparezca, carecerá de sentido.

Referências

DUQUE, J. P.; SALAZAR, O.; CASTAÑO, G. E. **Saminashi. Arquitectura y cosmogonía en la construcción kogi**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.

DUQUE, J. P. **Territorios indígenas y Estado**. A propósito de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012.

ELIADE, M. **El mito del eterno retorno**. Arquetipos y repetición. Barcelona: Altaza, 1994.

ELIADE, M. **Aspects du mythe**. Paris: Gallimard, 1963.

ELIADE, M. Tratado de historia de las religiones. México: Ediciones Era, 2013.

HEIDEGGER, M. Construir habitar pensar. En: **Filosofía, Ciencia y Técnica**. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

LEROI-GOURHAN, A. **El gesto y la palabra**. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1971.

NUSSBAUM, M.C. **El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal**. Barcelona: Paidós, 2005.

RESUMEN

En la actualidad, las culturas indígenas se esfuerzan por preservar sus creencias y tradiciones, a pesar de los procesos de aculturación que siguen padeciendo. Es urgente reflexionar sobre el camino a tomar para colaborar en la protección de sus valores culturales. No obstante, frecuentemente se asume que proteger es conservar las cualidades materiales de las cosas producidas por ellos, pretendiendo que es en el objeto donde está el valor. En el presente texto se presentarán las concepciones por las cuales la demarcación territorial y la producción de cosas como la arquitectura adquieren valor sagrado y esencial mediante la representación en ellas de arquetipos celestes que las vinculan con su cosmogénesis. También se analizará por qué es necesario que se realicen rituales que ratifiquen esta conexión, acciones sin las cuales el hombre no abandona la cotidianidad de su temporalidad cotidiana para alcanzar el tiempo mítico en el que logra manifestarse como ser cultural. Siendo fundamentales estas acciones, cabe la pregunta: ¿Puede conservarse el valor real del objeto mediante el mantenimiento o restauración de sus manifestaciones materiales, o lo que debe preservarse es la posibilidad de que ellos puedan seguir recreando las acciones míticas que son las que le dan sentido a su territorio y a las cosas que producen? La inquietud queda.

Palabras claves:

Mitos. Simbolismo. História de las Religiones. Territorio. Arquitectura.

RESUMO

Na atualidade, as culturas indígenas se esforçam para preservar suas crenças e tradições, apesar dos processos de aculturação que vêm sofrendo. É urgente refletir sobre o caminho a ser tomado para colaborar na proteção de seus valores culturais. Não obstante, frequentemente, se assume que proteger é conservar as qualidades materiais das coisas produzidas por elas, pretendendo que é no objeto que está o valor. No presente texto são

apresentadas concepções pelas quais a demarcação territorial e a produção de coisas como a arquitetura, adquirem valor sagrado e essencial mediante a representação nestas dos arquetipos celestes que as vinculam com sua cosmogênese. Também se analisa porque é necessário que se realizem rituais que ratifiquem esta conexão, ações sem as quais o homem abandona a cotidianidade de sua temporalidade cotidiana para alcançar o tempo mítico, no qual consegue manifestar-se como ser cultural. Sendo fundamentais estas ações, cabe a pergunta: Pode se conservar o valor real do objeto mediante a manutenção ou restauração de suas manifestações materiais, ou o que se deve preservar é a possibilidade de que eles possam seguir recriando as ações míticas que são aquelas que dão sentido aos seus territórios e às coisas que produzem? É uma inquietude.

Palavras-chaves: Mitos. Simbolismo. História das Religiões. Território. Arquitetura.

Informação sobre o autor:

¹Juan Pablo Duque Cañas

Arquiteto, Magíster en Filosofía, Doctor en Historia.

Profesor Asociado, Universidad Nacional de Colombia, Escuela de Arquitectura y Urbanismo

Contato: jpduquec@unal.edu.co