

Lisboa, Portugal. - 22 de Octubre
ADOLFO BENITO NARVAEZ
Antes llegamos a esta
no ha gustado mucho, la
completa. Hoy salimos a las 5
llegar a Madrid el día 27 después de
visitar...
Buen
bien
31
Segun
viaje con... y...
Recuerdos cariñosos por toda
y con siempre de nuestra parte



crónicas de los
viajeros de la
ciudad

prólogo de Jesús Aguirre Cárdenas

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
UNIVERSIDAD DE MENDOZA



Universidad de Mendoza
Argentina



Universidad Autónoma de Nuevo León
México

CRÓNICAS DE LOS VIAJEROS DE LA CIUDAD

Diseño participativo y didáctica medioambiental III



Adolfo Benito Narváz

IDEARIUM

EDITORIAL IDEARIUM

Universidad de Mendoza, Argentina

Primera edición, 2000

Tiraje 1000 ejemplares.

© 2000 Dr. Adolfo Benito Narváz Tijerina

Dr. Juan Carlos Menghini, Rector de la Universidad de Mendoza,

Director de la Editorial IDEARIUM.

Arq. Ricardo Bekerman, Decano de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo

Universidad de Mendoza.

Peatonal Dag Hammarskjöld 750,

5500 Mendoza, Argentina.

Dr. Luis Galán Wong, Rector de la Universidad Autónoma de Nuevo León

Arq. Guillermo R. Wah Robles, Director de la Facultad de Arquitectura

Universidad Autónoma de Nuevo León.

Ciudad Universitaria,

66451, San Nicolás de los Garza, N.L., México

ISBN-970-694-014-6

*Para Adolfo, en el año en que
abrió sus ojos al mundo
e inició su largo viaje.*

*Somos hombres, y nuestro destino es aprender
y ser arrojados a mundos nuevos e inconcebibles.*

*Lo que necesitamos hacer para que la magia
pueda apoderarse de nosotros
es desvanecer las dudas de nuestras mentes.*

*Una vez desvanecidas las dudas,
todo es posible.*

Don Juan Matus.

ÍNDICE

Prólogo	9
Introducción	15
Capítulo I. Historias del origen	21
<i>Crear como un trabajo del hacer emocional e inmediato; 25. Crear como una construcción de conocimiento; 37. Crear y hablar, un juego de correspondencias; 45. Recrear el mundo, nuevas imágenes naciendo de una imagen original; 51.</i>	
Capítulo II. Una mirada al caos	63
<i>El presente, el pasado y el futuro atrapados en la visión y en el mito de la ciudad; 72. Comprendiendo la complejidad del mundo que habitamos; 78. Paraforando imágenes; 83. Una hipótesis sobre la estructura del medio ambiente; 86. Una hipótesis sobre educación medioambiental; 97.</i>	
Capítulo III. Viajeros del espacio interior	103
<i>El reto de saber describir tu mundo; 106. Una posibilidad para entender el caos de lo cotidiano; 119. Las posibilidades fantásticas de crear nuestro propio caos; 126. Aprender haciendo, la realidad como algo nunca acabado; 131. La construcción de la ciudad y las leyes; 137.</i>	
Capítulo IV. La creación y la mirada	145
<i>La ciudad y los sueños; 146. La ciudad de nuestra experiencia frente a la geografía imaginaria: una complejidad de ordenes que se superponen; 158. Un pequeño viaje a pié por la ciudad; 166. La construcción de la ciudad y el cambio interior; 170.</i>	
Apéndice al capítulo III. Caracterización estructural del hábitat	187
Bibliografía	199
Índice analítico	203

PRÓLOGO

Este libro es un producto más, una nueva manifestación, de las inquietudes intelectuales del Dr. Narváez Tijerina.

Al autor le gusta escribir y sabe escribir bien, le gusta leer y sabe participar de su cultura a sus lectores, insertando interesantes párrafos de muy buenos autores que se integran a la perfección con sus propias ideas.

La presente edición entra a formar parte de una terna que integra el título común de “Diseño participativo y didáctica medioambiental”, tema que señaló su investigación para obtener el Doctorado en Arquitectura.

La primera parte de estos escritos se complementó con el subtítulo de “Creando un Nuevo Mundo”, la segunda con el de: “La ciudad, la arquitectura y la gente” y en esta tercera, concentra sus ideas en: “Crónicas de los Viajeros de la ciudad”.

Esperamos y deseamos que sus manifestaciones de esta colección continúen ya que sus investigaciones y experiencia tendrán aún mucho que agrandar nuestro interés por estos temas.

El escrito es un proceso bien razonado, que lleva al lector desde el principio, con interés sostenido constantemente, en el que no habría el deseo de interrumpir la lectura.

A través de la historia extrae aquellos conceptos culturales con los que reflexiona, en la arquitectura y el urbanismo, haciéndonos recordar la esencia humanística, de ambas disciplinas, que con frecuencia es olvidada.

El primer capítulo nos muestra un recorrido enciclopédico por el mundo de la cultura agregando valiosas aportaciones propias

del autor, Historia, Geografía, Literatura, Filosofía, se suceden y alternan, a ratos incursionando en aspectos Teológicos con diversidad de ideologías, desfilando mitos, leyendas, realidades, creencias, tradiciones, religión.

Con análisis selectivo y profundo se va cuestionando en diversos pasajes: ¿quién soy?, ¿en dónde estoy?, ¿cómo estoy?, ¿para qué estoy?, para concluir cómo debo estar para configurar el sitio correcto, señalándolos cómo el ser humano “puede conocer, entender, imaginar y transformar su hábitat”, el ser humano socialmente, creador racional de su hábitat, desde siempre.

Sus relatos y su pensamiento se alternan y lo físico y lo simbólico en un “continuo” crean imágenes que proporcionan el conocimiento medioambiental que a su vez presenta a la morada humana (arquitectura), como un significativo de la vida de la comunidad (urbanismo), todo ello formando un conjunto como “estructura organizada”.

La profundidad de sus reflexiones invita al lector, en ciertos pasajes, a también reflexionar con profundidad sobre la lectura; como en el mito de la tierra prometida por medio del cual recordamos la peregrinación de los aztecas hasta encontrar Tenochtitlan y aún cuando pudiera pensarse que en algunos pasajes no hay relación con la arquitectura y el urbanismo, al exponer sus ideas se evidencia la aplicación:

Recorre en la historia el porqué y el paraqué de las ciudades, analizando con profundidad las características de los cambios: realidades, imaginación, mitos, se cambian, se complementan, en fin, una interesante filosofía en la que no es ni *la* ciudad, ni *la* vivienda, sino ciudad y vivienda como conceptos generalizados.

La creación del lugar como evolución del pensar del mundo; el pensar y el actuar del hombre como motivación para el proceso creativo del hábitat.

En forma muy interesante aprovecha el argumento de la película “Metrópolis” para ejemplificar sus propias ideas.

En diversos pasajes se autocuestiona, como medio para hacer énfasis en sus ideas, creándose él mismo la obligación de detallar las respuestas.

De especial interés es la reflexión en la que van desfilando los conceptos medioambiente, habitante y materialización del hábitat, en un proceso de análisis combinatorio, entrelazándolos sucesivamente en función de causa-efecto, de causante-consecuente y a su vez con los términos mito, tradiciones, símbolos y así mismo con los de personas (individuo) y persona (sociedad), para así concluir en la humanización del ambiente con la interrelación del mundo de las cosas físicas, la exteriorización de los deseos para la transformación del hábitat y la creación estructural del medio ambiente.

Las reflexiones anteriores le llevan a que la comprensión del medio ambiente es un aprendizaje significativo que entrando en un proceso que denomina “paraforar”, capacita para construir nuevas imágenes con nuevos significados. Esta reflexión en la acción la aprovecha como su esquema didáctico ambiental que partiendo del conocimiento del lugar de vida, termina actuando en su transformación y conservación.

Así, la construcción de la arquitectura y la ciudad como resultado de los medios de vida y relaciones de sus habitantes, construye una actividad de aprendizaje ambiental.

Y surgen nuevamente las aptitudes literarias de Narváez, que se combinan ahora con su muy bien definida vocación de arquitecto.

Una muy interesante y realista descripción, “Mapas Mentales”, de la actividad de alguien, en un cierto día, esto como iniciación a la parte correspondiente a “Viajeros del Espacio Interior”.

Pero, para saber describir como él lo hace previamente hay que saber observar.

Aprovechando así mismo sus dotes de buen docente presentan en forma didáctica lo que debe ser el aspecto formativo para hacer observaciones correctas y su correspondiente registro.

Solamente así se puede proceder a una correcta descripción del espacio observado en forma natural por medio del dibujo o del lenguaje hablado o bien escrito, no sin tomar en cuenta algunos otros medios auxiliares modernos.

Así el profesionista podrá y deberá saber interpretar las descripciones, o crónicas de los “viajeros del espacio interior”.

Ejemplos que aclaran y ratifican el proceso complementan las explicaciones, vivencias en las cuales se podrían adivinar que corresponden al propio “espacio interior” del autor, en otras épocas.

Características de un buen docente, es saber motivar a sus alumnos para encontrar las correctas respuestas en el aprendizaje. En numerosos ejercicios practicados por el Dr. Narváez con sus alumnos, encontramos esa cualidad, pero de manera especial es evidente en las experiencias que tienen como fin la capacidad de exploración para las descripciones.

Iguals características corresponden a los talleres de diseño participativo para la elaboración de los proyectos de mejoras para las comunidades, con soluciones a base de modelos a escala u otras técnicas diversas pero igual de motivadoras, tanto para la propia comunidad, como para los alumnos y el profesor.

Prueba de ese interés despertado es el resultado obtenido en la organización para la integración de comunidades de trabajo para “hacer la ciudad de todos” participando en los problemas de desarrollo urbano, en donde el simple hecho de invitar a la comunidad a participar es motivarlos en la acción.

Interesante y bien razonada la clasificación que como apéndice del capítulo 3, se presenta como resultado de una investigación de la Universidad de Nuevo León en relación a definición de niveles de apropiación para el espacio.

Y finalmente en el último capítulo resurgen, las manifestaciones de la cultura literaria de Narváez, en relatos en los cuales uno se pierde entre cuales corresponden a sueños efectivos y los que son imaginación perfectamente adaptada al tema.

Aún cuando parecería increíble, la ciudad, nuestra ciudad, no la conocemos con detalle. La visión cotidiana se aleja en más o en menos de la realidad.

Son necesarias motivaciones de alguna manera para tener la experiencia de aprender a mirar la ciudad en observación que nos permita sentir los detalles, viendo lo que hemos sabido ver en nuestro continuo, pasar por los mismos lugares, para diferenciar entre el “estar dentro” y “estar fuera”, entre lo psicológico y lo físico, para poder tener y por lo tanto describir nuestra “geografía imaginaria” con el total de sus contenidos y todo con dirección a una “Educación Ambiental”.

Explicaciones complementarias, buscando ejemplos de interés y con apoyo en autores que en una u otra forma hacen referencia al tema.

El ejemplo de haber recorrido a pié una ciudad (Guadalajara), mirando, razonando y analizando, como conclusión, las etapas del desarrollo, habiendo podido actuar verdaderamente como “viajero de la ciudad”.

Solamente así, sabiendo ser “viajeros de la ciudad”, teniendo suficientemente claras las “imágenes de la ciudad” podemos colaborar en el “diseño participativo” para la creación del conocimiento medio ambiental.

Confirmamos que este libro representa el rescate de la Arquitectura y el Urbanismo para las Humanidades.

En numerosas ocasiones yo he dicho que todo docente debería tener la obligación de escribir sus experiencias, para que las buenas sean aprovechadas por otros profesores y las malas sean evitadas.

Este es el caso, aun cuando cronológicamente para el autor fuera poco el tiempo, la calidad y profundidad compensan y la exposición de experiencias e investigaciones es total y positivamente aprovechable.

DR. JESÚS AGUIRRE CÁRDENAS
Profesor Emérito de la Facultad de Arquitectura
Universidad Nacional Autónoma de México

INTRODUCCIÓN¹.

El libro que tiene entre las manos ahora es el tercero de la serie sobre Diseño participativo y didáctica medioambiental, que empezó a publicar la casa editorial de la Universidad Autónoma de Nuevo León en 1998. Mientras que *Creando un nuevo mundo* (1998), representó un esfuerzo por poner en su lugar algunas ideas sobre la naturaleza del trabajo de diseño participativo en las comunidades urbanas en las que nos ocupábamos y *La ciudad la arquitectura y la gente* (1999) significó una aproximación sistemática a la construcción de una teoría del diseño participativo, analizando los resultados de las experiencias de campo que habían tenido lugar en los talleres de trabajo con la gente y en las aulas de la universidad; este tercer libro se ha dirigido al estudio del significado profundo que tiene, para los habitantes de las ciudades de nuestro tiempo, el involucrarse activamente en su creación.

Este es el esfuerzo de un viaje, que ha transcurrido alrededor de las experiencias de habitar la ciudad y trabajar con sus comunidades. Está dirigido a quienes se interesen por conocer profundamente al sitio en el que habitamos, desde una perspectiva cercana a las personas, a sus anhelos, a sus desventuras y a sus sueños. Se trata, pues, de un libro dirigido a quienes no solamente están interesados por la materialidad mensurable de nuestras calles y nuestras casas, sino por el significado íntimo que rueda junto con los días entre las gentes y que luego se confunde con el asfalto y las baldosas. Este trabajo ha surgido de observar cómo la ciudad y la imaginación parecen mezclarse, hasta confundirse totalmente, formando la materia de la vida de cada uno.

¹ Este libro fue posible gracias al financiamiento para investigación inicial otorgado por CONACYT al autor en el año de 1998. El autor agradece el apoyo del Consejo para la realización de este trabajo.

Como en los dos trabajos que le anteceden, este libro parte de considerar que el entorno en el que habitamos puede ser entendido como una herramienta didáctica. La ciudad y la arquitectura, así imaginadas, son una pieza fundamental de la adquisición del conocimiento para la vida. Pero ¿cuál es la naturaleza de ese aprendizaje que el habitante ejerce al relacionarse con su lugar de vida? ¿Qué relación existe entre la estructura de la ciudad como objeto físico y la manera en la que la imaginamos en el contexto de esa adquisición de conocimiento medioambiental? ¿Esta educación que se ejercita en el día a día de vivir y crear a la ciudad, nos hace más libres para decidir el destino de nuestro camino, o nos encadena en la repetición ciega de unos patrones que nos han enseñado a ver como *todo lo que puede ser*?

Este trabajo se concentra entonces en la naturaleza de ese acto cognoscitivo que se establece cuando se enfrentan las dos geografías de la existencia de la persona: la que se abre ante los ojos, enorme y material y que vamos viendo despiertos mientras ruedan los días y la que se extiende, extrañamente íntima, detrás de la mirada.

En este libro se tratará de demostrar que el puente que conecta los extremos de esas geografías que se inervan en la persona, es el sistema de creencias que estructura al modo de vida de la comunidad y que se cubre tras los mitos y las imágenes simbólicas con los que la comunidad consigue estabilizar al mundo en que desarrolla su vida; que esos mitos e imágenes simbólicas son la materia fundamental de expresión de las ciudades en las que habitamos, que establecen un sistema de correspondencias que es tan fuerte –y autorreferente– como el lenguaje y que este proceso se apoya en una *circularidad*, que va de la imaginación a la materialización y de ésta de nuevo a la creación de significados, que desencadena una profunda correspondencia entre la persona y su morada.

Este trabajo tratará de caracterizar a la ciudad como una serie de ordenes que se superponen y se estructuran alrededor de la vida de las comunidades, estableciendo estrategias prácticas para organizar, alrededor de esa estructura, una educación medioambiental encaminada a que los habitantes comprendan mejor el sitio en el que viven y entiendan cómo pueden formar parte de su transformación.

Para ello, se ha dividido a este trabajo en cuatro capítulos. El primero aborda el problema de la correspondencia de las series míticas y las imágenes en que éstas se apoyan con la manera en que conocemos, entendemos, imaginamos y actuamos al construir la ciudad que habitamos, esta correspondencia se analiza revisando la manera en la

que diversas culturas conciben la historia de la creación del mundo en el que habitan. Una buena parte del capítulo se concentra en analizar material documental relacionado con la correspondencia de esos mitos de creación con la forma física de las obras que habitan los pueblos que han creado esas explicaciones para imaginar su mundo. Por otra parte el capítulo analiza el papel funcional que tienen los mitos en la configuración de la imagen física del asentamiento, estableciendo las líneas generales de lo que será el principal argumento del segundo capítulo. Éste se concentra en explicarnos cómo la evolución reciente de las urbes del capitalismo se ha apoyado en poderosas imágenes religiosas.

El segundo capítulo parte del análisis de la evolución de la idea de ciudad en el capitalismo, analizando la basa mítica que anima su pretendida estabilidad, así como la crisis de estos sistemas de cara a los profundos cambios que plantea el mundo contemporáneo, inmerso en una serie de ordenes que se enlazan caóticamente y que —como una gigantesca malla— empieza a armar una nueva visión que lo abarca todo, que pretende *ser el todo*. Ello abre una discusión sobre la posibilidad de caracterizar la manera en la que los habitantes entienden al mundo contemporáneo, en este contexto se elabora una hipótesis que pretende explicar cómo las estructuras míticas evolucionan a partir de la interpretación que cada persona elabora de ellas, completándose poco a poco, para ir cerrando el cerco de una estabilidad inmutable. Ello abre una pregunta fundamental: ¿es posible comprender al mundo como una estructura total? La respuesta a esta interrogante establece las bases para proponer una posibilidad programática para una educación medioambiental.

El tercer capítulo explora las posibilidades pragmáticas de tal programa educativo. Establece una caracterización estructural del hábitat a partir de la idea de que la estructura física de la ciudad y la manera en la que los habitantes pueden entenderla puede caracterizarse a partir de diversos niveles de apropiación del espacio, que ejercen los grupos de habitantes y que adjetiva su relación con el mundo. Las estrategias educativas que se desprenden de esta idea se desarrollan a partir de tres actividades, aprender a describir el mundo, aprender a comprender la complejidad de lo cotidiano y aprender a crearnos un lugar para estar en el mundo; en torno a estas ideas se interpretan los resultados de los talleres de participación en los que se ha ensayado esta aproximación educativa. A partir de esta reflexión se analizan las implicaciones que tendría la participación de la población en la toma

de decisiones para la construcción de la ciudad, un aspecto que se analiza de esta posibilidad es el de la estructura de los sistemas legislativos y de administración pública que garantizaran este fin.

Se analizan cuatro dimensiones de la ley que tenderían a favorecer la participación de las comunidades en la edificación del hábitat y que tienen que ver con la comunicación, la organización de los habitantes, su educación y la definición del tipo de acciones que serían pertinentes de acuerdo a la escala de la intervención que se planearía para el espacio urbano. Un apoyo documental que se explora en este capítulo es la organización legislativa que fue puesta en práctica durante la elaboración del plan de desarrollo del estado de Aguascalientes, y que establece una forma de organización de la población civil que fue notablemente eficiente durante este trabajo y fomentó una amplia participación de los pobladores de ese estado de México.

En un apéndice del capítulo tercero (que físicamente se halla hacia el final de este libro) se elabora una caracterización estructural de la ciudad contemporánea, dividiéndola en niveles de apropiación que ejercen los habitantes sobre sus espacios. Se exploran diversas dimensiones de esta división de la ciudad, como por ejemplo las formas de comunicación que son eficientes en cada nivel de apropiación del espacio urbano, formas de organización de la población frente a cada escala de la ciudad, formas de participación de la población en la transformación y conservación de la ciudad, estrategias de educación para los habitantes que sean efectivas según los niveles de intervención en la ciudad, etc.

La caracterización que se consigue elaborar en el tercer capítulo –que es una definición de la materialidad de la geografía sobre la que operan los pobladores– se opone en el cuarto capítulo a la *geografía imaginaria*. En este capítulo se explora la posibilidad de entender, tal como hemos caracterizado a la geografía de la ciudad, a la ciudad imaginaria como el resultado de unos mitos e imágenes heredadas. Se analizan diversas dimensiones de la ciudad onírica en la literatura, tratando de establecer las dimensiones estructurales por medio de las cuales se podría organizar una topología de la imaginación. Este capítulo es el recuento de tres viajes por la ciudad, hechos entre los sueños y la realidad, en los que se hacen visibles los mitos que enhebran al mundo de cada uno, que le dan sentido a la manera en que construimos a la ciudad. Esto luego configura una descripción general

de lo que sería una topología de la imaginación, que encuentra notables paralelismos al enfrentarse a la caracterización física de la ciudad.

Esta evidencia, que establece la circularidad esencial del proceso de construir al mundo-construirnos a nosotros mismos –en un viaje que va y viene como la imagen en un espejo, desde la exterioridad de nuestra existencia hasta nuestro mundo interior- es el acicate para plantear, en la parte final de este último capítulo, la posibilidad de que este mundo de objetos y reflejos que se corresponden exactamente y que se halla organizado por nuestro sistema de creencias, sea una sutil pero efectiva cárcel para nuestra conciencia.

La última parte del capítulo es el desarrollo de una hipótesis perturbadora: que fuera de los límites de nuestra cognición, que son los límites del mundo que habitamos, en realidad existe un universo vasto y lleno de posibilidades al cual no tenemos acceso, al que el sistema que hemos creado para vivir en el mundo nos niega la posibilidad de verlo, al tiempo que nos encadena, mostrándonos como lo único posible; que ejercitar una nueva forma de ver al mundo nos abrirá los límites de esta esfera autorreferente en la que nos hemos encerrado.

Este libro fue escrito entre 1997 y el año 2000, fue el fruto de un largo proceso de trabajo reflexivo que se alimentó constantemente de los comentarios y experiencias compartidas con numerosas personas, con las cuales tengo una permanente deuda de gratitud y cariño. Es posible que omita algunos nombres, ello será más un problema de memoria que de justicia, cada uno de los que participaron sabrá que es parte ya de mi propia existencia, que es el recuento de los días que compartí para escribir estas palabras.

En particular quiero agradecer por sus valiosos comentarios sobre el primer borrador de esta obra al Dr. Don Jesús Aguirre Cárdenas, al Arq. Ricardo Bekerman, por permitirme desarrollar una buena parte de estas ideas en el Doctorado en Arquitectura de la Universidad de Mendoza en Argentina, a mis alumnos de los cursos de 1998 y 1999 del Doctorado de la Universidad de Mendoza, por apoyarme en el desarrollo de las principales hipótesis del libro, sin su colaboración, buena parte de estas páginas no habría sido posible.

Agradezco asimismo al Arq. Rosales y la Maestra Parga de la Universidad de Aguascalientes en México, por permitirme trabajar en un seminario de investigación en el que desarrollamos buena parte de las experiencias de campo a las que se hace referencia en estas páginas, a mis alumnos del seminario de investigación de 1998 de la Maestría en Diseño de la Universidad de Aguascalientes les doy las gracias por su

colaboración en el desarrollo de los trabajos de campo, en particular a Jesús Adrián Castillo, que me proporcionó la documentación del proceso de participación ciudadana en la elaboración del plan de desarrollo del estado de Aguascalientes.

Tengo una deuda de gratitud, también, con Jesús Ciro Camacho, que participó en un estudio de caso de particular importancia para este estudio y finalmente quiero agradecer a Gabriela Carmona Ochoa y a Ana Laura Tijerina, que hicieron aportaciones muy importantes al desarrollo de estas ideas y luego pacientemente leyeron el segundo manuscrito del libro, sin su ayuda, algunas páginas de esta investigación serían aún el incomprensible galimatías que les presenté.

A todos ellos mi gratitud y cariño.

Hacienda de la Ciudadela, primavera del 2000.

CAPÍTULO I

HISTORIAS DEL ORIGEN

“Sea la luz. Y la luz fue”. (Gen. 1, 3).

El acto de crear el mundo encarna un gran misterio en sí mismo, despierta una fascinación increíble en las personas de los más diversos orígenes y tradiciones culturales. Las historias de cómo se originó todo atraen la atención y atrapan. Tal vez porque nos cuestionan profundamente sobre lo que somos nosotros mismos, quizás porque algo muy íntimo logra excitarse dentro de cada uno de nosotros al remontarnos así en la época de lo no formado, ese tiempo del sueño de las historias de los Walbiri Australianos, o de esa época en que nada era nombrado, en que reinaba el caos original, oceánico y antiguo de las tradiciones Medio orientales o de las de los antiguos pobladores de América.

“...Las tinieblas cubrían la superficie del abismo: y el Espíritu de Dios se movía entre las aguas” (Gen. 1, 2). Una gran calma, como el prelude de una gran sonata reina en ese tiempo remoto, sólo el movimiento pausado, rítmico como una danza es en las cosas sin nombre. La diosa creadora del mundo de la tradición de los antiguos pueblos del Atica, surgió danzando, girándose hacia todas las direcciones del mundo, surgió de un mar sin tiempo y de una sola substancia: “En el principio Eurínome, la Diosa de Todas las Cosas surgió desnuda del Caos, pero no encontró nada en que apoyar sus pies y, en consecuencia separó el mar del firmamento y danzó solitaria sobre sus olas” (Graves; 1987: 29).

Sólo reina la calma en esa oscuridad original, y entonces se desune lo unido, se crea la primera diferencia, se aparta el cielo del océano, es como el despertar por la mañana todavía con los sueños a flor de piel, o como el abrir el telón de un gran teatro antes, mucho antes de la llegada de los espectadores, una danza que se regocija solamente en el movimiento, en sí misma, es autosuficiente, libre, pero solitaria en el vacío enorme. Eurínome se crea entonces un compañero - Ofión, la serpiente gigantesca- surgido del viento del norte, que la Diosa había puesto en movimiento en su ir y venir sobre las olas y se entrega a un acto de amor en esa oscuridad para quedar encinta. Eurínome es así la paridora del mundo¹, de todas sus cosas y seres. Un preludio seguido de un andante apasionado, pausado, regio. Los habitantes del Atica debieron imaginar un escenario libre de luchas y de grandes eventos cósmicos, como el del interior de un hogar materno en calma, debieron imaginar que el mundo podría haberse originado como las plantas de la tierra, creciendo poco a poco en el ritmo de las estaciones y de las lluvias².

Lo que sigue después de ese movimiento del Espíritu de Dios sobre el abismo, es aún más sorprendente que ese remontarse a la calma del caos original. Las cosas toman sentido, se separan las unas de las otras, lo que sigue es una serie de órdenes enérgicas, una explosión de actividad, todas las cosas son puestas en movimiento en un malabarismo desenfrenado -allegro con brío-. Los eventos son precedidos por cortas instrucciones de una seguridad sorprendente; luz³, firmamento, tierra, estrellas, lo viviente. Dios se aparta a cada paso de su obra magna para contemplarla. El ritmo de esos primeros días de la infancia del mundo está marcado por la mirada complacida del creador que ve que cada uno de sus actos es bueno.

¹ Como la Coatlicue de la tradición Náhuatl.

² El mito Olímpico es aún más expresivo en este sentido: "En el principio de todas las cosas la Madre Tierra emergió del Caos y dio a luz a su hijo Urano mientras dormía. Contemplándola tiernamente desde las montañas, él derramó una lluvia fértil sobre sus hendiduras secretas y ella produjo hierbas flores y árboles, con los animales y las aves adecuados para cada planta. La misma lluvia hizo que corrieran los ríos y llenó de agua los lugares huecos, creando así los lagos y los mares" (Graves; 1987: 35).

³ Miles (Dios, una biografía, planeta, México, 1996) sugiere que "la frase 'haya luz' (Gen. 1, 3) (de la Biblia hebrea) traduce dos rápidas palabras en hebreo: yhi 'or. Sería defendible traducirlo simplemente por 'Luz'" (p.38).

Después; mucho después de la época del sueño, de los titanes y de los héroes, es que el hombre y la mujer son creados o pasan a ocupar el centro de estas historias del origen. Entonces se les da una Casa, se les hace los guardianes de un campo que será su sustento y la fuente de sus placeres. Este hecho permite en algunas tradiciones culturales el que el ser humano “cree”, por así decirlo, el mundo a su modo, que ensaye como el creador a construirse un mundo propio en medio del concierto de lo natural. En las tradiciones del Medio Oriente es el primer hombre el que le da nombre a todos los animales de la tierra, que genera esta diferenciación más fina del mundo. Como veremos más adelante en el texto, este hecho es de la mayor importancia, pues en un gran número de tradiciones sugiere el desprendimiento definitivo del mundo indiferenciado del origen y su substitución por una realidad ordenada, racionalizada y humana.

En estas imágenes la existencia de la humanidad está ligada a un jardín de frutos abundantísimos que el creador ha plantado para que ahí se reproduzcan sus criaturas. Para muchos pensadores éste es el origen de imágenes más elaboradas de la cultura que se perpetúan en la casa, como el patio de las viviendas de tradición Mediterránea, Medio oriental hasta las del Extremo Oriente. He señalado en otro trabajo que la estructura del patio puede relacionársele con la estructura del jardín al este del edén; cuatro son los ríos que brotan de la fuente celeste, y riegan todo el lugar haciéndolo un sitio en el que la vida ha de desarrollarse sin problemas ni conflictos. “Jellicoe (1995) sugiere que la descripción bíblica de la creación del jardín de las delicias⁴ contenía la idea del cielo, que las culturas de la antigua Mesopotamia concebían como un cuadrángulo de lados iguales y que se ha utilizado para el diseño de los jardines y de los patios por las civilizaciones occidentales.

Estos jardines, que evolucionaron en la Mesopotamia desde un paisaje natural extendido entre el Tigris y el Eufrates y arreglado bajo criterios agrícolas; hasta los ‘parques de caza’, con los que el pueblo asirio, conocedores de la doma del caballo, introdujeron una expansión paisajística hacia el entorno, se proyectaban en forma geométrica hacia el interior de unos muros protectores del mundo hostil exterior y eran

⁴ “Yahvé, Dios plantó un jardín en un lugar del oriente llamado Edén... y salía del Edén un río para regar el huerto; y de allí se repartía en cuatro brazos... y el cuarto río es el Éufrates”. (Gén. 2, 8-14).

cruzados por canales que simbolizaban los cuatro ríos celestiales. Esta imagen simbolizaba en sí misma al paraíso terrenal, que contenía todos los frutos de la tierra” (Narváez; 1997: 54). Graves (1987), por su parte, opina que esta imagen del paraíso es una constante de las culturas del mediterráneo de la era neolítica y de bronce en las que se representan por “islas llenas de huertos; la propia palabra paraíso debería significar ‘huerto’” (Graves; 1987: 25).

La vida en esta Casa antigua del hombre, regalada por el Creador no tardaría en ser puesta a prueba y cuestionada. La crisis profunda del pecado original y la expulsión del paraíso que relatan las tradiciones Judía y Cristiana del Medio Oriente no es otra cosa más que el constatar que el ser, que ha sido creado ‘a imagen y semejanza de Dios’, puede conocer del bien y del mal y no morir por ello (como le había sido advertido), es un despertar a la separatividad de su ser con respecto al creador. En un gran número de tradiciones que tendremos tiempo de analizar en este libro, hechos similares de desprendimiento marcan el abandono de una época en la que el mundo era indiferenciado, quizá ininteligible, que era habitado por potencias superiores a la humana, en la que no existía el tiempo de lo cotidiano; para ingresar a una época en la que, según atestiguan las narraciones, el hombre es más dueño de su destino, más consciente de su propio poder para entender, habitar y propiciar la transformación de la obra de los antiguos formadores de la tierra.

Es este hecho lo que probablemente provoca la mayor fascinación de las historias del origen del mundo; el que la humanidad, situándose en el contexto de los seres sobrehumanos que tomaron lugar en estos eventos, pueda constatar su propio poder creador. Ello anima a plantear que es posible pensar que estas historias del origen son retratos de la propia capacidad del hombre de hacerse un mundo para sí, por lo que habrá que estudiarlos con cuidado ya que podrían ofrecernos pistas sobre cómo el ser humano puede conocer, entender, imaginar y transformar su hábitat. *Esta es la idea central del primer capítulo.*

Pero esta idea encara algunos problemas. Habrá que definir con claridad cómo es que se han imaginado los seres humanos que ha sido hecho el mundo, qué procesos y eventos se han sucedido en las historias de creación y cómo pueden ser estas imágenes interpretadas en el contexto de la creación cotidiana de nuestro mundo; cómo

entienden los mitos de creación lo creado, qué ideas surgen de la creación del mundo; cuáles son los elementos de la creación y qué significado tienen en la estructura edificada del hábitat y qué implica recrear el mundo, es decir, cuando en la historia de creación el ser humano, colocándose en el lugar de los titanes míticos, juega un papel protagónico en la construcción del mundo.

Crear como un trabajo del hacer emocional e inmediato.

Muchas veces los elementos del mundo que habitamos son entendidos como el resultado de fuerzas cósmicas puestas en acción constructora, otras como el vestigio de las rutas de los animales arcaicos que marcaron con su movimiento el paisaje que vemos y en el que vivimos; en otras ocasiones el lugar se genera por accidente. El azar, externo al hombre, inconsciente y arbitrario, forma el mundo y se acepta que determine lo que es posible que se construya en él. *Así el paisaje es entendido en la leyenda como algo dado e indiscutible.*

Un mito compartido por los Yuroc y los Wiyot, pueblos habitantes de las costas del Pacífico de Norte América hijos de la familia lingüística algonquina, señala cómo un elemento muy importante del territorio ha sido creado por un accidente en la persecución de una madre tras un héroe formador. Este mito se cierra con la historia del hijo del demiurgo, que siendo adulto decidió dejar a su madre; descendió por el río Klamath en una piragua, mientras que su madre estaba ocupada moliendo bellotas. Al darse cuenta la madre de la ausencia del hijo corrió en su persecución sin dejar el mortero de piedra. Cuando la mujer llegó a la costa y vio que la piragua estaba muy adentro en el mar y que era imposible alcanzarla, lanzó el mortero hacia ella, pero éste cayó en el agua y se convirtió en una roca alta frente al estuario del río.

Este ‘accidente’ explica el origen de un punto muy importante del paisaje de estos pueblos cazadores y pescadores. Tal vez el mito es la vía para asimilarlo a la historia de esas sociedades, un vehículo para ampliar el cuerpo social hasta el sitio en que habita la sociedad.

Esta asimilación parece tener otros niveles de profundidad cuando se asume que el cuerpo de la roca no es un utensilio de la

madre del héroe formador⁵, que por otro lado asimila el paisaje a la *comida-centro-del-hogar-familiar-cocina*, sino el espíritu mismo del héroe formador. Un mito de los Makah, habitantes del cabo Flattery en la costa del Pacífico Norte de América, de la familia lingüística nootka, que pertenece a la extendida serie del ‘Desanidador de pájaros’⁶, señala cómo esta roca *es* el espíritu del héroe:

“Al noroeste del cabo Flattery, un poco al sur del paso entre tatoosh island y la costa, se alza una aguja rocosa aislada que los indios llaman Tsa-tsa-dak y a la que los blancos han puesto Pillar Rock. Un joven indio tenía la costumbre de subirse allí a cazar gaviotas que anidaban en la cima. Pero un día no pudo bajar porque - dice la versión- los pájaros aletearon contra la roca y, en venganza, hicieron que creciera muy por encima de su altura habitual, calentándola. El padre del héroe, que era el jefe del pueblo, organizó los socorros, pero no pudieron hacer llegar al prisionero cuerdas que intentaron fijar a las patas de las gaviotas con la esperanza de que volarían por encima, o a flechas que no llegaban a lo alto. No tardó el héroe en languidecer y padeció sed. Le gritaron que rogara por lluvia; cantó la invocación que sigue usando hoy para que llueva: *¡Oh lluvia!, ¡te conjuro para que caigas y llenes los huecos de la roca!*. Cuando no quedó más agua en los depósitos naturales, el héroe volvió a cantar: *¡Siempre me encontraréis, invocándome con mi tambor!*. Saltó entonces al vacío y se mató. Otros dicen que murió en lo alto de la roca al séptimo día. Su espíritu sigue allí, y advierte a los indios cuando

⁵ Es posible establecer que este héroe del mito Yuroc y Wiyot que se encuentra dentro de la serie mítica del ‘Desanidador de pájaros’ sea Aishísh (hijo de Tútats) hermosísimo descendiente del demiurgo que, tras una lucha cósmica su concepción incestuosa y una gestación en la rodilla de un viejo, inventó los juegos de azar y se hizo el señor de la lluvia y las tormentas.

⁶ Esta importante serie mítica, que trata muchos más asuntos de los que aquí nos ocupan ha sido extensamente tratada por C. Levi-Strauss en su serie mitológicas. Hay una excelente traducción publicada por Siglo XXI Editores en México.

amenaza la tempestad y es peligroso ir de pesca o a cazar en el mar”. (Levi-Strauss, 1976: 142.)⁷

Esta asimilación del paisaje al cuerpo místico de los héroes y dioses formadores, en este caso incluso haciendo del héroe el guardián de la buena pesca y la seguridad del pueblo ante la tormenta, tiene paralelos en toda América (como ha sido señalado por numerosos autores a través del mito del Desanidador de pájaros). Pero en otras ocasiones este cuerpo místico que anima y da sentido a los accidentes del paisaje, los hace memorables y los convierte en elementos que definen claramente la forma física del mundo conocido y humano⁸ es el resultado de sucesos intencionales que tienen como objeto el asimilar claramente el paisaje a la historia del pueblo, implicando una gesta heroica o señalándose a sí mismo como el resultado de una lucha cósmica de dimensiones portentosas y de un tiempo todavía sin cuenta hecha de años.

Las series míticas de los Yuroc, Wiyot y Makah tienen un paralelo, estructural cuando menos, si atendemos a este aspecto evidente de la “humanización de las rocas que definen el paisaje”, en las leyendas de los antiguos habitantes del Tahuantinsuyu, en la costa del Pacífico y los Andes Sudamericanos. Una de ellas, la que parece más significativa en este sentido, que narra el peregrinaje y la llegada al Cuzco, en el corazón del Valle Sagrado, de los ocho hermanos y hermanas formadores del pueblo Inca es especialmente significativa ya que incluso señala directamente hacia la gran tradición de asumir como el cuerpo físico de las divinidades a las formas líticas.

Los cronistas andinos señalan que los hermanos Ayar - Ayar Uchu, Ayar Cachi, Ayar Mango y Ayar Auca- acompañados de sus cuatro hermanas - Mama Oclo, Mama Huaco, Mama Ipacura y Mama Raua- Surgieron de una cueva llamada Pacaritambo (posada del amanecer, posada de la producción o casa del escondrijo), en el cerro

⁷ Citando a Swan, J. G. The indians of Cape Flattery. 1868, pp. 86-87 y Densmore, F. Nootka and Quileute music, BBAE 124, Washington, D.C. 1939 pp. 197-199.

⁸ Lo que por otro lado podría apoyar la tesis de que el hábitat de los seres humanos tiene sentido como algo formado y por lo tanto inteligible incluso al nivel de los paisajes en los que los pueblos habitan, aún y cuando no hallan sido físicamente obra del hombre son *construcciones de su conocimiento medioambiental*. Ver en Narváez, Adolfo Creando un nuevo mundo, Instituto de Investigaciones de Arquitectura, Monterrey, 1998, el séptimo capítulo del libro.

Tambotoco. De este lugar iniciaron su marcha hacia el valle prometido, para establecerse y convertirse en una nación. En su peregrinar y tras realizar numerosas proezas decidieron asentarse en un lugar como a cuatro leguas de lo que hoy es Cuzco en Perú, llamado Guanacancha:

“Allí se quedaron un tiempo sembrando y cosechando, pero no contentos reanudaron su marcha hasta Tamboquiuro en donde pasaron unos años. Luego llegaron a Quirimanta, al pie de un cerro. En ese lugar se celebró un consejo entre todos los hermanos, en el que decidieron que Ayar Uchu debía permanecer en dicho lugar transformado en una huaca⁹ principal llamada Huanacauri. Adoptar la forma lítica era, en el ámbito andino, una manera de perpetuar la divinidad o sacralizar a un personaje, es así que la forma pétreo asumida por Uchu no le impedía comunicarse con sus hermanos”. (Rostworowski; 1992: 33).

Esta forma de divinizar a los elementos del paisaje incluso llega a asumir que un ejército que combatiría al lado de los hombres estaría conformado de piedras animadas. En otra parte de la leyenda que rescató Sarmiento de Gamboa sobre la gesta bélica de los Incas contra los Chancas se cuenta cómo un ejército pururauca¹⁰ se alzó milagrosamente en la parte más crítica de la batalla, transformándose en fieros guerreros. “La fama de los pururauca alcanzó gran difusión entre los enemigos de los Incas, y en ciertas ocasiones los curacas se rindieron sólo ante el temor de enfrentar a tan aguerrido ejército” (Rostworowski; 1992: 49).

De modo que *las rocas* llegarían así a concebirse como unos miembros activos de la sociedad (cuando menos en un momento de crisis extrema si se quiere). Esta imagen que nos lleva de inmediato a pensar en los majestuosos monumentos líticos de esta cultura como Saqsayhuaman o el observatorio astronómico de Qenco y en la manera en que estos complejos pudieron ser significativos para sus moradores, nos conduce a plantear que la divinización del paisaje hace posible una

⁹ Huaca o Guaca: templo del ídolo o el mismo ídolo.

¹⁰ Pururauca puede traducirse como piedras que se convertían en míticos guerreros.

construcción conceptual del sitio que unifica en una sola cosa al lugar físico y al lugar simbólico. El caso de la ciudadela de Machupichu, en el extremo sur del Valle Sagrado, puede ilustrar a lo que me refiero. Enclavada en la cima de una meseta rodeada por un grupo de montañas que definen su configuración en planta, este monumento no puede pensarse al margen del paisaje en el que se encuentra y muy probablemente sean estas montañas el asiento de divinidades líticas como las que se han mencionado. Parece como si en un momento dado la obra edificada, el sitio y el significado simbólico no pudieran aislarse en la creación del sitio que habita el ser humano.

La gesta heroica que edifica el paisaje puede en un momento dado transformarse en una lucha de proporciones cósmicas. De hecho al lado de las tradiciones que hablan de una creación en base a un acto amoroso, como la Cópula divina de Eurínome y Ofión o la acción constructora del Dios judeocristiano en el Génesis, se hallan las que tienen como base la idea de que la creación se desató a partir de una lucha colosal¹¹. Algunas de estas tradiciones señalan que el sitio en el que habitan las personas así como sus accidentes más significativos fueron el resultado de luchas que además de construir el mundo dieron sentido a las normas de comportamiento social aceptables, de esta manera, el lugar perpetúa con sus formas las tradiciones e historia de un pueblo. Esto puede incluso darnos elementos, como apuntábamos hace unas líneas, para definir el espacio simbólico como algo consubstancial al espacio físico. Deberíamos empezar a plantear que para entender el lugar en el que habitan las personas habría que imaginar *como un continuo* a lo físico y lo simbólico.

En las historias en las que el centro es una lucha esta continuidad parece ser un componente fundamental de su desarrollo. Casi como si se tratara de un sueño la acción que se desarrolla entre potencias humanas (o fuerzas colosales humanizadas) afecta a las montañas, los ríos, el océano, etc. Un mito que ilustra muy adecuadamente lo anterior es el que narra la tradición oral del pueblo Modoc, que habitó en la región que rodea al lago Klamath, en las

¹¹ Incluso la Biblia Cristiana y Judía, según lo hace notar Miles (1996), trata una especie de 'segunda creación' que tiene lugar justo después de la destrucción del diluvio universal y que equipara al mito de la tradición babilónica de la lucha cósmica de Tiamat contra Marduk. Apolodoro menciona por su parte el hecho de que la Tierra y el Cielo se debatieron en una lucha mortal para luego unirse en un acto de amor.

Rocallosas Estadounidenses. En una parte de la leyenda de *los hermanos celestes*, que cuenta cómo la negativa de Tûtats de permanecer incestuosamente al lado de su hermana Tekewas, desató la destrucción del mundo de ensueño en el que vivían los cinco hermanos y la madre a manos de la hermana ahora convertida en fuerza de destrucción, se menciona que tras incendiar la cabaña en que habitaban los chicos y la madre y buscar afanosamente al hermano querido, se desató una pelea entre la madre-constructora y la hija-destructora. Los cinco hermanos habían sido elevados por Araña a la cima de un árbol, pero la curiosidad de uno de ellos volcó la canasta en la que eran llevados por Araña y cayeron uno a uno entre las llamas, que eran el escenario de la lucha de las mujeres.

“Mientras tanto, la madre y la hija peleaban a pagayasos. Tekewas hizo caer en el fuego el arma de su adversaria y usó la suya para echar allí a los hermanos, uno tras otro. Las dos mujeres luchaban ahora, la madre al sur, la hija al norte de la hornaza. La madre consiguió sacar del fuego el corazón de Tûtats y lo transformó en el monte Shasta. Sacó entonces los otros cuatro corazones y de ellos hizo montañas menos elevadas” (Levi-Strauss; 1976: 51).

Después de que hubiera sido creado el paisaje de los Modoc en esta gesta épica, la madre se retiró triste por la pérdida de sus cinco hijos, pero los dos hijos de Esturnela, que la vieja fundió en uno solo y adoptó como propios, vengaron a sus tíos matando a Tekewas y llenando con su sangre un lago de aguas muy negras. Tras numerosas aventuras y enfrentarse con el gigante Yahyáhaäs, fueron convertidos en las estrellas visibles antes del alba en el invierno y que anuncian la llegada de la primavera. Es fascinante cómo las normas sociales, las tradiciones y creencias de los Modoc son asimiladas al mundo físico en el que el pueblo vivió, *solamente* por intermedio del mito.

La capacidad de hacer un origen de la escena de destrucción y lucha parece también referirse a un renacimiento de un mundo indiferenciado, primordial y antiguo a uno más ordenado y en pleno control del ser humano. La huida del mundo del sueño, la llegada de un nuevo orden, como después de la escena del diluvio universal de la tradición judeocristiana, es el escenario en el que las leyendas asumen la personalidad del héroe-humano-transformador como crucial en la

obra de creación. Los personajes de las leyendas de creación que han cambiado así al mundo son por derecho propio recordados en el paisaje y en las expresiones artísticas tradicionales. Un caso que puede ilustrar muy bien a lo que me refiero es el del pueblo Walbiri, habitantes del desierto Australiano.

Para los Walbiri el mundo fue creado por los animales míticos de la época del sueño; un tiempo inmemorial en el que las bestias colosales se movían libremente sobre la tierra, antes de la aparición del ser humano. Su paso por la tierra ha quedado perpetuado por los accidentes del paisaje que han hecho por su paso sobre el territorio. Así se asocia la forma de las grandes dunas y las montañas al paso de la serpiente formadora, que se asocia además con el río que da vida al desierto¹². Pero es a partir de la aparición de los grandes héroes míticos en esta época del sueño que inicia la construcción del paisaje por medios humanos.

Estos héroes primordiales surgidos de las fuentes de agua de la tierra que serían luego recordados como el centro de los lugares sagrados, asimilaron así el paisaje a unas formas de supervivencia y comportamientos sociales que hoy se asocian a comportamientos rituales, maneras de imaginar el mundo y relaciones con la tierra en que habitan. Muntañola (1974) y Rapoport (1971) han descrito estas formas específicas de conocimiento y explicación del territorio al referirse al modo en que los habitantes *entienden e imaginan el sitio en el que habitan*.

Ellos para explicar la configuración del sitio en el que viven se presentan una serie de rutas que recorren su territorio y que pasan por diversos sitios de abastecimiento (normalmente las fuentes de agua y alimento), que corresponden con las rutas de los animales formadores, las de los héroes de la época del sueño, que construyeron estos sitios y que recorrieron por primera vez estos itinerarios esenciales para el sostenimiento de los descendientes y las rutas de ellos mismos en la actualidad histórica.

Estos centros de vida, donde inicia y termina el viaje del héroe formador, corresponden normalmente con árboles, rocas aisladas, cavernas en las que se han pintado imágenes mágicas favorecedoras de

¹² Es interesante que una asociación similar se haga del río Eufrates y la gran serpiente Tiamat en la mitología de Babilonia. (Según Miles, op. Cit.)

la perpetuación de las especies vivientes. “El sendero recorrido nunca comunica directamente dos localidades importantes, sino que sigue itinerarios enlazados por pequeñas señales que quedaron sobre el terreno en la época del mito” (Guidoni; 1989: 23).

Los rituales y las expresiones artísticas juegan un papel muy importante en la “recreación simbólica del mundo” que se hace en las ceremonias. Tanto las pinturas en las rocas, las marcas en los árboles vivos como la trama y desarrollo de las ceremonias de este pueblo tienden a perpetuar la zaga de los héroes antepasados: Numbakulla, el héroe que subió a los cielos por un poste plantado en la tierra, es recordado mediante una serie de ceremonias que tienen como eje el plantado de unos postes inclinados en el sentido de la marcha del grupo, ricamente decorados llamados *toa* o *kauwaauiwa*. Estos postes, que marcan siempre que un grupo llega a un lugar sagrado su centro, son llevados por el jefe y custodiados como la fuente de la estabilidad del grupo y del mundo. Su pérdida, como la que refrieron los Achilpas a Elkin (1940), provocaría el que toda una tribu se dejara morir, segura de que habría perdido irremediamente el contacto con las fuentes vitales. El objeto ritual, que es la conexión del grupo con el cosmos¹³, es el vehículo propiciatorio de la estabilidad del mundo y de la supervivencia del pueblo.

Esta manera de explicarse el territorio tiene un efecto sugestivo sobre la forma en que se concibe la obra de creación del propio mundo, ya que “el hombre es capaz, por medio de los héroes de la época del sueño, cuya gesta puede imitar o repetir, de plasmar la naturaleza, controlando su producción e insertándola en su propio sistema social, haciendo entrar todas las especies, los objetos y los fenómenos naturales en su sistema social, reduciéndolo todo a parte de la propia organización y parentesco de clase, de clan, etc...la misma formación geomorfológica territorial está considerada como parte integrante de la actividad del grupo, que está radicado en un área,

¹³ Este *kauwaauiwa* o *toa* funciona como un vínculo del grupo con el cosmos, se puede especular que en la concepción itinerante del mundo, donde el paisaje es recinto arquitectónico, estos objetos tienen una función arquitectónica; *son una expresión de la arquitectura del grupo*, y por tanto una traducción de su idea de mundo. habría que liberar la definición de arquitectura del concepto de espacio, de trazado planimétrico o de arreglo compositivo de elementos, para que incluyera a este tipo de expresiones culturales.

además, porque sabe cómo ha sido plasmada, y desciende de quien ha sido su artífice” (Guidoni; 1989: 21).

La relación de los Walbiri con el territorio hace de este hecho algo importante, ya que aunque la forma de propiedad de la tierra de este grupo que hace que consideren que son ellos quienes pertenecen a la tierra¹⁴ y no al contrario (como lo consideran gran parte de las tradiciones occidentales), establecen un nexo profundo con la tierra, que hace del acto de crearlo -y recrearlo ritualmente en cada centro de vida- algo profundamente emocional, con raíces en la supervivencia y la vida.

El hombre es así quien construye el paisaje y lo asimila a su orden social, convirtiéndose en el eje de la edificación del mundo. El paisaje así edificado y entendido se vincula con los sucesos más trascendentales para la cultura y, probablemente, con los de la vida de cada individuo. La construcción del mundo se puede relacionar con la supervivencia, la procreación, la vida y la muerte. Es algo inmediato, relacionado siempre con la acción. En cada acto ritual de estos pueblos, el mundo es en efecto reedificado, vuelto a poner en estabilidad. Las ceremonias que rodean a estos hechos deben ser expresiones de emociones profundamente enraizadas en cada uno de los participantes; las emociones que se desatan cuando estamos frente a una de estas experiencias primordiales, profundamente humanas.

Pareciera como si parte de esta ‘energía emocional’ quedara atrapada en las cosas, esto es lo que parece infundir un espíritu grandioso o sobrecogedor, íntimo o profundamente cercano a las cosas que rodean los actos más intensos de las personas. Esta energía, perceptible en términos de realidad concreta por los habitantes en los lugares que habitan, puede condicionar todo el acto de edificación y conocimiento del hábitat. Podríamos considerarlo una parte de la materialidad de la arquitectura con la que damos cuerpo a nuestro mundo. A este componente vamos a llamarle *estructura emocional*. Un

¹⁴ Probablemente esta relación tiene que ver con la manera en que este pueblo imagina la concepción de las personas, “La concepción no se asocia directamente con el acto sexual, sino con la entrada en el útero de la mujer de uno de estos ‘espíritus niños’, diseminados en determinados puntos del territorio que la mujer atraviesa; así, cada individuo, en cuanto preexistente al nacimiento en un determinado ‘centro de vida’ territorial, se considera más íntimamente ligado al lugar de la concepción que al del nacimiento” (Guidoni; 1989: 24).

aspecto que deberíamos estudiar -y será una de las preocupaciones constantes de este libro- es el de descubrir el papel que juega esto en el proceso de hacer nuestro hábitat.

El territorio puede también ser un cuerpo sagrado que el ser humano usa para la supervivencia. Esta idea de la creación del lugar en que vivimos hace de la tierra un objeto de veneración, pero también abre el camino para la comprensión y la edificación más racionalizada del hábitat. El caso de los pueblos que habitan en la frontera de las regiones en las que las religiones animistas y primitivas son el eje de la cultura y las que están mayoritariamente dominadas por religiosidades más estructuradas, puede ilustrar lo que estamos afirmando.

Un caso que puede servirnos para explicar lo anterior con bastante claridad es el de los pueblos del África subsahariana, que dentro del mundo musulmán, han conservado un sistema de creencias animistas que regula gran parte de la vida civil y la construcción del lugar en el que viven. Para los habitantes de Timbuctú el sacrificio de un cuerpo sagrado representa el origen del cosmos, su creación, y la subdivisión de este cuerpo representa la multiplicación de la creación, la partición del poder y la riqueza. Junto con la montaña sagrada (que une la tierra con el cielo) representa la fuente de todo lo viviente.

La subdivisión para los habitantes de esta tierra significa el origen del cálculo aritmético y la posibilidad de ordenar el hábitat para la administración política. Esta división míticamente se origina en las seis palabras que dijo el creador para hacer el cosmos, que señalan las direcciones del mundo y las posibilidades de subdivisión de éste (por tres o por cuatro partes), así como la división fundamental del espacio habitado en seis partes. Estas palabras buscan establecer la primera clasificación del sitio y las correspondencias de la substancia separada, que *es una imagen antropomorfa*. Así cuatro palabras corresponden con los miembros de ese cuerpo y con las direcciones de la tierra y dos con el cielo-cabeza y subsuelo-sexo¹⁵.

¹⁵ Las seis palabras formadoras (y sus correspondencias) son: “*Ina Ateinaka* (el Este: blanco; división por seis; el mundo); *Al Qasara* (el Oeste: amarillo; división por cuatro; los progenitores); *Fasalli* (el Sur; blanco; división por cuatro; el agua); *Li Rabika* (el Norte; blanco; división por cuatro; cereales y otros víveres); *Wen Hari* (el cenit; verde; división por cuatro; agua salada); *Walabtar* (el nadir; amarillo; división por seis; diablos, genios, etc.)” (Guidoni; 1989: 182).

La subdivisión del espacio habitado que consigue esta tradición cultural es una estructura muy eficaz. Como en otras tradiciones de la misma zona cultural, que tendremos ocasión de analizar, el esquema antropomorfo ordena la estructura de organización espacial de la casa y de los poblados, pero donde resulta muy importante este esquema de organización es en la estructura del territorio. Los habitantes consideran que la “cabeza” de la nación es la ciudad de Timbuctú y las demás ciudades del territorio son los miembros del cuerpo divino.

Esta interpretación del territorio tiene su origen en la leyenda de la creación de la tierra de labranza. Se cuenta que el origen de Timbuctú inició con el sacrificio de una mujer llamada Tim Buctu a manos de Sidi Mahmud. El sacrificio garantizó la desecación de los marjales y al surgimiento de la tierra firme; con el sacrificio surgió de las aguas una isla con el árbol sagrado a su centro, allí debía ser fundada Timbuctú. En el territorio circundante quedaron solamente nueve pozas sagradas de agua, con las que se identifica el cuerpo divinizado de la mujer. La ciudad fundada por Sidi Mahmud se identifica con su propio cuerpo, dividido en cinco partes, la central que es doble representa lo superior y lo inferior, las cuatro restantes están representando a los cuatro puntos cardinales y los miembros de su propio cuerpo, a imitación de la división que se hizo del mundo en el momento de la creación. Cada uno de los sectores de la ciudad se relaciona con un patrono protector y con una constelación de estrellas. El norte, el punto más importante del asentamiento, es la tumba del propio Mahmud y se relaciona con la estrella polar.

Esta manera de estructurar el territorio y la ciudad tiene nexos con la manera en que cada uno de los habitantes construye su propia casa. El modelo antropomorfo que se toma para el territorio y la ciudad tiene correspondencias con el de la casa, que si bien se puede relacionar con el modelo de la casa y del mausoleo de Sidi Mahmud, construido por Alí, maestro albañil, se relaciona en su estructura y división espacial también con la división del cuerpo sacrificado para que surgiera esta tierra.

La planta está circunscrita en un rectángulo orientado según los cuatro puntos cardinales, se suele entrar a la vivienda desde el sur o desde el norte. La casa se subdivide en nueve compartimentos rectangulares que corresponden con las partes del cuerpo sacrificado y

van disponiéndose de acuerdo con la función de la habitación a la que correspondan; así la cabeza es el vestíbulo, el patio es el vientre, y las divisiones laterales son los brazos y las piernas “La figura antropomorfa tiene los brazos abiertos y la cabeza vuelta hacia el Sur; corresponde a los campos cultivados y a la subdivisión ritual llevada a cabo en el sacrificio primordial. En los cuatro ángulos de la construcción se entierran piedras sagradas y ofrendas, bajo las jambas de la puerta principal y el pilar central; bajo las piedras se colocan objetos propiciatorios” (Guidoni; 1989: 185).

La fachada de la casa, al igual que para un gran número de culturas, representa “la cara”, en ésta además se representa al árbol sagrado, al cuerpo sacrificado dividido en partes (subrayado esto por la división en pilares); las constelaciones y los movimientos de los astros.

El desarrollo de sistemas de organización y conocimiento del hábitat tan complejamente estructurados empieza a sugerir el abandono de las posibilidades de edificación y explicación del mundo que se centran en la expresión inmediata y emocional de la ‘energía’ constructora del ser humano. Estos sistemas de organización del lugar de vida son ‘más racionales’, atienden a una capacidad expresiva que merced a otros procesos de construcción de conocimiento de mayor duración y de mayor poder de diferenciación de lo que se percibe e imagina del mundo, pueden generar sistemas de explicación y de organización física del hábitat notablemente más complejos y con numerosas interrelaciones internas entre sus componentes.

Estos sistemas, que tienen mucho que ver con la capacidad de preformar al hábitat mediante el habla, inducen a plantear que es posible que a través de estos modos de edificar el lugar de vida, se genere una estructura de organización del sitio que se encuentra al margen ya de las estructuras físicas-concretas de las cosas en que vivimos. A este componente de la realidad edificada vamos a llamarle *estructura nominal*.

La capacidad de *nombrar* está en el eje de muchos procesos de construcción del mundo; ésta separa más finamente la realidad a partir de la creación de entidades - significativas en este caso -, que se mantienen relativamente independientes las unas de las otras. En un trabajo anterior (Narváez; 1994), señalaba cómo la imaginación visual más ligada a las ‘entidades lingüísticas’ producía un acceso a la visualidad parecido al que se tiene cuando se recurre a una lista de

conceptos correlacionados conceptualmente; por ejemplo un catálogo de biblioteca o el de una ferretería, lo cual era notablemente diferente a la imaginación más espacial (aquella que puede *visualizar* recorridos o movimientos angulares y desplazamientos en lo que se imagina y que tendía a pensar en la realidad como algo más unitario y en muchos sentidos ligado a la emoción)¹⁶. La diferenciación y jerarquización de la realidad entonces parece ser la nota distintiva de la estructura nominal del hábitat.

El uso de esta capacidad de edificación del mundo en que habitamos es muy antiguo y al parecer es posible encontrarla expresada de muy diversas maneras dentro de las leyendas con las que los pueblos se explican el origen del mundo en el que vivimos. Los griegos consideraron importante el que la letra alfa se colocara al inicio del alfabeto, pues además de estar relacionada con *Alphe* que significa honor, se relaciona con *alphainen* que significa *inventar*¹⁷.

Crear como una construcción de conocimiento.

Me ha sorprendido mucho desde hace tiempo la capacidad creadora de nuevos mundos que tiene el habla. Debe ser sorprendente la mente de un escritor o la de un poeta. La posibilidad de un viaje al interior de estos lugares de privilegio deberá de ser una de las experiencias más fantásticas que podría experimentar cualquier ser humano. Imagina cómo será la fuente de la que brotan todas las imágenes, las sensaciones y los personajes, el centro de la formación de muchos mundos, en los confines del universo imaginario de estos formadores de realidades posibles.

Pienso que puede ser como el fuego, un crisol en el que se funde la materia y se crea la luz; o de aire como en el corazón de un huracán en donde todo se pone en movimiento, o como el viento

¹⁶ Fue un asunto muy importante que trató este trabajo el constatar que la inversión de 'energía emocional' que se hacía en esta manera de imaginar lo visual era mucho mayor. La 'nitidez' de lo imaginado estaba íntimamente relacionada con el *deseo* del observador de ver claramente lo que visualizaba.

¹⁷ El Alfeo era para los griegos de la época clásica el más notables de los ríos. La conexión de alfa con origen, creación y fuerza vital no deja de ser sugestiva.

fresco de la mañana que mece lentamente las briznas de hierba¹⁸; o tal vez es como el océano, misterioso y profundo, hogar de lo no formado para nuestra razón e incomprensible. Tal vez es como el barro con el que hacemos una a una las piezas con las que está hecha nuestra casa.

Tal vez lo podemos imaginar así, usando los elementos de nuestro mundo, que se vuelven *símbolos* muy poderosos de la psique, porque esta capacidad del lenguaje está enraizada en lo concreto pero vuela libremente en lo imaginario. Es, por así decirlo, una realidad fronteriza entre el mundo físico y la imaginación. Uno de los efectos de esta capacidad del lenguaje es la de poner en movimiento las posibilidades imaginativas, el parloteo tiene algo de vuelo y viento, de ave y aleteo. Pero también abre la posibilidad de fijar, de enraizar, de cristalizar en una cosa que puede luego clasificarse; la palabra así es terráquea y firme, es un índice de la memoria.

En un trabajo anterior (Narváez; 1997), se menciona un caso en el que un habitante de una zona al sur de la ciudad de Monterrey, México, en la que trabajábamos, al describir el lugar en el que vivía, señaló que la secuencia de edificación de su 'cuadra' empezaba en la construcción de las viviendas individuales, para terminar en la calle. Al señalarle el hecho de que la calle debía haber existido antes que las casas, pues era evidente que las casas se habían alineado perfectamente en su paramento, él mencionó que no era así, pues antes su casa se llamaba lote 24, manzana 8 y hoy se llamaba Teresa Cuéllar número 210, que este hecho era así porque cuando los visitó un candidato en campaña política limpiaron todo y le pusieron nombre a la calle y *entonces empezó a existir, no antes.*¹⁹

La posibilidad de que el habla juegue un papel muy importante en la edificación del lugar en que habitamos la han explorado de diversas maneras algunas tradiciones culturales a través de sus leyendas. Entre éstas la ya mencionada encomienda de Dios al primer hombre, Adán, de ponerle nombre a todo lo viviente, como ya

¹⁸ Los hebreos llaman *ruah* al aliento de Dios que infundió vida a todo. Esta palabra debe pronunciarse desde el estómago no desde la garganta; pienso que el viento del desierto en el Medio Oriente debe sonar así.

¹⁹ *Diseñar* está muy relacionado con *designar*, ambas palabras tienen como raíz una palabra latina: *designare*.

se ha comentado ha generado una *diferenciación* más fina en el mundo en que vivimos²⁰.

Una tradición parecida, que surge de los Sahaptin, habitantes de la región del río Cowlitz en América del Norte, cuenta que en la gesta constructora del mundo que emprendió el demiurgo Coyote, por encomienda de su padre, éste formó los ríos, hizo que salieran los árboles y las plantas comestibles, hizo al hombre aún sin voz y *puso nombre a todos los lugares creados* y entonces dio a la mujer y al hombre la capacidad de hablar, pero les advirtió que no contestaran ningún llamado, pues podría provenir de algún ser peligroso. Con la desobediencia humana de no responder a los llamados, el padre de Coyote decidió como castigo hacer mortal a la humanidad²¹.

La capacidad del lenguaje de ser un vehículo para la creación del mundo queda manifiesta en la secuencia de acciones del demiurgo formador Coyote. El papel del habla es llevado aquí literalmente al punto que hemos planteado nosotros como posibilidad del lenguaje. Pero, así como el uso que hace Dios para crear el mundo de las seis palabras formadoras en las tradiciones subsaharianas que se han tratado al final de la sección anterior, me parece que en esta leyenda queda latente el hecho de que el nombrar o el utilizar el habla para construir el mundo, es también una forma de *reconocerlo* y de *entenderlo*.

Esta forma de entender al hábitat mediante el habla parece también referirse a una diferencia entre la comprensión “menos

²⁰ En un interesantísimo trabajo, Umberto Eco señala a este pasaje del libro del Génesis como el que ha dado pie a los intentos históricos de construir una lengua perfecta y universal, el pasaje según él implica que cuando se interpreta del texto sagrado que trata sobre la invención del lenguaje no es fácil de entender cómo ocurriría esto, ya que “se propone el tema, común a otras religiones y mitologías, del Nomoteta, es decir, del primer creador del lenguaje, pero no queda claro con qué criterio puso nombre Adán a los animales, ni tampoco la versión *Vulgata*, sobre la que se ha formado la cultura Europea, contribuye a resolver la ambigüedad, sino que por el contrario prosigue diciendo que Adán llamó a los distintos animales *nominibus suis*... ;significa que Adán los llamó con el nombre que ellos esperaban por algún derecho extralingüístico, o con los nombres que ahora nosotros ... les atribuimos?” (Eco, Umberto: 1994; 19-20) creo que esto nos podría indicar algo con respecto al concepto de tiempo en el mito, que no es de ninguna manera lineal sino “circular”, como en los sueños.

²¹ Es notable el parecido de esta secuencia mítica con la expulsión del paraíso de la tradición judeocristiana. Ello puede relacionarse con el hecho de que la primera recopilación de esta leyenda Sahaptin se obtuvo de un informante indígena cristianizado, miembro de la secta de los Shakers.

racional” de ver al mundo en las leyendas que se desarrollan en la época del sueño y la comprensión más despierta de los relatos históricos y de eventos más relacionados con el mundo cotidiano de las personas. De hecho suele haber una diferencia notable en la referencia al tiempo de lo no nombrado y en donde ya se ha reconocido al mundo.

En las tradiciones de algunos pueblos de América se hace referencia a una diferencia como la que observamos: Los Bella Coola de lengua salish, habitantes del norte del continente americano, suponen que el paso de la contigüidad de la naturaleza a su especiación que sucedió a partir del nombrar a cada una de las especies de animales del mundo se dio en el momento en que la niebla original, que confundía la tierra y el cielo, la luz y la oscuridad, empezó a disiparse, cuando surgió el sol visible. Los Thompson suponen que la diferenciación de los hombres por su color de piel fue el resultado del robo del disco solar por coyote y antílope, pero los hijos de antílope pudieron seguir siendo una sola especie cuando consiguieron robarse el sol (el perpetuar la indiferenciación original) mientras que los hijos de coyote si fueron diferenciados al no conseguirlo.

Hay en toda la familia de lengua salish, desde los Thompson hasta los Wishram una constante en considerar a la ceguera (el preludio de la disipación de la niebla) como la continuidad esencial de la naturaleza y a la visión (la creación del disco solar) como la falta de continuidad del mundo que queda garantizado por el *nombrar a cada especie*. En las ceremonias religiosas de estos pueblos se suele estar con los ojos cerrados mientras se recurre a las deidades primordiales de la época de la niebla, como salmones, frutos o raíces comestibles. Lo que equipara a la vista con la época de lo nombrado y a la indiferenciación con la ceguera.

Los Cree por su parte consideran que el origen de la diferenciación de las especies vivientes y del mundo está relacionado con la asignación de un *nombre propio*. En este mito ocurre una especie de segunda creación, cuando el héroe Aiacciou al luchar con su padre, y provocar un incendio universal, hizo un círculo de fuego que dejaba libre un claro para que cada una de las especies vivientes entrara en él. Al finalizar la zaga, el héroe se encargó de asignar sus caracteres a cada una de las especies para evitar que las otras se apropiaran de estos atributos y puso nombre a todos los de su pueblo, distinguiéndolos por su actitud ante el mundo. Así puso a su madre Mirlo, por su actitud

amante y a sí mismo Blackbird, porque esta ave vuelve siempre en la primavera.

Se comprende que las series míticas de los Salish y los Cree, tienen relación en este acto de recreación del mundo (unos apropiándose del disco solar = fuego original y los otros creando una conflagración de carácter universal por medio del fuego = destructivo - constructivo) y tienen como común denominador el poner un nombre propio a todo y la función de introducir “separaciones diferenciales entre las especies animales por una parte, y por otra los humanos, a quienes el tener un nombre propio les confiere una marca distintiva” (Levi-Strauss; 1976: 465).

La capacidad de comprensión del mundo, que se desarrolla con el nombrar a cada ser que lo habita, luego tiene repercusiones en la manera en que funcionalmente se comprenden los objetos que ayudan a darle un cuerpo al hábitat. Del otro lado del mundo, los Maoríes de Nueva Zelanda conciben la casa del jefe supremo (ariki) y las de la clase noble (rangatira o progenitores míticos) como una reproducción de la del Dios Io que vive en Rangi-atea, el suntuoso palacio situado en la cúspide de los doce rellanos del cielo. Su mitología penetra en la decoración de sus casas gracias a la costumbre de *nombrar cada una de sus partes atendiendo al ser mítico sobre el que se inspiró su forma*. Esta posibilidad, de que mediante la palabra se generen unidades simbólicas - ambientales más autónomas las unas de las otras que las de la ‘comprensión más emocional del ambiente’, abre el camino para que se generen *modelos* de representación del mundo sobre los cuales se base la obra edificada.

Es posible suponer que estos *modelos* que auxilian a la labor de edificación del medio ambiente y que en gran medida explican, a través de los mitos sobre la gesta constructora del mundo, a las personas las razones por las que el hábitat se debe construir de un cierto modo, funcionan de forma parecida al habla, traduciendo el conocimiento ambiental que es posible y acotando los límites de las formas de comportamiento aceptables para las personas de una cultura determinada. Tal comprensión de la complejidad de las relaciones que se establecen entre las personas y los lugares en los que desarrollan su existencia, queda por intermedio del mito (que da sentido a la construcción visual), reducida a una simplicidad funcional manejable por los sujetos de esa cultura.

Tales imágenes son muy variadas, y operan en la mayoría de los casos de forma parecida a las metáforas, es decir establecen una comparación con otro objeto conocido por el usuario del modelo que aclara su sentido y orienta su uso, pero al igual que en la producción de las metáforas, en ese proceso se producen nuevos conceptos (o paráforas, como las ha denominado Jaynes; 1991), que enriquecen el cuerpo del modelo²² y lo transforman. El sentido de este uso de los modelos parece ser el de mostrar por medio de unas imágenes simples un panorama ordenado y *comprensible* del mundo al habitante - constructor. Muchas tradiciones han usado la imagen del hombre y de la mujer, por ejemplo, como modelos de interpretación - edificación del hábitat.

Los Wabanaki, “gente del sol naciente”, habitantes de la costa del Atlántico Norte de América²³ entre sus tradiciones mencionan una que equipara el nacimiento de una constelación de estrellas con un hecho histórico:

“Prendados, un hermano y una hermana decidieron huir juntos. Su parentela los persiguió para castigarlos. Ya alcanzaban a los culpables sobre un lago helado que iban cruzando, cuando cedió el hielo bajo sus pies; desaparecieron. Poco más tarde se vio que emergían en forma de somorgujo, emitiendo su grito misterioso. Con tal apariencia los amantes subieron al cielo, donde se volvieron la constelación de Orión”(Levi-Strauss; 1976: 176)

La asimilación de un hecho histórico concreto al cuerpo físico de los antepasados, equipara el cosmos con la imagen humana (por otro lado algo parecido a imaginar que esta misma constelación es el flechador de los cielos), esta leyenda es un vehículo de la posibilidad de comprender el universo, pero al mismo tiempo es el medio para la transmisión de una prohibición moral: el matrimonio entre familiares cercanos. Esta es la posibilidad a la que hacíamos referencia antes,

²² Este proceso ha sido tratado ampliamente en el tercer capítulo de mi tesis doctoral (Narváz, 1997).

²³ Este pueblo, representante oriental de la familia lingüística algonquina, está compuesto por cuatro naciones: los Penobscot y los Passamaquodí en Maine, Micmac en Nueva Escocia y Abenaki en la frontera actual de Estados Unidos y Canadá.

sugiere que las imágenes son medios constructivos y de interpretación de *la complejidad como algo total*.

Un Mito de los Blackfoot va más allá que la leyenda antedicha, ya que incluso equipara al cosmos en su conjunto con la aldea humana:

“En primavera los bisontes jóvenes tienen un pelaje cuyo color y flexibilidad apreciaban particularmente los indios; la gente de fortuna lo buscaba para vestir a sus hijos. Ahora bien, había una vez seis hermanos que hostigaban a sus padres para poseer tales pieles, pero estos eran demasiado pobres o negligentes, si no es que andaban demasiado absorbidos por otras faenas como para contentar a su progenitura. Cuando hubo concluido la caza de primavera, los chicos, molestos decidieron emigrar al cielo. No tardaron en llegar a la casa de una pareja formada por el Sol y la Luna y expusieron sus agravios. Al Sol, que parecía comprensivo, le pidieron que los vengara privando de agua a los indios. El astro vaciló al principio pero al fin convino, empujado por su mujer.

Un calor tórrido abrumó a la tierra durante el día; y por la noche el claro de la luna era tan intenso que no refrescaba el tiempo. Lagos y ríos echaron a hervir: toda el agua del mundo se evaporó. Los indios debieron la salvación a los perros, animales domésticos que escarbaron en los lechos desecados hasta que brotara el agua de las profundidades: es el origen de los manantiales y la razón del respeto que muestran los humanos a sus perros. Al séptimo día estos se pusieron a aullar a la luna y le imploraron, con la esperanza de que se compadecería de ellos, si no es que de sus amos. Los astros consintieron en hacer llover: por lo que toca a los chicos, permanecieron en el cielo y se convirtieron en las Pléyades” (Levi-Strauss; 1976: 203).

El cielo es la comunidad de personas y el mundo, imágenes que tiene posibilidad de comprender el hombre. Esta analogía implica a la vez que los objetos con los que ‘ha sido hecho el universo’ son

funcionales para explicar la propia existencia, que como en espejos de reflexiones múltiples, se apoya en lo enorme y eterno para afianzarse en lo que se va con las lluvias y las estaciones.

La asimilación que provoca el uso de esta metáfora incluso se extiende a los compañeros del hombre como los perros, este mito tiene, como el de los Wabanaki, enseñanzas morales profundas, ya que al convertirse los seis muchachos en las Pléyades (por la latitud geográfica en la que se origina la leyenda) nunca podrían ver la primavera, que es la época en que los bisontes lucen el pelaje codiciado por ellos.

Esta posibilidad de equiparar al cosmos – hombre con la aldea tiene una expresión notable en los asentamientos y la arquitectura del Pueblo Cheyene, habitantes de las praderas de América del Norte. Para ellos, el asentamiento es una representación completa del cosmos y de su peregrinar por su mundo. “El campamento podía contener hasta un millar de tipis, dispuestos en varias filas en un círculo que alcanzaba a veces un diámetro de más de un kilómetro. Es muy sugestiva la relación entre el campamento y las tiendas durante la ceremonia de las flechas. La abertura del campamento estaba orientada hacia el sol naciente, a Nordeste; desde aquella dirección divina había llegado la tribu, entre cantos y danzas, al lugar preelegido. Cada tienda estaba también orientada en la misma dirección: el campamento era parangonado a una gran tienda que simbolizaba la gran unidad tribal, que se producía, bajo el signo ritual de la renovación solar, de los millares de núcleos familiares; se le identificaba también con la bóveda celeste, y a las tiendas con las estrellas” (Guidoni; 1989: 39).

Parece ser una constante el que muchas culturas de América imaginen el cosmos a partir de modelos humanos y por este medio equiparen al cosmos con el cuerpo divino y con la aldea. Esta metáfora no es la única similitud que se encuentra y no es la única organización de conocimiento medioambiental posible que puede generarse con estas imágenes. Como tendremos oportunidad de analizar más adelante, otras culturas como las del bajo Sahara utilizan la imagen del hombre yacente como el modelo que regula la planificación de su hábitat.

Crear y hablar, un juego de correspondencias.

Habíamos analizado en otro trabajo las imágenes del hombre yacente como representaciones de la planimetría de la ciudad y la casa (Narváez; 1997). A partir de ese trabajo nos hemos percatado que el uso de esta imagen está muy extendido en el mundo y a través de su historia, incluso penetrando a la obra de arquitectos modernos de principios del siglo XX. Uno de los ejemplos más sorprendentes de la utilización de esta imagen es la que han hecho las culturas del sur del Sahara, especialmente los Dogones, habitantes de la cuenca del alto Níger, en Mali y los Falis, habitantes de las montañas del Camerún Septentrional.

Entre estas personas, como entre las de las ciudades que rodean a Timbuctú y que han sido analizadas en la parte final de la sección precedente, el territorio es un cuerpo sagrado. Pero especialmente entre los Falis esta idea es en parte diferente a lo que se piensa que originó el mundo y la tierra de labranza -asociado siempre a un sacrificio ritual-, ya que la estructura de su territorio no se genera así sino por la posición de dos parejas colocadas en posiciones opuestas y complementarias, como en un acto de procreación. Estas cuatro figuras yacentes definen la división territorial básica de la nación de los Falis, que a su vez se divide en cuatro grupos principales (de norte a sur): Los bossoum, los bori-peské, los kangou y los tinguelin. En este nivel la imagen de las personas en posición yacente define tanto el cuerpo físico del mundo como su cuerpo social, y es muy eficiente, ya que regula las fronteras de las áreas de vida de cada uno de estos grupos.

Tanto la aldea como la casa es para estas personas la representación de un cuerpo humano yaciendo. Las partes del asentamiento y de la casa se asocian a partes específicas del cuerpo humano y se arreglan a la ubicación de las gentes, las funciones y los rituales que sean pertinentes para esa parte del cuerpo-vivienda. La casa es un arreglo de partes femeninas y masculinas puestas en interacción, de modo que la interpretación de la casa se deberá de integrar como la representación de la pareja procreando. Los utensilios y los objetos decorativos son referidos a modelos antropomorfos. Esto es especialmente notable en la ornamentación de la casa de los hombres en las aldeas Dogones, que se construyen con pilares que

soportan un gran techo de material vegetal y que literalmente son representaciones de personas cargándolo.

Es importante este ejemplo por dos causas. La primera es el hecho de que la homogeneidad de las expresiones territoriales-urbanas-arquitectónicas-objetuales quede garantizada por el uso de *una imagen*²⁴. La segunda, que para este trabajo reviste más importancia, se refiere al poder que tiene esta imagen para organizar al derredor de sí misma tanto a la organización física del hábitat, como a los sucesos de la vida cotidiana, regulando ritmos de vida, rituales y ubicaciones adecuadas, como a la territorialidad del cuerpo social y que además esté relacionada con sucesos profundamente emocionales, relacionados con la procreación, que es continuidad, vida y energía vital puesta en movimiento como una danza.

Esta imagen puede incluso considerarse como una muy eficiente herramienta de conocimiento medioambiental. Puede también ser el vehículo para que las personas de esa nación aprendan lo que es su mundo y lo puedan transmitir a sus hijos. Es entonces una muy buena herramienta didáctica medioambiental; es tan eficiente tal vez porque resulta de una simplicidad sorprendente, es elegante (en el sentido que se usa esta palabra en matemáticas) y funcional, resulta importante para la cultura pues resume la complejidad que es el modo de vida. De alguna manera se encuentra en el cuerpo físico de las cosas que configuran el lugar de vida, pero también existe como descripción; existe además en la interioridad de cada uno de los habitantes como un índice profundamente emocional de su memoria.

Los niveles de existencia de esta imagen no se circunscriben al mundo físico únicamente; se halla 'habitando' en diversas corporeidades, es su cuerpo de muchas substancias. Pero su poder para resumir en un simple esquema a la historia, los lugares, a los grupos de personas, lo que es posible y lo que no, es decir, al mundo; es muy grande. Creo que tal imagen, y la variedad de éstas que son usadas por todos los hombres, se parecen a los *algoritmos* del álgebra, ya que como estos funcionan para 'compactar' un número mayor de operaciones,

²⁴ Este Hecho fue analizado profundamente en el trabajo al que se hace referencia anteriormente, así como sus implicaciones en la producción artística colectiva que es la construcción del hábitat. (Ver Narváez; 1997).

reduciéndolas y haciendo muy eficiente el proceso de realización de cálculos muy grandes y elaborados.

Pero el poder de imágenes como éstas supera a los algoritmos más poderosos, ya que no sólo funciona a nivel de procesos de computación de datos a nivel de la mente racional, sino que hace posible el que emerjan procesos emocionales de la mente profunda, a veces ofreciéndoles un cuerpo sobre el cual afianzarse y definirse - nombrarse-, son vehículos de transformaciones profundas de la relación del hombre con el ambiente en el que habita y de sí mismas²⁵. Pero no son el ambiente, solamente son representaciones de éste, son, entre otras cosas, instrumentos útiles para trabajar con la complejidad, de tal poder que incluso modifican al ambiente.

Es sorprendente el hecho de que se definan así instrumentos para operar en el mundo y que puedan luego ser vehículos para explicárnoslo. Es así que para muchas culturas, la elaboración de estas imágenes desencadena procesos de comprensión de éstas que producen más imágenes y narraciones asociadas a éstas que completan su 'cuerpo físico' -poniéndoles nombre-. Los procesos que se refieren al asunto del entender el mundo en el que habitamos, ya no tanto el operar eficientemente en él o describirlo adecuadamente, sino el de *hallarle un sentido a las cosas que lo definen*, hemos observado que se relacionan con estructuras míticas que 'clasifican' más imágenes y las hacen entrar a un *juego de correspondencias* con otros objetos, generando tal vez por este medio explicaciones que *apuntalan* a la imagen que se relaciona con el mito.

Los mitos que se refieren al origen de la casa o de los lugares más venerados de ésta tienen más o menos estas características, es curioso que tal cosa ocurra cuando explícitamente se aparte la corporeidad de la vivienda de la figura mítica del ser sagrado, del héroe o del hombre, y como describiendo un gran círculo, vuelva a asirse a estos mediante este juego de correspondencias y explicaciones.

²⁵ Esta característica es sumamente atractiva: la de una herramienta que genere transformaciones a sí misma y produzca otras herramientas. Ello es ya posible para ciertas familias de algoritmos muy poderosos que pueden evolucionarse a sí mismos generando familias nuevas y variadas. Dentro de esta clase de investigaciones se halla una buena parte del trabajo sobre inteligencia artificial. Un trabajo excelente y que puede ampliar la visión sobre estos asuntos es el de Penrose (1994); La nueva mente del emperador.

Para los Keyapó, de la familia Ge, habitantes de la selva del Brasil, el horno representa un lugar muy importante de la aldea. Este se construye alrededor de una torta de mandioca rellena de carne, que es un alimento muy importante de este pueblo. Barriendo el terreno se colocan hojas, sobre las que se colocará la torta; se cubre con unos pedazos de termitero calentados previamente y puestos al rojo, con piedras o con brazas, luego se le cubre con esteras y tierra, de modo que se haga un túmulo grande. Todo esto se hace debajo de un refugio especialmente hecho para el horno. Para este pueblo el horno no sólo es un lugar en que cocinar los alimentos, sino el lugar en que habita o es protegido el fuego. Ellos llaman al horno de tierra *ki*, y a la casa *ki-kré*, consideran que el horno es en efecto la cabaña que protege al fuego en tiempo lluvioso y debe ser considerado el prototipo de la casa.

Los Keyapó hacen una serie de correspondencias entre el fuego, la comida, el horno y la casa que construyen, y luego, por intermedio del mito del origen del fuego para cocinar los alimentos, explica la división de funciones en la comunidad, reservando la cacería a los hombres y la cocina a las mujeres (que como en otros pueblos de esta zona geográfica son las propietarias de la aldea, menos de la ‘casa de los hombres’), y que hacen corresponder con la división en mitades de la aldea, en cuyos centros se hallan la casa de los hombres y el horno.

Según este mito, que es parte de la zaga del origen de la cacería y de los rituales que la propician, uno de los dos héroes que hicieron todo esto “hizo preparar una hogaza de mandioca, la tomó en sus brazos y ordenó que encendieran lumbre todo a su alrededor. Antes de que el fuego se apagara, el indio se había transformado en piedra que las mujeres regaron copiosamente de miedo que estallara. Pero la hogaza había tenido tiempo de cocerse y el hombre recuperó su aspecto natural. Sin embargo, de blanca que era, la piel se le había vuelto roja, y desde esta época existen las piedras que sirven para calentar el horno” (Levi-Strauss; 1976:553). Este mito hace corresponder la figura del héroe formador con el cuerpo del horno y por extensión con el de la casa. Esta serie de correspondencias en otro mito de los Ge, que se refiere al mismo asunto del origen de lo cocido, hace del héroe mismo el alimento, que se inmola a sí mismo para luego huir con el cuerpo quemado al río y tiempo después volver ya

sano y cubierto el pelo de peces-mujeres que le enseñaran los cantos rituales con los que instruir a su pueblo.

La correspondencia de las partes de la aldea con los elementos de la naturaleza (fuego=hombre, agua=mujer) en el hecho de alimentarse de lo cocido, correspondiente probablemente al habitar culto, diferente del de los animales, hace que toda la morada humana tenga un significado en el contexto de *la vida* de la comunidad. Este significado hace inteligible lo que se ha nombrado a partir de este juego de correspondencias, que encadena lo que se ha deducido de la imagen-mito original. El construir correspondencias en torno al mito y la imagen de origen tiene *sentido histórico*, al narrarse como resultado de una zaga formadora del mundo, por ejemplo. Encuentra *sentido lógico*, al encadenarse mediante un proceso, por ejemplo el de la preparación de los alimentos; o posee un *sentido emocional*, al situarse a cada paso más lejos del suceso más 'fuerte' de la zaga y luego correspondiendo con él. Es por así decirlo, un desasirse de la imagen-mito original mediante la construcción de explicaciones históricas, lógicas o emocionales²⁶, para asirse de nuevo a él y completar lo que se ha nombrado apoyándolo en lo que se ha aprendido a nombrar mediante esta serie de operaciones.

En todo este proceso parecen producirse nuevos modelos o míticamente tomarse de las otras especies relacionadas con el ser humano, que luego se hacen útiles no sólo para explicar el mundo sino también para construirlo. Los Matakó, pueblo habitante del Chaco en Sudamérica cuenta una historia que explica el origen de la forma de construir sus casas. Según el mito, un día un indio oyó ruido en el fondo de una laguna, al zambullirse vio mucha gente edificando una gran cabaña bajo la dirección de un maestro carpintero, que no era otro sino la Raya, que enseñó al hombre a edificar su casa. Esto explica el que las habitaciones de este pueblo tengan la forma de Raya. Así se corresponden la casa, la técnica y el constructor mítico en una sola cosa.

El proceso de diferenciación que acarrea el nombrar las cosas del mundo, por medio de este juego de correspondencias se hace un

²⁶ Este proceso tiene relación con los mecanismos de formación del complejo que analiza profundamente Jung a lo largo de su obra. Para una visión general de este proceso puede consultarse de Frey Rohn (1991): De Freud a Jung.

proceso de unión. En tanto sucede esto, *paraforando* se generan nuevas unidades significativas o elementos de la construcción del mundo. Los Osages, de la familia de los Sioux, habitantes de las praderas de Norteamérica, subdividían su asentamiento estacional haciendo que correspondiera a los elementos del universo, las estirpes de los habitantes originales y las direcciones del cosmos. La tribu habitaba en tres aldeas, cada una dividida a su vez en dos mitades, cuyo límite era una calle orientada de oriente a poniente, reproduciendo el curso del sol.

Al norte de las aldeas se situaban las viviendas de los representantes del cielo y al sur los de la tierra. El gran campamento se formaba por un gran círculo único dividido por tres sectores, al norte se situaban las siete estirpes celestes, al sudoeste las siete estirpes de la tierra seca y al sur las siete estirpes de las aguas terrestres. Hacia la mitad meridional del campamento, donde se disponía el santuario (*Tsi Wakondagi* o casa de los misterios) se hacía una división de tres partes semejante que servía para que durante las ceremonias se situaran los representantes de las estirpes. Estos sectores se correspondían con los elementos del universo, al norte se situaba el símbolo del maíz (el cielo), al sudoeste el del cedro rojo (la tierra) y al sur el símbolo del agua. Por su parte, la casa de los misterios se correspondía a la araña que por su forma se consideraba que señalaba todas las direcciones del mundo. Los Omaha y los Cheyenes, habitantes de la misma región geográfica, tenían una costumbre semejante para acomodar su campamento a series semejantes de elementos y correspondencias.

La producción de los elementos que hacen una discontinuidad en el mundo a partir de nombrarlo, encuentra un segundo momento de continuidad cuando se hace que cada una de las partes disgregadas del todo se correspondan y encadenen en torno a la imagen-mito original. Este proceso resulta importante si se le ve como una estadía de la maduración de cada uno de los elementos que se paraforan de la imagen unitaria originaria y que se pueden convertir en imágenes formadoras del mundo cuando se le recrea. Como veíamos antes, muchas culturas imaginan no uno, sino varios momentos de la creación del mundo. Algunos pueblos continúan ejerciendo este poder creador sobre el mundo cuando propician ceremonialmente su recreación. En estas ceremonias se generan nuevas visiones de lo que fue el momento original. Se comprende

profundamente el sentido del mito al unir razón y emoción en un todo indisoluble. Pero es precisamente el hecho de recrear el mundo lo que da un poder y un control especial sobre el cosmos a sus actores. El mundo entonces se hace propio, cercano, cálido.

Recrear el mundo, nuevas imágenes naciendo de una imagen original.

La escena del diluvio universal es terrible y sobrecogedora. Imagina los gritos de las personas devoradas por el gigantesco monstruo de agua desencadenado por la ira del Creador. Una oscuridad como la del primer día del mundo debió ascender desde el fondo del abismo; y ya no estaba el espíritu de Dios moviéndose entre esa oscuridad; Eurínome hacía mucho tiempo que ya no danzaba desnuda sobre las aguas. El vacío, la nada terrible debió invadir hasta el rincón más íntimo de las miradas sorprendidas por ese espectáculo.

Miles (1996) opina que esta escena de la Biblia judeocristiana es la representación de la lucha colosal de Tiamat, la terrible serpiente de las aguas, contra Marduk, el héroe formador del mundo de la tradición Mesopotámica. Pero en la Biblia esta lucha juega un papel diferente, ya que no tiene lugar entre dos titanes de la época del sueño, sino entre Dios y los hombres que lo han desobedecido²⁷ y, lo que es más importante para nosotros ahora, tiene lugar después de la primera creación del mundo; se trata de una recreación, que como veíamos algunas páginas atrás, representa el ascenso del poder del ser humano sobre lo creado, a la vez que una mayor diferenciación entre los seres y las cosas del mundo que habitamos.

Los elementos que se han separado (merced a nombrarlos), del mundo original e indiferenciado ahora cobran una existencia propia y al encadenarse en juegos de correspondencias y continuidades lógicas, históricas o emocionales, se transformarán en *sistemas de significados* de una complejidad creciente. Son sorprendentes las estrategias de muchas culturas que haciendo síntesis de estos sistemas

²⁷ Por otro lado es fundamental la reflexión de Miles (1996), que establece con este hecho (entre otros del relato sagrado) que hay en la Biblia una síntesis de las deidades politeístas primitivas en el Dios monoteísta.

mediante imágenes y mitos, logren una eficiente comprensión de la complejidad. Es sugestivo que esto se haga en narraciones muy parecidas estructural y ambientalmente a los sueños es interesante también que luego, los relatos que se construyen sean tan cercanos a la poesía. Creo que estos hechos revisten la mayor importancia; serán analizados más extensamente en el segundo capítulo de este libro, cuando se trace una explicación sobre la estructura del medio ambiente en el que habitamos y que podemos interiorizar como un hecho físico y psíquico a la vez.

Lo que resulta fundamental de estos sistemas de significados es que se ligan rápidamente a la imagen de mundo que construyen las personas, pero permanecen parcialmente independientes de la simple comprensión, habitando en el mundo en las formas edificadas de lo que nos rodea, en la trama de las calles de la ciudad, en nuestras casas, en los objetos que usamos y con los que decoramos nuestra morada. Supongo que cuando en comunidad creamos estas series de objetos que dan cuerpo físico a nuestro habitar estamos recordándonos la creación original. Tal vez en esto radique la fuerza emotiva de estos actos cotidianos de ordenarnos un lugar para vivir.

Para los Walbiri de Australia el mundo que habitamos ha atravesado tres grandes épocas en su historia; la época anterior al sueño cuando el paisaje no había sido formado, cuando el mundo, sin vida, era como una gran llanura pedregosa. A esta época le siguió la época del sueño, cuando los titanes irrumpieron en la tierra estéril y le dieron forma al paisaje, dejando en las dunas, las montañas, los ríos y las hondonadas la marca de su paso colosal. Es en esta misma época que la serpiente primordial lo formó todo con su cuerpo y desapareció en el océano y en la que los héroes humanos descubrieron los centros sagrados del desierto, fuentes de agua y alimento y trazaron las rutas por las cuales moverse, para luego ascender a los cielos y cohabitar en ocio junto a los titanes.

La tercera época es la posterior al sueño, es la de los pueblos tal y como los conocemos hoy en día; es atrayente que los Walbiri y las otras tribus del desierto Australiano sitúen prácticamente toda su historia en la época del sueño. En la época que ya les corresponde, que contiene su historia como naciones, la creación del lugar en el que habitan -que es incluso el paisaje en el que se mueven- es un asunto ritual muy importante, que es reproducido en ceremonias que tienen

lugar en los centros vitales a los que la tribu llega en su movimiento por el territorio.

Estas ceremonias consisten en hacer unas incisiones geométricas en el tronco de árboles que sean considerados el centro de estos paisajes, así como la pintura sobre rocas especialmente elegidas como marcas de la ruta. En estas pinturas y marcas son reproducidos los eventos que tuvieron lugar en la gesta formadora y son dibujados los animales a los que es necesario propiciar su reproducción y continuidad. Durante las ceremonias muchos espíritus habitantes de los centros vitales se posesionan de los participantes y, según ellos creen, infunden nueva vida al paisaje, propiciando la continuidad de la vida.

Es sorprendente el que sea por medio de la formación artística, un medio que atrapa y hace que se conozca profundamente al mundo, que se recree el lugar de vida a cada tanto. Ello nos hace pensar que es precisamente en medio de estos actos constructivos del ser humano (asociados a la reproducción y la continuidad) que se manifiesta más claramente la vuelta al origen, y en donde es notable la relación de la estructura del hábitat, el modo en que es conocido e interiorizado y la estructura mítica que subyace a estos actos. En las ceremonias Walbiri, que propician la fertilidad, queda garantizada la continuidad por intermedio de unas figuras totémicas que tienen que ver con los recursos del paisaje, la emoción del encuentro cotidiano con estos recursos que son la fuente de vida, y la estabilidad del todo, que es asimilado como algo que aleja la angustia por la supervivencia.

Como los Walbiri, los Cheyenes del siglo XIX hacían una ceremonia que reproducía el orden de la creación por medio de una danza ritual, situando al inicio de ésta a la tierra vacía, luego llenada por el agua y los bisontes y por último con la aparición de los mismos Cheyenes. En otra ceremonia se erigía un poste central sobre el que se colocaba una cabeza de bisonte, se erigían luego cuatro postes a su alrededor, que representaban las direcciones del mundo hacia las que había Dios lanzado el barro tomado del fondo del mar para formar el mundo. Toda esta representación por tanto significaba el cosmos, su recreación de tanto en tanto garantizaba ritualmente la reconstrucción de las fuentes de alimento de este pueblo de las praderas norteamericanas.

En otras culturas esta reproducción del mundo vital que es el hábitat tiene más que ver con la reproducción de modelos de habitación culturalmente relacionados con los usados por los héroes y los titanes anteriores a los hombres del presente. Reproduciendo la imagen se estabiliza al mundo, pero en este caso la asimilación del mundo está más relacionada con procesos al interior de la vida de comunidad que a la relación de las personas con el cosmos.

Entre los Kamilarois, habitantes del desierto de Australia, la ceremonia de reconstrucción simbólica del mundo hace que vuelva éste a organizarse según el modelo de aldea que el héroe primordial ha heredado a la gente²⁸:

“En ocasión de la ceremonia de iniciación se prepara un terreno sagrado de carácter cosmológico. Se crean sobre el terreno dos círculos unidos entre sí por un ‘sendero’; uno de unos veinte metros de diámetro, tiene en el centro un poste sagrado de unos dos metros y medio de altura que termina en un penacho de plumas de emú; en el centro del más pequeño se plantan dos arbustos con las raíces para arriba. A los lados del sendero de unión se dispone toda una serie de representaciones, diseñadas o modeladas en la tierra; son el ser supremo *Baiami* (una figura de cuatro metros y medio), la pareja de antepasados míticos, los doce compañeros de *Baiami* que vivían con él en el campamento primordial, y varias representaciones de animales y nidos. Se trata de la repetición ritual (en todos sus componentes), del primer campamento, en el que, por primera vez, el dios creador ha practicado la circuncisión (*bora*), que debe ser repetida mediante la recreación del modelo inicial y la identificación de los participantes con los personajes de la época del sueño” (Guidoni; 1989: 25).

²⁸ Es atrayente esta relación. En la tradición judeocristiana ocurre algo similar; el jardín de las delicias situado al este del edén es un modelo que sirve para la edificación de parques y patios.

Este ejemplo alude a una comprensión del territorio que ha tenido que ver con la capacidad de memorización de las personas sobre las enseñanzas del dios, él es sin duda el que les ha mostrado cómo hacer *su mundo* dentro de la naturaleza. Para edificar sus recintos ceremoniales (*kiva*), los habitantes Pueblo, del sudoeste de Norteamérica, recurren a un mito que hace al Dios *Iatiku* el maestro responsable de enseñarlos a edificar su casa. En otro trabajo (Narváez; 1994), me he referido al modelo de habitación ritual usada sobre todo por los Anasasi y los Pueblo para sus ceremonias (como las de sudación, reservadas a los hombres únicamente), como un modelo que serviría luego para la construcción de sus moradas, pero que transformada por el tiempo, y por su situación no sacra, guardara solamente relación estructural de algunos de sus componentes arquitectónicos cercanos a los del *kiva*, y cómo el propio *kiva*, si se analizaba la evolución de los asentamientos de estas personas, no cambiaba ni en su ubicación relativa con respecto a los demás componentes del asentamiento, ni en su estructura de componentes edificados, tal vez por la fuerte carga simbólica asentada en su imagen sacralizada. Ello nos llevaba a suponer que el modelo ritual sacralizado serviría como una especie de memoria edificada del modelo de habitación primordial mostrada por *Iatiku* a los hombres.

Según cuenta la leyenda, *Iatiku* tras haber enseñado a los primeros hombres como construir una aldea mostrándoles un modelo, hizo que se erigiera un altar, en torno al cual se colocarían los espíritus *Katchina* orientados de acuerdo a los puntos cardinales. Como parte final de su revelación a los hombres, el dios, les enseñó a construir el *kiva*, lugar donde descansarían los espíritus en sus viajes al mundo. Esta leyenda alude directamente a la reproducción de un modelo mostrado por el dios a los hombres, Guidoni (1989) supone que esta estructura es además del recinto de los espíritus, la representación del cosmos, el techo es la vía láctea, la escalera por la que se entre por la parte superior es el arco iris y el resalto que corre a todo lo largo de la pared es el banco de niebla sobre el que se sientan los *Katchina*.

Este recinto puede también ser interpretado desde otra perspectiva como una reproducción del horno, centro del hogar y de la aldea en otras tradiciones, pero invertido de las series míticas

sudamericanas (que hemos analizado antes). En ésta²⁹ es la casa de los hombres, un recinto que se compara a una estufa. Según Levi-Strauss (1976), esta *estufa-casa de los hombres-recinto ceremonial*, está presente en muchas tradiciones de esta región geográfica a partir de mitos compartidos. Es posible hallar relaciones arquitectónicas y funcionales similares entre los Sahaptin, Shasta, Sapir, Sapiér y Yana. Estos últimos en sus mitos “llaman estufa a todas las habitaciones” (Levi-Strauss; 1976:174).

Es muy relevante el que se de tal riqueza interpretativa en torno a objetos similares, conectándolos por un lado con el cosmos, y por otro a la casa-comida. Ello alude de nuevo, como lo hemos mencionado de tanto en tanto a lo largo de este libro, a la capacidad de síntesis que tienen ciertas imágenes, mitos y en este caso estructuras edificadas; y cómo resultan tan efectivas para resumir la totalidad en *una sola cosa*. La comprensión de la construcción de tales objetos pueden ayudarnos a entender la capacidad del ser humano para construir un entorno comprendiendo su complejidad de un sólo golpe. Este es un tema que será tratado más profundamente en el segundo capítulo.

Pero como se apuntaba en la sección anterior, es mediante estos actos de recreación del mundo que se generan juegos de correspondencias que paraforan imágenes de la imagen-mito de origen. Esta capacidad es sorprendente, ya que hace que se constituyan series complejas de objetos muy coherentes y encadenados unos a otros muy eficientemente. Hay ocasiones en que se alude a la preexistencia de los elementos constituyentes de la serie; hay que tomarlos para darles un sentido humano. La leyenda Yana sobre el origen del fuego de cocina cuenta que al principio de los tiempos los hombres solamente poseían un fuego mediocre que no servía para dar calor ni cocinar. Los viejos entonces decidieron buscar un buen fuego y mirando en torno al pueblo descubrieron un resplandor hacia el sur. Mandaron a cinco buenos corredores para traer el fuego. Coyote, que no estaba entre ellos de todos modos se apresuró a ir. Cuando llegaron a la otra aldea decidieron esperar a que durmieran los habitantes para robarles el fuego bueno que ardía en la hornaza. Como Coyote quería ser el que

²⁹ Relacionados muy cercanamente a la gesta de Aishish en el Desanidador de pájaros y al mito de La dama somorgujo de las tradiciones de Norteamérica.

llevara el fuego, tomó unos tizones, pero al quemarse las patas con las que los agarraba, los soltó y provocó que se incendiara el mundo. Corrieron a refugiarse en la aldea de la que Aguila era jefe y fueron izados al cielo por Araña en una canasta, pero coyote quiso ver el fuego, abrió un agujero en el fondo del cesto y cayeron todos por ahí. La leyenda cuenta que solamente Araña se salvó de la muerte³⁰.

Esta leyenda alude al hecho de que el fuego preexiste como un elemento independiente que es posible tomar para que –recreándolo– se le pueda domesticar y usar, como otros pueblos vecinos ya lo han hecho. Es fundamental que el tomarlo esté relacionado con una destrucción del mundo, ya que implica directamente que a partir de esa ruptura de lo creado, y la fragmentación del tiempo (lo histórico creado por las divinidades *versus* lo del porvenir creado por los hombres) se construye la noción de que a partir de ese ahora el mundo será custodiado y recreado por sus habitantes. La imagen del fuego domesticado, humanizado, así se relaciona, mediante una serie histórica a la imagen de origen del fuego preexistente. Es algo que podría compararse con el robo del disco solar de las leyendas Wishram o Thompson, analizadas en secciones anteriores de este capítulo, pues se transforma, mediante la destrucción o el caos, el mundo a partir de la presencia o ausencia de la luz de esa divinidad; se entra en control de los elementos de la naturaleza, el mito es la evidencia tácita de ello para los habitantes en su actualidad.

Hay también mitos que aluden a la fragmentación de un objeto o ser originario que da lugar al nacimiento de lo viviente. Para los Nez Percé, habitantes del norte de América, las diferentes tribus se originaron a partir de que Coyote destrozara un monstruo que tenía en su vientre todos los frutos y las raíces comestibles. Al desmembrarlo y arrojarlo hacia todas las direcciones de la tierra, se originaron todas las personas y los diferentes pueblos. Es notable la relación de una lucha cósmica, la comida y la creación de los pueblos que se da por intermedio de este mito. Los mitos pueden dar cuerpo coherente a todas estas “regiones” de la vida de las comunidades y establecer relaciones entre las imágenes que les dan cuerpo físico.

³⁰ Este pasaje es similar al del origen del Monte Shasta del mito de los hermanos celestes, de la tradición de los Modoc, que ha sido descrito antes.

Estos mitos se pueden materializar en los elementos de construcción y decoración de la morada. Para los Desanas, habitantes de la selva Brasileña, la decoración de sus casas es un recordatorio del mito de origen de su pueblo. La casa se ornamenta en su fachada con arcilla amarilla y carbón representando formas que simbolizan el mundo subterráneo, *Axpición-díá*; ahí se representa a la serpiente-piragua que según el mito transportó a la tierra a los primeros hombres. El recorrido del vehículo pasa por sobre la línea transversal media de la Maloca o casa común, correspondiente al segundo jaguar. Este curso corresponde además con la dirección este-oeste y determina al centro de la casa el punto más sagrado, que se convierte en el soporte cósmico en el curso de los rituales que celebra el pueblo.

Luego se construye con la casa un juego de asociaciones y correspondencias. La parte anterior de la casa es asociada al color amarillo y a lo masculino, la parte posterior es asociada al color rojo y a lo femenino. Guidoni (1989) opina que es en la cocina, constituida por cuatro soportes tubulares para las ollas, donde tienen su encuentro las representaciones de lo masculino, lo femenino, el nacimiento, la muerte y los alimentos en una sola estructura. Así como en el tiempo del mito el antes histórico y el porvenir pueden incluso invertirse (como en la narración Adánica del dar nombre a las cosas del mundo) o pueden no tener un sentido imponderable como en nuestra concepción occidental de un tiempo lineal, es evidente que en una sola estructura –la vivienda– pueden coexistir los sentidos dinámico y estático de la narración, es decir, los que se concentran en mostrar una serie de hechos históricos y los que muestran a los elementos que dan estabilidad al mundo. Ambos sentidos parecen tener un mismo carácter didáctico, que hace de la estructura edificada *un vehículo para conocer, entender, imaginar y actuar en el mundo*. Es así que la arquitectura puede pensarse como una herramienta de conocimiento medioambiental y su edificación la práctica de una pedagogía que hace profundamente significativo el contacto del habitante y su morada.

Para los habitantes de la isla Nias en Indonesia, tal correspondencia del mito con la imagen se da incluso al nivel de la estructura de todo su asentamiento, que se divide en elementos y se estratifica correspondiendo exactamente con la estructura de la historia de su origen mítico. La organización en planta de la aldea se hace corresponder con la imagen del árbol primordial y la serpiente; esas

mismas imágenes son usadas como metáfora de la estratificación social de estos pueblos. La aldea se organiza en torno a una calle central, en cuyo extremo ‘superior’ se ubica la casa del jefe.

Para su construcción se elige un sitio apropiado, que cuente con una ligera pendiente para ubicar en la parte superior a los linajes ‘nobles’ y en la inferior a los comunes. Elegido el sitio se coloca el centro sagrado o *fuso newali* y en torno a éste se clavan unos postes que se consideran astillas del árbol sagrado original (*ebo*). Acto seguido se traza la calle-tronco del árbol-cuerpo de la serpiente primordial y se hace corresponder a las casas con las ramas del árbol, ubicándolas de acuerdo a su linaje y haciendo que la cima corresponda con la casa del jefe. que está en esta correspondencia de imágenes además en la cabeza de la serpiente.

Este sistema de organización es poderoso, ya que muestra la efectividad de unas imágenes para resumir la complejidad del mundo y del modo de vida que es posible en él dadas unas creencias y tradiciones. De estas imágenes se empiezan a ‘derivar’ otras menores presentes en los megalitos decorativos y en las estructuras de las casas, que se hallan profundamente relacionadas entre sí. Estas imágenes no tardarán en asociarse a series de significados que las enriquecen, hacen más complejas y tal vez paraforen otras, siempre, sin embargo, por intermedio de la explicación mítica. Todo este sistema de imágenes, de construcciones físicas y de correspondencias simbólicas sirven a los *Nias* para reforzar su sistema de organización social. Los megalitos decorativos que adquieren presencia en bancos (*osa osa*), columnas (*behoe*) o en capiteles (*njogadij*), son utilizados para ofrecer sacrificios propiciatorios periódicos y mostrar con la riqueza de su construcción o de su decoración el poder de sus dueños o la calidad de sus posesiones materiales. Así, las imágenes funcionan como símbolos de su ubicación social.

Es importante el constatar que las series míticas, que se apoyan en series de imágenes que les corresponden, constituyen sistemas de significados que hacen comprensible al mundo. Tales sistemas no parecen ser entidades estáticas; muy por el contrario, se regeneran a cada tanto, en un proceso de producción de imágenes mediante la asociación libre de significados *extruidos* con imágenes cercanas al objeto de extrusión del significado, y luego enriqueciendo a los significados con nuevas metáforas asociadas a la extrusión original. A

este proceso como se ha mencionado con anterioridad, se le ha llamado *paraforar*, será tratado extensamente en el segundo capítulo, creo que juega un papel muy importante en la construcción de mundo y del conocimiento que nos lo hace comprensible.

Este proceso se puede caracterizar como una construcción artística, en la que el concepto de tiempo, como lo señalábamos al comentar sobre la imposibilidad de entender al proceso Adánico de nombrar al mundo en la tradición judeocristiana como ligado a una sucesión de hechos linealmente concatenados, se convierte en algo que se puede incluso invertir, pero que desde un punto de vista extratemporal implicaría el situarnos *en totalidad* cuando contemplamos al hecho descrito por el mito. La aceptación tácita de su validez como un índice de nuestro conocimiento de la manera en que está estructurado el hábitat en el que nos desenvolvemos entonces no sería explicable a partir de *la creencia* solamente, sino como una percepción de la naturaleza total de la realidad histórica y espacial. Así, sería correcto el plantearnos como posibilidad el hecho de que las series míticas y las imágenes que las acompañan, funcionan para el conocimiento del medio ambiente que construimos a partir de éstas como un *sistema caótico*, en el que cada pieza de la realidad se halla profundamente interconectada a las demás, determinándolas y determinándose por ellas, sin que sea fundamentalmente importante en este proceso el flujo de los hechos temporales.

Al parecer el hábitat se nos presenta como un hecho indiferenciado, total, ligando el conocimiento “descriptivo” e “interpretativo” a los datos de *la emoción*. Los sueños y la poesía tienen características como estas, son universos que podrían explicarnos esta capacidad del ser humano de crear para sí un mundo. El análisis de las formas en las que el ser humano asimila la creación del mundo, las maneras en las que entiende e interioriza su medio ambiente nos brindan elementos para trazar una explicación sobre lo que es el medio ambiente y las comunidades que lo habitan como *estructuras organizadas*. Al mismo tiempo que estos datos que se han expuesto en el capítulo sirven como marco a la idea de que en el centro de la capacidad constructora de mundos del ser humano se halla un fenómeno de aprendizaje medioambiental que modela y puede ayudarnos a enfocar la práctica de la arquitectura. Así la pedagogía y la

arquitectura encuentran puntos de contacto que enriquecen mucho a la práctica colectiva de edificar nuestras ciudades.

El segundo capítulo de esta obra tratará de caracterizar más exactamente estas cuestiones en el marco de la realidad del aquí y ahora.

CAPÍTULO II

UNA MIRADA AL CAOS.

“Aquella caracola me puso en el oído
todo el escándalo del mar”
(Benedetti; 1997: 76).

Es sorprendente la capacidad que tienen los jóvenes de hoy para manejar la marejada de información que cotidianamente se les presenta caminando alrededor de cualquier día. La expresión de la cultura contemporánea (o debería decir ‘de las culturas contemporáneas’) que habitan en nuestras ciudades de fin de milenio, ha ido transformándose desde la presentación limpia y estereotipada de las imágenes y los discursos de modernidad, hasta la más descarnada y compleja realidad que caracteriza esta época postmoderna; a veces dejando sentir una manifiesta ambigüedad que hace cada vez más difícil el evaluar lo que se nos presenta, pero siempre aglutinando una cantidad ingente de información en un espacio reducido y en un tiempo muy corto. Los vídeos con los que la televisión nos atrapa –imágenes que parecen surgir del mismo fondo de nuestros sueños- van mostrando rápidamente y con un aparente desorden, estos mundos que habitan nuestra cotidianidad.

El carácter manifiestamente plural de estas ciudades que habitamos puede caracterizarse entonces, como lo ha hecho ya la historia de la arquitectura y el urbanismo contemporáneos, como el producto de las condiciones particulares del desarrollo del sistema capitalista en el mundo. En un libro de Ciucci, Dal Co, Manieri y Tafuri (1975) se hace un análisis de los orígenes de la ciudad

estadounidense como ejemplo acabadísimo del capitalismo más exitoso de la historia. Pero lejos de solamente referirse a la capacidad de producción industrial que transformó la estructura territorial de buena parte del mundo en unos cuantos años, ellos se refieren constantemente al fenómeno transformador que implica el progreso material como la manifestación de un cambio estructural más profundo que estaba experimentando la cultura de occidente; algunas imágenes antiguas y gastadas eran paulatinamente substituidas por otras de una fuerza sorprendente y con la capacidad de volver a hacer soñar a los habitantes en la posibilidad de un nuevo mundo, de hacerlos recuperar la fuerza de los mitos originales ahora renovados por esta nueva visión de la realidad.

Es posible caracterizar a estos cambios como reunidos alrededor de tres mitos muy poderosos de occidente: El grito libertario que se afincaba en la idea de futuro, con la idea de una tierra prometida que sería el destino manifiesto de un pueblo; aquel mito que, sumergido en la honda memoria recordara al paraíso como el modelo sobre el cual basar a la nueva sociedad y la que, olvidándose del pasado y de los sueños, creyera en el ascenso del individuo como la única fuerza transformadora de la cultura. Como tendremos ocasión de ver, estos tres mitos se fragmentaron en miles de imágenes, se transformaron en la materia de mil esperanzas, y se mostraron sincopados en la historia. Entraron en contradicción en la evidencia de la guerra y la intriga. Es posible suponer, aunque sea sólo provisionalmente, que se trenzaran entre el flujo de los acontecimientos y orientaran la cotidiana construcción de las ciudades. La primera parte de este capítulo se orienta a mostrar los hilos rectores de este desarrollo, para luego tratar de definir a estos mitos. Ésta, sirve como la materia para que en la segunda parte del capítulo se trace una explicación que ayude a definir las rutas que llevan a los habitantes a comprender y crear el mundo en el que habitan.

La crisis que desató en las estructuras de poder de la vieja Europa la revolución francesa parece no haber sido posible sin una revolución paralela del pensamiento que estaba experimentando el mundo occidental. Como otro fenómeno de este final del siglo XVIII, se estaba gestando el movimiento de independencia de Estados Unidos, era ya una realidad que la legislación de las “dos repúblicas” de los dominios Españoles de ultramar era inoperante y opresiva para los

virreinos de América, y se estaban sentando las bases de formas de producción radicalmente diferentes al artesanado. La revolución industrial, apoyándose en una acumulación de capital producto del comercio y de la posesión de la tierra, hacía posible una acumulación aún mayor ahora sobre la base de la propiedad de las máquinas y en la explotación de mano de obra baratísima del campo decaído.

Es interesante el proceso de migración hacia las ciudades que se desató a partir de estos fenómenos de la historia en occidente. La substitución paulatina de las formas de producción agrícolas y del artesanado por las de la industria, no dejó de tener resistencias, sobre todo del lado de las voces tradicionalistas que clamaban por una continuidad del añejo sistema apoyado en la producción agraria; no obstante y que estas visiones hallan tenido un eco inusitado en el planteamiento de nuevas visiones de la arquitectura y la pintura, como las que se reflejan en los movimientos pintoresquistas del siglo XVIII o el surgimiento del diseño de paisaje apoyado en esa visión romántica del campo, que inspiraran las novelas pastoriles. A la postre, tales cambios parecen haber tenido un efecto transformador en la visión del problema campesino en general: ya a finales de ese siglo, reformadores agrarios como Nathaniel Kent, en Inglaterra, planteaban que había que atender el nivel de vida de los trabajadores campesinos, sumidos en una terrible explotación y pobreza. Tales visiones, para la arquitectura tuvieron una importancia muy grande, pues textos como los de John Wood el joven se preocuparon centralmente por el diseño sistemático de tipos de vivienda campesina que mejoraran esas condiciones de vida. En su libro *A series of plans for Cottages and Habitations of the Labourer* (Londres, J. Taylor, 1781; ediciones posteriores 1792, 1806, 1837) se exponen una serie de modelos de casas que se dirigían a los campesinos pobres. El texto está dedicado a los grandes terratenientes que quisieran mejorar las condiciones de vida de sus aparceros. Esta tradición fructificaría en otros textos como el de Joseph Michael Grandy *Designs for Cottages, Cottage Farms and Other Rural Buildings; including Entrance Gates and Lodges* (Londres, John Harding, 1805), que hace una proposición de modelos de arquitectura para campesinos pobres con la intención de mejorar el estado de su vivienda. En el texto Grandy hace una valiosa observación sobre la existencia de programas gubernamentales que tenían este mismo objetivo: “La idea del presente trabajo me fue sugerida en la valiosa publicación editada bajo la

dirección del Ministerio de Agricultura...publicación repleta de observaciones dictadas por una política sensata y nacidas del humanitario deseo de mejorar las condiciones de vida del campesino humilde” (Citado en Wiebenson, Dora; 1988: 312). La visión romántica del siglo XVIII era rápidamente substituida por la visión socialmente comprometida que caracterizó a una buena parte del pensamiento del siglo XIX¹.

Es posible plantear que aunque hubiera que situar a estos trabajos como sólidos antecedentes del socialismo utópico inglés que años después sería el encargado de formular la posibilidad de comunidades equitativas centradas en las nuevas formas de producción que planteara la industria, el nuevo orden del capital y de la propiedad, la visión de Kent, y los modelos arquitectónicos que ésta produjo, se deberían situar cerca de otra tradición además: la de las utopías religiosas que hallaron en el nuevo mundo un sitio en el cual existir ya no como posibilidades de ficción, sino como ejemplos acabados de comunidades autosuficientes.

La tradición que iniciara en Rhode Island en 1632 con la fundación de la Amana Society por Roger Williams y Anne Hutchinson, una comunidad autosuficiente en la producción de sus propios insumos y abierta religiosamente, abrió la posibilidad de fundar núcleos urbanos basados en unas creencias religiosas ligadas a unas visiones de mundo que hacían necesario el plantear reformas radicales a la forma de vida del momento en que se estaban gestando. La unidad de algunas agrupaciones de este tipo y su organización intercomunal luego dio pie al planteamiento de modelos de urbanización y de planificación del territorio, como es el caso de los Mormones, de los miembros de la iglesia Unitaria, de los Shakers, etc. Estos modelos, de una acentuada regularidad, austeridad y basados en

¹ Aunque para la arquitectura el camino halla sido el contrario; pues con los textos e ilustraciones de Plaw y la introducción de la moda Roussoniana de lo pintoresco, la arquitectura se preocupó centralmente por la *apariencia* campesina y no por los asuntos relacionados con el bienestar que podrían acarrear intervenciones sistemáticas y socialmente conscientes. Ello queda manifiesto en la gran cantidad de textos dedicados a este objetivo, entre los que cabe destacar *Sketches in Architecture, containing Plans & Elevations of Cottages Villas and oter usefull Buildings* de Sir John Soane (1793); *An essay on British Cottage Architecture* de James Malton (1803) y *An essay on Rural Architecture* de Richard Elsam (1803).

el uso racional de los recursos, tal vez respondieron a la urgente necesidad de una rápida expansión por los territorios nacionales². Este ideal de expansión se relacionó con otro hecho importante: El nuevo mundo era considerado desde el siglo XVIII como *la tierra prometida*, restaurando un antiguo mito que revivificaría el deseo de crear sobre la base de un nuevo orden un nuevo lugar para vivir.³

La visión social del capitalismo americano, que influyó decisivamente en la adopción de las políticas de vivienda, educación y salud después de la guerra civil, aunque matizada por la experiencia socialista europea, estaría fuertemente marcada por una visión religiosa cristiana protestante. La experiencia de las comunidades autosuficientes y la visión de mundo que las animaba, parece haber tenido que ver en los discursos políticos de su expansionismo imperial al final del siglo XIX. Una visión que se centraba en el individuo –como contrapartida de la comunidad o del “bien común” de las reivindicaciones sociales del liberalismo en las naciones latinoamericanas- como el destinatario de los esfuerzos nacionales por el bienestar.

Ello queda manifiesto en la visión del poder del individuo para la formación de su propio destino. La política de bienestar nacional centrada más que en la comunidad en cada uno de los ciudadanos, tiene que ver con la visión de la fuerza de un solo hombre como definidora de un nuevo equilibrio con la naturaleza. Es la lucha de Achab contra Moby Dick, la visión de Melville de que lo importante está en la lucha *del hombre* contra la adversidad.

En otro trabajo (Narváz, 1998), he abordado la revisión de experiencias históricas mexicanas en la construcción de comunidades centradas en la cooperación y la participación comunitaria; las sociedades mutualistas de finales del siglo XIX, animadas por la visión social de Zarco, se estudiaron como ejemplos muy acabados de esta forma de producción de la ciudad. La manifiesta divergencia de esta

² Aunque algunas de estas agrupaciones religiosas encontraron su origen en algunos países europeos, hallaron un sitio para su multiplicación y crecimiento en los Estados Unidos de América, para el período comprendido entre 1800 y 1850 se calcula que existían en ese país unas 1000 comunidades autosuficientes de este tipo.

³ Joel Barlow publicó en su *Advise to Privileged Order* (1792) afirmaba que la importancia de la gente en el nuevo mundo era muy diferente que en Europa, sugiriendo que el nuevo sentido abarcaba a toda la comunidad, mientras que en Europa era bastante ambiguo y difícil de definir.

visión social –centrada profundamente en el bien común, al margen inclusive del bien individual- con la visión social americana y europea, tendría puntos de tensión y crisis así como síntesis fuertes, que harían de la estructura de nuestras ciudades y de su historia testigos mudos de esas luchas⁴. Esta lucha del bien de unos cuantos contra el derecho de las mayorías, viviría momentos dramáticos en la transformación urbana.

El modelo urbanístico que se planteara desde los inicios del siglo XIX, la *ciudad jardín*, y que apoyaría programáticamente los esfuerzos de reforma urbana del movimiento *city beautiful*, profundamente apoyados en la idea de la ciudad como *una obra de arte creada por los gobiernos nacionales*, se enfrentaría a las largas luchas por la reivindicación del nivel de vida de las clases bajas. Es fundamental la observación de Benjamin, que liga a estos movimientos de reforma de la ciudad con las luchas sociales, señalando que el trazado físico de las obras corresponde más bien con dimensiones usuales para el paso de las unidades castrenses. Esta observación luego conduce a buscar otras explicaciones diferentes de las que se han esgrimido tradicionalmente por los historiadores como las que expliquen estos procesos de transformación de un buen número de ciudades en occidente, y nos conduce a considerar al escenario de nuestras ciudades en la actualidad como la evidencia de la lucha por mantener el poder y el estado de cosas tal y como están para las clases dominantes. Luego, es posible seguir leyendo estas relaciones del capital y del poder político con el desarrollo urbano, con el mercado de la tierra y con la especulación; fuerzas muy importantes de la conformación física de nuestros asentamientos.

Es muy relevante la época que corre desde las postrimerías del siglo XIX hasta las primeras dos décadas del siglo XX, pues estas fuerzas de la modernidad encontraron un escenario para reestructurarse y estallar en conflictos terribles, luchas sobrecogedoras, muerte y destrucción, pero también resultaron eficaces para desencadenar

⁴ Aun en las sociedades industrializadas estas tensiones se manifestaron como una lucha larga y desgastante entre el derecho de los individuos (el capital) contra el de las colectividades (el proletariado), en la forma, por ejemplo, de las luchas sindicales del siglo XIX y XX, como la de la *Amalgamated Association of Iron and Steel Workers*, contra la policía privada de Andrew Carnegie en Holmstead, que terminó en un episodio sangriento, o la lucha perdida de los obreros de Pullman.

transformaciones profundas en el pensamiento, en la ciencia y en las artes. Creo que con toda justicia se podría hablar de un cambio profundo en las visiones de mundo que estaban experimentando los habitantes de las ciudades de este período en occidente, que no sólo quedó de manifiesto en estos eventos sino en la cotidiana transformación de las ciudades. Incluso el rol del estado y del capital en todo esto cambió profundamente.

Los estados nacionales plenamente consolidados en modelos de gobierno parlamentarios y democráticos y fundados en firmes ideales de justicia social, inauguraron los llamados “estados de bienestar”, que pretendían asumir la responsabilidad del beneficio de los programas sociales, como vivienda, educación y salud. La crisis del modelo de administración estatal del capitalismo liberal encontraba en estos estados un contrapeso para su feroz expansión y explotación obrera. No obstante que estos modelos surgieran en naciones altamente desarrolladas e industrializadas como la Alemania de Bismarck o los Estados Unidos de Teddy Roosevelt, el beneficio de los programas de vivienda para obreros por ejemplo o los de los sistemas de seguridad social y salud, no se aplicaron allende sus fronteras. Las compañías transnacionales asentadas en los países con un nivel inferior de desarrollo siguieron ejerciendo un capitalismo salvaje y explotador al parejo de la política exterior de estas naciones que se fundamentaba en una creciente necesidad de expandir sus dominios de poder y sus territorios.

Sin embargo, algunos modelos de equilibrio de la producción del capital con el crecimiento del nivel de vida fueron tomados en nuestras naciones y desarrollados con cierta efectividad. Así aunque tardíamente, se empezaron a asumir modelos de desarrollo de vivienda que estaban directamente vinculados con las fábricas. Los experimentos sociales de Owen, Godin, Fourier o Pullman eran trasladados directamente a nuestros países por algunos industriales. El caso de la Colonia Acero en Monterrey, un conjunto de viviendas, escuelas, clínicas, etc., construidas por la Fundidora de Fierro y Acero, en la primera década del siglo XX o las viviendas para los obreros de la Fábrica de hilados y tejidos la Fama en Santa Catarina, Nuevo León,

pueden ejemplificar muy bien a lo que me refiero⁵. Estos modelos de desarrollo, aunque en principio ligados a los capitales privados, fueron el acicate para que se emprendieran programas de gobierno encaminados al beneficio social por parte de los gobiernos postrevolucionarios. La forma en la que se estructuraron estos programas, a pesar de que tendrían un fuerte vínculo con las reivindicaciones del liberalismo de la época de Juárez, y por lo tanto con la primicia del bien común por sobre el bien individual, se empezaron a matizar por una visión relacionada fuertemente con la de los estados de Bienestar del gobierno Estadounidense.

Es correcto ligar las políticas sociales de los gobiernos latinoamericanos de esta época con las que el departamento de estado Americano consideraba como las correctas para ser implementadas por las naciones que caerían bajo su 'tutela', es decir la América de la doctrina Monroe. Los experimentos de esta nación en materia de vivienda para los obreros, se originarían en la industria de la primera guerra mundial. Aunque con el antecedente legislativo de la *Tenement housing law* de Lawrens, Veiller, Robert de Forest y Otto M. Eidlitz, que luego tomaría presencia ejecutiva en el *Tenement House Committee*, a finales del siglo XIX, los esfuerzos más grandes y duraderos correrían a cargo de las administraciones de los recursos económicos estratégicos durante la guerra; el *Ward Industries Board*, el *Food Administration*, la *Fuel Administration*, la *Railroad Administration* y el *Shipping Board*, empezaron a encaminar sistemáticamente sus esfuerzos hacia la formulación de programas de edificación de asentamientos para obreros y obras urbanas que apoyaran este fin, en apoyo a las industrias ligadas al sostenimiento del esfuerzo bélico. Las más importantes agencias encargadas de la edificación de estos asentamientos serían en

⁵ Son interesantes estos modelos de desarrollo de viviendas. Para el caso de las casas para obreros en La Fama, se puede consultar Narváez, 1993. En esta descripción queda de manifiesto que los orígenes morfológicos del primer conjunto de viviendas habría que situarlos, por un lado, muy cerca del modelo espacial de la Hacienda Mexicana. Así como en la Hacienda, en la fábrica, se utilizaban las viviendas como un escudo defensivo contra las violentas incursiones de los Chichimecas. Y por otro lado cabría considerar el hecho de que los capitalistas eran además dueños de una fábrica de materiales y de una constructora, lo que hizo que se adaptaran formas de producción de la vivienda altamente racionalizadas, todo ello señala claramente cómo el origen de ejemplos arquitectónicos como este se deben comprender como síntesis muy complejas de fuerzas sociales e históricas aparentemente ajenas.

este período el *Department of Transportation and Housing* de la *Emergency Fleet Corporation*, la *United States Housing Corporation* del *Department of Labor* y el *Ordinance Department*. Así el espíritu que rodeó a la edificación de estos asentamientos, aparentemente lejos de los ideales de justicia de los movimientos socialistas o de los programas religiosos y doctrinarios de las agrupaciones cristianas protestantes, la labor se centró en la más clara lógica Fordista de producción ligada al incremento del capital y de la base productiva.

Ello se hace evidente en las críticas que se hicieron a los programas de construcción de fábricas del gobierno Estadounidense durante el período dentro del *Journal* del *American Institute of Architects*. Según Francesco Dal Co (1975) estos artículos fueron decisivos para el inicio de los esfuerzos gubernamentales de edificación de viviendas sociales, ya que se puso de manifiesto reiteradamente el hecho de que una sana economía y el aumento de la base productiva no debería pensarse al margen del bienestar integral de los obreros. En un fragmento de un editorial del *Journal* al que hace referencia Dal Co, esto queda puesto en evidencia con bastante fuerza:

“En Bridgeport, Connecticut, se está terminando una nueva industria bélica. Dará trabajo a miles de obreros. Según nuestras informaciones, no hay en la actualidad ninguna vivienda por alquilar en Bridgeport, ni existen capitales disponibles para su construcción. El gobierno, como ya hemos dicho, ofrece dinero para un nuevo edificio destinado a albergar las instalaciones, mientras ignora por completo el problema de la casa. ¿Puede haber algo más miope?” (Dal Co; 1975: 246)⁶

Es importante subrayar aquí -ya que el objetivo de este capítulo no es solamente el hacer una síntesis de las fuerzas actuantes en la formación de las ciudades en las que hoy habitamos, sino el de elaborar una aproximación teórica que nos explique el papel que juega *la visión* de cada habitante en la edificación de nuestro mundo- que es notable cómo las visiones que animaron el surgimiento de estos esfuerzos sistemáticos de los gobiernos, fueron moviéndose desde el

⁶ Citando un editorial del *Journal of AIA* titulado “*The War-The Machine-The Man*”, V, septiembre de 1917, p. 421.

apego doctrinario a unas formas de imaginar el nuevo mundo por un puñado de disidentes de lo establecido en Europa, a una visión profundamente social y humanitaria, hasta una visión que equilibrando la lógica liberal de protección al capital con las reivindicaciones obreras del sindicalismo y el pensamiento socialista del siglo XIX, fusionó los programas de dotación de beneficios a los trabajadores con la lógica de la producción industrial.

En medio de estos cambios de visión del estado con respecto a su papel en la producción de las ciudades hay una serie de cambios en la visión de los propios habitantes sobre su papel en el mundo y de lo que deberá ser un lugar para vivir, que, al igual que en las culturas que analizamos en el capítulo pasado, se manifestaron a través de imágenes y mitos que apoyaron y *dieron sentido* a esas ideas de mundo que estaban formulándose. Es muy interesante el que los momentos que se han mencionado se relacionen con imágenes muy poderosas de la religión y que sirvan de apoyo para poner en marcha movimientos sociales de una honda influencia en la historia y la cultura. Como tendremos oportunidad de analizar más adelante, cuando se especule sobre el significado de este *proceso de aprendizaje* del ser humano mediante la caracterización del hábitat con unas imágenes y unos mitos que sintetizan poderosamente la realidad, se podrá ver que ello puede relacionarse con una capacidad de lectura del medio ambiente en el que se habita que abstrae los elementos esenciales de la realidad a partir de la visión de mundo y que al mismo tiempo la construye, lo que puede ser luego un índice que nos señale cómo interpretar la forma física del hábitat y la red de relaciones que establecen los habitantes con él, como la materialización de esas imágenes y mitos con los que las personas interiorizan la realidad.

El presente, el pasado y el futuro atrapados en la visión y en el mito de la ciudad.

La fuerza de la tradición urbana de las comunidades de granjeros protestantes americanos que se desarrollara sobre la base de una nueva visión de las relaciones de los hombres con la producción y con la tierra, a la que nos referimos en la sección anterior, y que influyera hasta la actualidad en los discursos políticos e ideológicos de los gobiernos y algunos sectores de la población estadounidense, tal vez

encontró un fuerte incentivo para su desarrollo en una imagen muy poderosa de la tradición religiosa de occidente: La tierra prometida.

La utopía renacentista, con su abundante producción de modelos ideales para la planificación de lugares habitados, su limpieza, su visión perfecta, ideal y su privilegio de la razón como atributo supremo del hombre, fue puesta en la realidad en este escenario histórico concreto. Creo que las leyendas y las imágenes de la tierra prometida sintetizan muy bien el espíritu de este proceso. Como veíamos en el capítulo anterior, son numerosas las culturas que se refieren a un territorio lejano que se ha prometido por los dioses a la gente para edificar una nueva nación sobre la base de relaciones más justas, que promete una mejor vida, que anuncia la felicidad. Los discursos sociales del Siglo XIX, por ejemplo, abundan en este tipo de imágenes míticas. El estado ideal de la sociedad se imagina como un Nirvana de éxtasis final en el que *todo* será bueno y justo. La idea del Cielo, la Jerusalén resplandeciente de la ciudad de Dios Agustiniense parece ser la caracterización material de esta idea del mundo.

La esperanza está en el centro de esta visión del mundo, el futuro la habita, es la tierra, sin embargo, en la que esta visión se enraíza y lo que la hace emocionalmente una visión más poderosa; *es posible*, no sólo es un proyecto o un sueño. La promesa divina de un territorio para los críos es lo que en muchos sentidos la hace algo real, aún antes de que se viera tras el Jordán, aún y si no tenemos una idea de su localización exacta, de sus colores al atardecer. Esta fuerza ha desencadenado luchas terribles. Aún en la actualidad conflictos de aparente cariz étnico, se sitúan en torno a la posesión de una tierra santa. La guerra sangrienta entre Arabes e Israelíes o el reciente conflicto bélico entre Croatas y Serbio-Bosnios en Europa, puede tener hondas raíces en esto.

Esta imagen es de futuro siempre. No se relaciona con la visión desesperanzada de los mitos del paraíso en la tierra, que reclaman a este momento en el pasado remotísimo del hombre como el de su felicidad más completa e inocente; se relaciona con el sueño, no con la memoria, y como tal, pertenece a la fantasía desbordante. Es notable, sin embargo, que sea en los momentos de crisis extrema, de muerte, de opresión y de guerra, que esta imagen surja con toda su fuerza. La tierra entonces exhuma promesas y aún el peligro de la propia vida es algo que es posible pagar para estar en esta felicidad.

Una invasión urbana-marginal en Latinoamérica arranca con este grito desesperado por un estado injusto y opresivo de las cosas, por la falta de trabajo y de comida, por la pobreza más lacerante, por la desesperación de ver que los niños mueren, pero se hace fuerte en esta promesa de felicidad y bienestar. La imagen del líder comunitario se transforma entonces para la visión de los habitantes en la del profeta de los relatos bíblicos. Es el portador de la promesa y de la arenga que asegura tierra a los sin techo.

Esta imagen se orienta hacia la acción colectiva, pues hace sobreentender a quienes les sueñan, que la ruta del pueblo de Moisés es la del bienestar de los hijos, no la propia. Creo que la materialización más inmediata de este mito está presente en la ciudad de los marginales, en los pobres urbanos. Nuestras clases medias, por el contrario, se animan más en la satisfacción propia, en una especie de presente eterno, que recurre a otros recursos para apoyar su visión de mundo. La tierra prometida es la constante construcción de nuestras ciudades y nuestras casas, es el vivir siempre en una casa inacabada, es el dejar las varillas de la obra siempre listas para recibir un cuarto más, es el guardar los manteles finos y la vajilla buena para cuando esté lista la casa, para cuando tengamos algo mejor.

Creo que tanto los programas de combate a la pobreza, que han jugado históricamente en el país un papel importante para la edificación del mito del bienestar colectivo; como los programas privados de urbanización barata, han hecho uso de esta imagen como parte de su propaganda para afianzarse en la esperanza. Las críticas más fuertes a los sistemas opresivos, a la esclavitud y a la continuidad de la injusticia, bajo la mirada complaciente de los gobiernos y de los poderosos han recurrido en numerosas ocasiones en la historia a otra imagen igualmente fuerte y centrada a la vez en otro mito religioso de Occidente: El Paraíso perdido.

Esta visión, como lo hemos podido ver en el capítulo anterior, al revisar diversas tradiciones culturales, está presente en un gran número de mitos alrededor del mundo. Implica en todos ellos una vuelta a un estado perfecto e inocente del hombre, cuando no había perdido la palabra con el Creador, cuando vivía de su cuidado paterno. Está implicada en la memoria. Está hecha del pasado remoto. Los movimientos ideológicos que en el siglo XIX se comprometieron en esa crítica a lo establecido, como el socialismo, partieron de esa poderosa

imagen del paraíso original. El romanticismo, que se afincaba en la nostalgia, exploró este recuerdo hondo de la cultura. Me parece que los movimientos de reivindicación de los pobres que desencadenaran estas ideologías, tuvieron más que ver con la idea de un estado de bienestar perdido que con la esperanza de un futuro que pertenece al pueblo por herencia divina. Los movimientos conservadores del siglo XIX tendieron a perpetuar el estado de cosas que les favorecían al alzarse como herederos de este antiguo derecho sobre el pasado. Las vanguardias artísticas parecen haber dado cuerpo a estas visiones conservadoras y nostálgicas que fueran desencadenadas por la visión Roussoniana del “buen salvaje”, pues situaron –ahora en el contexto del siglo XIX, positivista y científico- el bienestar material muy lejos y en el pasado *histórico*. Así la pintura, por ejemplo se regocijó con el retrato de estos mundos idílicos en Gauguin, el paraíso se trasladaba del antiguo y gastado medio oriente a los nuevos mundos, primitivos, salvajes e inexplorados.

Es sugestivo que tal cosa ocurriera precisamente cuando la expresión de las vanguardias artísticas occidentales llegaba a una encrucijada en la que el grito rebelde y la autonomía de medios y fines fueran el acicate que rompiera ya definitivamente con la estética idealista de antaño. También es notable que esta confluencia que se diera entre los mitos de esperanza y los enraizados en la nostalgia ocurriera justo cuando la cultura reclamara para el individuo el protagonismo de la historia. La imagen del héroe sufrió entonces una honda transformación. Jung (1966) sugiere que la representación de un pequeño e insignificante ser que tiene que hacer frente a la tiranía del sistema, terriblemente mecanizado, más que con su fuerza física, a través de su inteligencia, define perfectamente la imagen que tiene el siglo XX del transformador social⁷.

Los antiguos moldes eran derribados por nuevas visiones, por otras imágenes. En *Metrópolis*, la cinta futurista de Fritz Lang (1926), estas imágenes y mitos son puestos en un solo escenario. La cinta muestra el contraste terrible de la vida miserable y sometida a las máquinas del mundo de los obreros, frente a la vida regalada de los

⁷ Jung se refiere a la película “Tiempos modernos” de Charles Chaplin como un ejemplo de este cambio de visión del héroe, ahora transformado en un ser débil pero profundamente idealista y astuto. Habría que añadir a esto con buen humor, a pesar de los acontecimientos que rodeaban entonces al actor inglés.

hijos de los gobernantes de la ciudad en un paraíso sumergido en la inocencia y en el deleite y alejado de toda la desesperación del mundo exterior.

La crisis que desata en el hijo del gobernante la visión perturbadora del hambre y desesperación en la que vivían los obreros y el encuentro con María, la heroína de la película, sólo puede compararse con el relato bíblico de la expulsión del paraíso, referencia que tal vez haya inspirado fuertemente a Lang. Cuando esto ocurre, la transformación social ya no puede ser detenida. En una secuencia rápida de acontecimientos, se muestra a María como una reformadora social y Profeta del cambio, haciendo en secreto (y lo que es más significativo *en el subsuelo*) reuniones de disidentes y planeando el nuevo mundo.

Por su parte, el gobernante de Metrópolis, aliado con *el científico*, artífice del progreso basado en la mecanización, prepara un androide, con el aspecto de María para desacreditarla y acabar con la rebelión contra el sistema. En el momento climático del filme, cuando es desenmascarada la falsa María, la acción se resuelve en una angustiada pelea en el tejado de la catedral de la ciudad. La heroína es convertida entonces por Lang en una especie de Mesías, su capacidad de transformar al mundo es puesta en evidencia y la promesa de un mundo nuevo acaba por convertirse en la energía latente que desencadenará todos los cambios.

Aunque la imagen del paraíso perdido es criticada entre líneas por el filme mediante la liga que establece el cineasta de éste con la clase dominante y el contraste del inicio del filme de los mundos diametralmente opuestos de la opresión y la opulencia, creo que esta crítica pierde toda su fuerza (tal vez un conflicto aún no resuelto entre los mitos de esperanza y de nostalgia), frente a la imagen del mundo terriblemente mecánico y estructurado, que es contra lo que se tiene que luchar, lo que está devorando el espíritu libre.

Es atrayente que el conflicto de la heroína se sitúe por entero en este escenario, que sea en el fondo una lucha de la humanidad frente al rumbo de un progreso material confiado en exceso en la producción industrial y la mecanización de la vida. Es decir, el filme plantea un conflicto esencial de falta de confianza en el rumbo del progreso, pero no ataca de frente el conflicto manifiesto de la idea de un paraíso que

disfrutan unos pocos contra un mundo nuevo igualitario y justo: una tierra prometida de frutos abundantísimos.

Tal vez, y lo planteo aquí como una hipótesis difícilmente comprobable, esencialmente, las imágenes de la tierra prometida y del paraíso al situarse en las antípodas de lo concreto, como materia de la memoria y de los sueños, son imágenes que se complementan en la construcción de nuestra visión del mundo. Hay un puente de unión entre los contrarios, que la mente inconsciente hace, hay momentos en los que las imágenes contrarias se suman y se apoyan⁸.

El filme de Lang ayudó a poner de manifiesto para la Europa de entreguerras que la ruta suicida de una fe ciega en el progreso atado a la razón descarnada y fría, era erróneo, tal y como lo habrían previsto Habermas y Adorno, como lo habría descrito Hesse.

Pero, lo que para nosotros resulta más notable, es la materialización y puesta en actualidad de viejas visiones y mitos enraizados hondamente en la cultura de occidente. La influencia de esta poderosa imagen, que en muchos sentidos podría considerarse una síntesis de las fuerzas que actuaban en ese momento para la transformación del mundo, no se dejó esperar en su época. Las artes plásticas y el diseño, por ejemplo, adaptaron de inmediato la piel de la película y su textura a los medios. Entendieron la superficie y la tomaron para construir una nueva visión. La crítica social que planteó ha tenido un eco más duradero, ello se manifiesta hasta la actualidad en cintas y novelas que periódicamente consiguen recrear el mito de Lang⁹.

Este poder del mito de construir una nueva visión del mundo que se hace evidente aquí, me parece una de las capacidades más fascinantes de la visión del hombre. Como lo hemos podido ver en el

⁸ Bachelard (1986) en *La poética de la ensoñación*, describe estados de consciencia en los que esto se hace posible. Es muy sugestivo que estos estados desencadenen el surgimiento de la poesía, expresión tan cercana al lenguaje de los mitos.

⁹ La mítica futurista ha sufrido una transformación muy grande, en la actualidad la "ficción punk" ha creado escenarios terribles de degradación futurista, cintas en las que el sistema opresivo se ha olvidado de la naturaleza, en las que la permanente lluvia y la basura enfatizan el clima angustiante de esos futuros confiados ciegamente en el progreso material basado en la mecanización o en la excesiva burocratización del sistema. Hay clásicos del género que han repetido constantemente esta visión. Los que a mi gusto merecen mención son *Alphaville*, la serie de *Mad Max*, *Brasil* y la magistral obra de Ridley Scott: *Bladerunner*.

capítulo anterior, los mitos quedan congelados en la estructura del medio ambiente que habitamos, es la manera en que la visión construye al mundo, es la medida también de su propia reconstrucción. Estas poderosas imágenes de la cultura de occidente parecen modelar buena parte de nuestra propia capacidad transformadora del hábitat. *Es importante caracterizar esta capacidad, la educación de los arquitectos podría ser con ello replanteada. ¿Es la visión la que construye el ambiente o es el ambiente el que hace nuestro modo de ver? ; ¿cómo es posible atrapar en la mirada la complejidad del sistema de lo real?.*

Creo que hay dos asuntos fundamentales que considerar en medio de este panorama; por un lado está el referido a la estructura del mundo en el que habitamos, un mundo complejo, sin duda, en el que cada vez más se hace patente la existencia de una multiplicidad superpuesta de realidades y que cada vez nos va mostrando un crecimiento en su capacidad de aglutinar modos de vida, que tiene su manifestación más dramática en las urbes polinucleares y las megalópolis contemporáneas, que se nos presenta en lo cotidiano, corriendo tras el metro, tomando un colectivo, rodando alrededor de cualquier día.

El otro asunto se refiere a la capacidad creciente que exhiben los habitantes de estos mundos para conocer, caracterizar mediante imágenes y desenvolverse en medio de la complejidad de las ciudades contemporáneas. Este capítulo tratará estos problemas y propondrá explicaciones para hacer operativo un acercamiento a la construcción de la arquitectura y la ciudad que considere nuestra realidad contemporánea y las formas de adquisición de conocimiento que se están dando en medio de la complejidad del mundo en que habitamos.

Comprendiendo la complejidad del mundo que habitamos.

La creación del lugar en el que se desarrolla nuestra vida es un proceso fascinante. La edificación en sí misma implica una serie de actos que la sitúan en muchas esferas de la actividad del hombre. Muntañola (1985) ha llamado nuestra atención al señalar que la palabra edificar, que se halla en el corazón de nuestro trabajo de arquitectura, se deriva de una palabra latina, *aedificare*, que a su vez proviene de un nombre muy antiguo de la mitología de los pueblos del

mediterráneo, *Aedes*, la diosa del fuego. Así, siguiendo al maestro Catalán, es correcto, cuando menos para las tradiciones culturales occidentales, el situar en el corazón de la morada al fuego. Un fuego simbólico sin duda, alimentante y dador de vida.

Ekambi (1974), ha sugerido que el habitar, entendido como modo de vida, lugar e idea frente al mundo -el ser indisolublemente unido al estar- es un componente fundamental de la edificación de nuestra morada, constituye un camino para entenderla y entendernos, para descubrir la serie de complejas relaciones que se dan en este proceso. Habitar, así ha de relacionarse con hábito, el vestido y lo cotidiano de nuestra existencia. La etimología de la palabra acerca a edificar, habitar y ser, “quiere decir estar sobre la tierra como mortal y también cercar y cuidar, especialmente cultivar un campo, cultivar una viña” (Ekambi; 1974: 175).

La capacidad del hombre para expresar su modo de vida a través de la edificación del lugar en el que vive es una pieza fundamental de la aproximación que ahora se plantea. La tarea que hoy nos ocupa es empezar a formarnos una idea sobre las maneras en las que es posible que expresemos nuestros modos de vida en la obra, es decir, nos preocupa responder -aunque sea sólo provisionalmente- a cuestiones sobre la manera en que se materializa el ser en el lugar y a los modos en que el lugar se interioriza al ser. Así, como espejos de reflexiones múltiples deberemos empezar considerando que el sitio en el que vivimos es algo que ronda el ser-aquí-ahora y el campo de nuestros sueños, que es memoria y futuro; la norma fija y el deseo que aletea como pájaro¹⁰. El discutir *cómo materializamos nuestro medio ambiente* es una de las preocupaciones fundamentales de esta discusión.

¿Es posible comprender la complejidad de las relaciones que se dan entre el medio ambiente y los habitantes? ¿Qué papel juega esta comprensión en la materialización del hábitat?. Hace ya muchos años un célebre matemático árabe, de nombre Mohamed ben Musa (825), apodado en ese tiempo *al-Jwārizmī*, inventó un método para hacer más eficiente la elaboración de las operaciones matemáticas. Comprendió los elementos que subyacían a la adición, la sustracción, la multiplicación, etc., y sustituyendo las cantidades finitas por signos

¹⁰ Es en un nivel colectivo, como se planteaba páginas atrás, el paraíso remoto y la tierra prometida a un tiempo.

que las representaran, podía, fácilmente realizar complicados cálculos aritméticos en un tiempo sorprendente. A sus contemporáneos les parecieron fantásticas las posibilidades de ese método que *atrapaba potencialmente todo el sistema de los números y podía trabajar eficientemente en él tras conocer sus propiedades esenciales*. A la ciencia que generaliza la aritmética se le llamó álgebra (literalmente *la reducción*) y en honor a él hoy conocemos a las ecuaciones algebraicas bajo el sencillo nombre de *algoritmos*.

Aunque es aventurado afirmarlo así sin más, me parece que gran parte de la evolución de la ciencia se ha debido a la solución progresiva de algoritmos cada vez más complejos. Un hecho que me ha llamado poderosamente la atención es el de que a partir de estas soluciones se han descubierto nuevas familias de números. Los imaginarios, los irracionales, etc., eran tal vez sueños en la cabeza de *al-Jwārizmī*, pero hoy resultan esenciales para solucionar los problemas más importantes de la física o de la informática. Es muy atractivo este ejemplo, pues nos permite visualizar una aproximación al conocimiento de la complejidad, que pese a lo reducido de su ámbito y a lo simplificado de sus instrumentos, nos muestra con claridad qué es esa comprensión que estamos empezando a discutir.

Decía al inicio de esta sección que en el corazón de la edificación está habitando el fuego. Esta imagen me sorprende, pues son numerosos los trabajos sobre la relación del ser humano con el fuego que se han escrito, un muy buen ejemplo de ello es el del filósofo francés Gastón Bachelard¹¹, que ha hurgado hasta los rincones más profundos de la mente del hombre para desenmascarar esta relación. También, como hemos podido ver en el capítulo precedente, son numerosas las tradiciones culturales que han relacionado al fuego con el hombre y su morada. Una serie de tradiciones que elaboran esta relación es la que se refiere al origen del fuego para cocinar alimentos entre los numerosos pueblos americanos. Las leyendas, como hemos visto en el capítulo primero de este libro, coinciden en integrar al fuego con la comida y con un cambio en el modo de vida de los pueblos,

¹¹ En *psichanalyse du feu* (1938), aborda el análisis del fuego desde la poesía. Es insistente en señalar cómo los elementos de la química más antigua son en realidad las potencias primarias de la psique. Hay una muy buena traducción de sus obras en el Fondo de Cultura Económica de México.

elaborando leyendas que explican cómo se domesticó por fin el elemento.

La relación estructural que analizábamos entre la idea del origen del fuego para los Keyapó de la selva Brasileña, con la del pueblo Yana de las praderas norteamericanas, llama la atención pues es precisamente esta metáfora en la que se apoya: el fuego construye no sólo la morada (elaborando su nombre), sino además la diferenciación del espacio social y del físico en la aldea. Es sorprendente que esta relación se dé por intermedio del mito, que se apoya en imágenes para afirmarse, para tomar cuerpo. Tal diferenciación del mundo y su construcción nominal y física, según analizábamos, parece invertirse en ambos hemisferios, las imágenes que completan a los mitos, que hacen corresponder las mitades sociales con las mitades míticas de lo cocido y lo crudo, de lo caliente y lo frío, del fuego ausente y del presente, se invierten exactamente en las tradiciones que ahora mencionamos.

Para los Yana, como para muchas otras tradiciones indígenas de Norteamérica la mitad correspondiente al *fuego presente* se halla relacionada con lo masculino. Así, la casa de las sudaciones o la vivienda ritual (como el Kiva Anasasi o Hopi) se reserva a los hombres de esas sociedades; mientras que en la tradición de los Keyapó y de muchos pueblos de la América del sur, la mitad del fuego, relacionada con el horno para preparar los alimentos se reserva a las mujeres de esas sociedades. Esta subdivisión social en mitades y sus correspondencias con el horno o la casa ritual para la sudación, también tiene su correlato con la organización del espacio físico de la aldea que se hace corresponder a la vez con esta base de división del mundo según el género y las funciones socialmente aceptables de cada uno de ellos. Es importante esta correspondencia que se invierte en cada hemisferio (como se invierten las estaciones y las constelaciones), pues se relaciona con una base mítica compleja que da sentido a la inversión y asigna las funciones a *cada mitad del mundo* de esos pueblos.

A pesar de esta inversión, es evidente que se forman en ambos sistemas de mitos una serie de relaciones entre el ser humano, el fuego y el lugar, que hacen para los habitantes Keyapó y Yana *inteligible la complejidad del lugar en el que viven*. Para explicar esto más fácilmente diremos que el mito funciona aproximadamente como un algoritmo, abstrayendo de la realidad lo esencial, es decir *el hombre que se da a sí mismo para ser horno luego se hace parte del fuego, que como habitante*

necesita donde vivir que es una cabaña para que el fuego no se apague, etc., para realizar operaciones con los elementos que hacen fácil captar la necesidad de contar con un recinto para el fuego para preparar los alimentos y así llevar una vida más sana¹². El mito entonces se transforma en una pieza sólida de nuestra memoria que se cristaliza en una serie de imágenes que hacen aún más fácil la transmisión de ese conocimiento para la vida.

Pero lo que resulta trascendental de este proceso de asimilación del ambiente, es el hecho de que rara vez estos mitos se encuentran solos en las tradiciones culturales que los originan; se encadenan a series de mitos que le dan sentido global a las creencias del grupo. Este encadenarse hace que se construyan una serie de correspondencias entre cada una de estas piezas. En el proceso de construir las correspondencias, que a veces son literalmente como narraciones de sueños, parecen emerger nuevas imágenes que enriquecen a las series míticas originales, estas series de mitos incluso pueden parecer autoexcluyentes, como el caso de los que analizábamos páginas atrás al referirnos a las imágenes del paraíso perdido y la tierra prometida, pero así como sucede con la ensoñación poética, estas series contradictorias de pronto “encajan” en otras imágenes que las completan, como la del Paraíso celestial, la resplandeciente Jerusalén agustiniana, que reúnen al pasado remoto y al futuro esperanzado de ambos mitos *en una sola cosa incluyente*. Es como si al elaborar las metáforas que explican el curso material de los acontecimientos, se produjeran otras realidades. Esta manera de proceder de las personas cuando trabajan con estas unidades simbólicas, puede compararse con la forma en que proceden los poetas, o al flujo de los acontecimientos de los sueños.

¹² Levy-Strauss (1976) propone la idea de que la idealización de las relaciones de los Keyapó con el fuego por medio del sacrificio ritual del héroe que se relata en la serie Brasileña, tiene una relación directa con la adopción de la costumbre de cocinar la comida para evitar las enfermedades. Por oposición, el agua, se considera el origen de la putrefacción de la comida, cosa que por razones climáticas es rara en el contexto de vida de los Yana, y muy común entre los habitantes de la selva Amazónica; lo que hace funcionalmente inútil esta oposición en el contexto del alimentarse. Es común, sin embargo, realizar oposiciones de género similares entre los seres de origen acuático (femeninos en muchos casos) y los de origen ígneo, lo que se suele apoyar en series míticas independientes.

A este proceso se le ha llamado paraforar, e implica la creación de nuevas unidades simbólicas y concretas.

Sorprende el constatar que el comprender la complejidad a partir de estos procesos, es un hecho mucho más rico que la elaboración de computaciones algebraicas. En medio de la comprensión del lugar en el que vivimos se encuentra la certeza de que las relaciones entre las partes del todo son las correctas, una certeza que es dominio de la razón pero en el que la emoción juega un papel protagonista, es una experiencia 'totalizadora', que hace al hombre actuar al mismo tiempo en una serie de niveles de su vitalidad. La emergencia de las nuevas imágenes, la transformación del lugar en el que vivimos, es entonces un proceso profundamente conectado con la existencia. Creo que para analizar los procesos de materialización del lugar en el que habitamos deberíamos de conectarnos al corazón de estas experiencias vitales totalizadoras. Una vía privilegiada para ello parece hallarse en la descripción de lo cotidiano, como la que se hace al elaborar una etnografía, por ejemplo. Es un análisis participante, indudablemente, en el que quien pretende conocer se hace una pieza activa del conocimiento. Así, la interiorización psíquica del ambiente y el ambiente mismo se nos presentan más que como oposiciones como un continuo. Pero, ¿cómo se reconstruye el lugar que habitamos en nuevas imágenes?

Paraforando imágenes.

En un excelente artículo sobre el origen histórico de la consciencia, Julian Jaynes (1991) aborda el problema de la creación operativa del espacio imaginario, que es el campo en el que se mueve nuestra consciencia y en el que es posible que realice las transformaciones de las cosas percibidas en imágenes que las representen. El psicólogo estadounidense juega con la idea de que es a partir de la invención del lenguaje hablado que el ser humano empezó a desarrollar la fascinante capacidad de internalizar las experiencias concretas del mundo. Estas operaciones tienen que ver con el proceso de creación de comparaciones que hagan inteligible la experiencia por la que ha atravesado la persona.

Es sorprendente este proceso, ya que pone en conexión el suceso desconocido con otros que son familiares para la persona, es como decíamos antes, un encadenar imágenes en una narración que les

da un sentido global. El proceso al que hace referencia Jaynes es equiparable a la construcción de metáforas. Pero este proceso empieza a ser importante para la mente pues le permite al ser humano el que cree un ‘espejo’ de la realidad concreta en la que vive. Así, Jaynes llama la atención al señalar que la pura vivencia en el lugar y su comprensión mediante un ‘ponerle nombre a las cosas del lugar’ genera un lugar internalizado en el que es posible que se realicen operaciones análogas a las que se realizan en el lugar concreto. En el desarrollo de todo este proceso -hay que señalarlo- juega un papel muy importante el desarrollo afectivo de la persona. Sami Alí (1974) ha encontrado, tras el análisis de numerosos casos, que la composición de lo que él denomina ‘espacio imaginario’ se modifica por eventos en el desarrollo emocional de la persona. Así refiere el caso de una niña maltratada por su madre que literalmente volteaba su espacio imaginario hacia las personas con las que interactuaba, lo imaginaba -y así lo operacionalizaba- todo como frente a un espejo, siempre desde ‘fuera de sí’¹³.

El proceso de hacernos un lugar en la mente en el que se puedan realizar las operaciones de construcción y reconstrucción del lugar en el que habitamos estaría entonces ligado a nuestra propia capacidad de construir analogías, pero en este proceso se generan nuevas imágenes, lo que Jaynes denomina paráforas, diferentes ya de las metáforas.

Según esta idea, la metáfora estaría compuesta por dos elementos: lo que se quiere expresar y el ‘objeto’ expresado, la paráfora

¹³ La construcción de este “espejo de la experiencia concreta”, es muy compleja, de hecho habría que relacionarla con *la vida* de cada una de las personas. En otro trabajo (Narváez, 1994), señalábamos cómo la imaginación visual, que es uno de los componentes que dan cuerpo a este espacio internalizado, no se puede caracterizar como una cosa homogénea. El componente lingüístico pudimos imaginar que se relacionaba con la imaginación visual más simbólica que espacial, recurría a listas más que a “navegaciones” por el espacio psíquico, mientras que la visualización más espacial se conectaba al deseo. Crick ha elaborado la hipótesis de que esta capacidad podría relacionarse con un “aprendizaje reversible”, estrategia de supervivencia presente entre los primates, que consiste en “reparar” los eventos del día durante el sueño, para afinar el comportamiento y evitar las equivocaciones en operaciones similares. Farah (1984), ha podido relacionar esta capacidad con regiones muy específicas de la corteza cerebral del ser humano.

también estaría compuesta por dos elementos: Uno referido a objetos asociados directamente con el objeto expresado por la metáfora y otro que se refiere a lo que significa este objeto en el contexto del significado inicial que se quería expresar cuando se hizo la metáfora.

Esta idea sugiere que al “extraer”¹⁴ un objeto (la metáfora) de un significado intencionalmente invocado por uno, se generan otros objetos y otros significados, como un proceso circular. Creo que el situar esto solamente en la mente o en el lugar de las acciones internalizadas no es del todo correcto; me parece que la creación de estas nuevas imágenes es un hecho que está conectado a nuestra actuación concreta en el mundo, de hecho, como lo hemos podido demostrar en trabajos experimentales (Narváez; 1994, 1997) *el trabajo* sobre el medio ambiente en el que habitamos acarrea modificaciones substanciales a las imágenes internalizadas. Si observamos por un momento a nuestro alrededor, el lugar en el que nos encontramos por ejemplo, nos daremos cuenta de que es una cosa concreta pero a la vez es el producto de abstracciones, el hábitat en el que nos movemos puede entonces entenderse como una humanización del ambiente: Literalmente vivimos en un lugar que es lo que motiva el espacio psíquico al que aludimos y a la vez un reflejo del espacio imaginario en el que se produce la producción simbólica, pero de una velocidad de mutación diferente y unas reglas de producción que rebasan a las del espacio internalizado, pues esencialmente se trata del sitio de la vida colectiva.

Parece correcto entonces plantear que entre ese lugar internalizado y el lugar en el que nos movemos y actuamos concretamente hay en efecto una continuidad esencial, mediada tal vez por nuestras acciones o por el lenguaje que ‘pone nombre a las cosas de nuestro mundo’, al mismo tiempo, parece existir una continuidad entre las formas en las que las tradiciones culturales se explican la naturaleza del mundo (como a través de los mitos) y las imágenes concretas con que las personas lo construyen. ¿Podemos definir con estos elementos el hábitat del ser humano?.

¹⁴ Jaynes juega con el término “extrusión” para caracterizar al proceso de construcción de las nuevas unidades simbólicas como parafraseando la idea de una emergencia del inconsciente de los contenidos del consciente, sin embargo, ambos conceptos no parecen equipararse tan fácilmente, ya que este autor evidentemente no recurre explícitamente al lenguaje psicoanalítico para hacer su discurso.

Una hipótesis sobre la estructura del medio ambiente.

Decíamos que el medio ambiente, que es el escenario en el que se desarrollan las acciones constructoras de las comunidades, se comporta como un continuo que va de los objetos con los que está constituido nuestro lugar de vida hasta la idea de mundo que cada uno de nosotros se genere, y que se hace material -tanto en su aspecto físico como en su aspecto significativo- a través del modo de vida, del trabajo de construirlo y del lenguaje con el que le ponemos nombre a cada una de sus cosas.

Un gran número de tradiciones culturales que se han analizado en el capítulo precedente, al relatar la manera en que el mundo fue creado, coinciden en señalar que el proceso de ponerle nombre a lo creado es una parte esencial de su existencia. Algunas suponen que este proceso fue encargado a los primeros hombres, lo que nos ha sugerido que con ello se pone de manifiesto un crecimiento en la capacidad de diferenciar a las cosas del mundo y con esto se potencializa la creación de nuevos nombres para nuevas cosas. En otras tradiciones, como las de algunos pueblos del sur del Sahara, el nombrar está ligado al acto de crear, y es el mismo Dios quien, pronunciando ciertas palabras hizo al mundo y a todas sus criaturas¹⁵.

Un caso que me sigue sorprendiendo en este sentido es el que encontré en un estudio que realizaba en una zona marginal del sur de la ciudad de Monterrey en México. Esta zona se caracterizaba por un rápido crecimiento urbano producto de la invasión de unos predios. El estado en que encontramos el asentamiento hacía evidente que los vecinos habían gestado tanto las viviendas como las obras públicas, teniendo unos resultados satisfactorios. En todo el proceso había participado activamente la parroquia del lugar, inclusive integrando paulatinamente a esta comunidad con los alrededores, que están conformados por habitaciones para personas de ingresos más altos y empleo fijo, construidos con posterioridad a este asentamiento.

Nuestra presencia se hizo importante para ellos, pues pese al trabajo social que realizaba con relativa eficacia la parroquia a través de

¹⁵ Ver en este mismo trabajo la tradición de los habitantes de la ciudad de Timbuctú y su región.

sus programas comunitarios, existían graves problemas ambientales, como el derrame de aceites en la vía pública por una estación de colectivos que operaba irregularmente y sin un espacio adecuado, el que se usara una zona al centro del barrio para tirar basura y escombros y aunado a esto el que existiera un nutrido tráfico y consumo de estupefacientes precisamente en el predio que señalaban los vecinos como el principal foco de los problemas ambientales y sociales. A nuestro equipo de trabajo se nos encargó el realizar un proyecto de regeneración de esta zona. Nosotros por razones académicas decidimos integrar a nuestro taller de diseño a los habitantes del barrio para producir la solución arquitectónica participativamente.

En el curso del trabajo se hizo necesario el que averigüáramos las estrategias de conocimiento ambiental que usaban los habitantes así como los significados que colectivamente habían construido en el curso de su estancia en el lugar. Para ello nos auxiliamos de la etnografía como instrumento de lectura de las relaciones de los habitantes con el ambiente, se realizaron observaciones participantes, entrevistas, se recogieron muestras de sus mapas mentales y representaciones gráficas, muestras de su habla y sus tradiciones y se revisaron los talleres de diseño participativo como evidencia de su relación (ahora en un plano ‘constructivo’ más que ‘descriptivo’) con el barrio. Pudimos elaborar, tras este estudio de caso, una representación estructural del hábitat de estas personas.

Lo que nos llamó poderosamente la atención fue el constatar lo fuertemente unidas que estaban para ellos los eventos emocionalmente importantes para la comunidad con ciertas edificaciones y lugares, y de cómo el habla o suprimía por entero la presencia de ciertos objetos del hábitat o de plano les daba existencia en el tiempo. Al parecer, las cosas de su mundo, como una calle, el número oficial de la casa, adquirirían sentido solamente cuando después de una ceremonia colectiva se les ponía nombre, de la misma forma que al suprimirlo se les ubicaba en una especie de “existencia negativa” que sorprendía por su fuerza estructuradora del ambiente. Un caso interesantísimo de la creación de estos lugares negativos es el que pudimos recoger tras el análisis de las representaciones gráficas del hábitat que elaboraran un gran número de habitantes de ese lugar. Uno de los elementos más visibles de los dibujos, y que estaban hechos con mucha fuerza (lo que para nosotros está relacionado con la importancia

del objeto en la visión de mundo) era una línea que cerraba hacia la parte del asentamiento que colindaba con la zona de vivienda de la gente de nivel de ingreso superior. Cuando les preguntamos a las personas sobre lo que representaba el elemento, de inmediato notamos una gran resistencia a hablar de ello; lo que indicó la presencia de una presión emocional relacionada con lo que se estaba representando.

Esta suposición pareció ser la correcta, ya que después de haber superado las resistencias a hablar de eso, se reveló una historia sorprendente de desigualdad y discriminación que explicó su resistencia. Resulta que cuando se construyó la comunidad, el lugar en el que se abastecían de leña, la falda de un cerro cercano, era el terreno que sería tiempo después adquirido por una inmobiliaria para la construcción de casas para venta. La cercanía de zonas de residencia para gentes con niveles de ingreso relativamente elevados, hacía natural el pensar en un desarrollo similar, pero, al existir una zona de habitación popular justo detrás de lo que sería el desarrollo, ocasionaba un problema a los dueños de la inmobiliaria.

Decidieron al fin comprarles sus terrenos a los habitantes de la colonia popular, ellos, que habían tenido tiempo para consolidarse en la zona y hacerse propietarios legales de los predios, se pusieron de acuerdo para no vender, tal vez por el hecho de que verían incrementado el valor de su propiedad con el nuevo desarrollo, o porque, ingenuamente, pensaron que se integrarían fácilmente a la nueva zona. Cuando les preguntamos sobre las razones que les llevaron a no vender, muchos de los vecinos coincidieron en señalar que era un asunto de arraigo, pues, la lucha por adquirir su casa había sido larga y dura, el transformar el lugar de una zona peligrosa en la que los pleitos que se libraban entre vecinos eran a machetazos a una zona limpia, bien equipada y segura, hacía que de pensar en vivir este proceso de consolidación de nuevo, se rechazaran las ofertas de los dueños del nuevo desarrollo inmobiliario por buenas que fueran. Por lo que se negaron a la venta.

Las ganancias de la inmobiliaria se comprometían y se tomó la decisión unilateral (ni siquiera el municipio intervino para evaluar la acción) de levantar una gran barda para separar las dos zonas y darle la espalda al asentamiento. Con esta acción les cortaron a los habitantes de la colonia popular el acceso a la leña para cocinar los alimentos y calentarse, hicieron que el trayecto a pié de los niños a la escuela fuera

larguísimo y peligroso, pues ahora había que vadear un río, que en época de lluvia es inseguro, que las personas que trabajaban en oficinas como secretarías y empleados tuvieran que transitar entre el lodo para llegar a sus trabajos. Todo ello por justificar un poco más de ganancia para unos pocos. Este lugar entonces representó una división funcional y la negativa a sumar a esta comunidad a las que vendrían. Después de mucha insistencia, los habitantes de la zona marginal nos dijeron que “eso” que no querían nombrar en sus dibujos era la “barda de Berlín”, que no les gustaba que les consideraran menos que otros, que solamente podían meterse a la zona vecina en la noche, por un hoyo en la pared, a hurtadillas, como si el libre tránsito fuera ilegal.

Con el tiempo este lugar ha cambiado, se han integrado las dos zonas poco a poco, en parte por razones de dependencia por el empleo, no obstante que la discriminación persiste, como persiste además la fuerza estructuradora de este lugar negativo y no nombrado (aunque evidentemente si tiene un nombre que sólo se conoce por los lugareños: los asuntos dolorosos de la casa no suelen comentarse con los extraños). Esta representación del ambiente, que une a la vivencia con el nombre y con la imagen concreta, nos señala hacia la complejidad de lo que significa para las personas el hábitat y cómo, en medio de ésta se desarrollan estrategias de comprensión y de construcción cognoscitiva que hacen inteligible la complejidad¹⁶.

Estos hechos nos han llevado a pensar seriamente que el estudio de los procesos de materialización de la obra deben de relacionarse con estudios paralelos de las maneras en las que las personas que las habitan imaginan que *es* la obra en el mundo, debería de integrarse en paralelo la idea de que el ser humano *aprende del ambiente en el que vive* y que este aprendizaje juega un papel muy importante en los modos en que los propios habitantes efectivamente se hacen un mundo para vivir.

Estudios posteriores a los que se señala han permitido imaginar posibilidades para explicar la manera en que está estructurado el hábitat de las personas. La continuidad esencial entre el mundo físico y el mundo internalizado que señalábamos antes y en la que el habla parece jugar un papel fundamental como mediadora entre la construcción de significados y la edificación de las estructuras físicas y

¹⁶ Este caso puede estudiarse a detalle en Narváez; 1997 y 1998.

los objetos de uso, está en el centro de la idea que enseguida comentaré. Por otro lado me parece importante señalar que la ‘extensión’ de esta hipótesis descansa en considerar que los hechos y los objetos del medio ambiente se relacionan *caóticamente*, pero, discutiendo la mayoría de las explicaciones que se imaginan infinitamente conectados a los sistemas que construyen al mundo (una suposición de fondo de la teoría del caos), diré que para la hipótesis de este trabajo se manejará la idea de *un horizonte de eventos efectivamente interconectados y con conexiones complejas y desiguales*, no constantes e isotrópicas como la idea del medio ambiente que proponen los enfoques clásicos de la teoría del caos¹⁷.

Imaginemos que el medio ambiente es el lugar físico en el que vivimos. Este estaría definido por la serie de objetos organizados que le dan extensión y que constituyen su cuerpo reconocible. Este lugar físico, sin embargo, al ser vivenciado por un habitante no se le presenta tan ‘limpio’ y perfecto como si estuviera organizado por una trama cartesiana, en la que cada punto del ambiente tendría un valor absoluto, definiendo la posición de cada objeto ‘democráticamente’. Muy por el contrario existirían en la visión cotidiana del habitante ciertos objetos y localizaciones que jalarían su atención más que otros. Quién no recuerda especialmente una calle en la que se podía jugar al fútbol con los amigos, o la tienda de los víveres, o el parque en el que se la pasaba con la novia. Esta manera de representarnos al ambiente puede tener en efecto una variación muy grande entre los grupos de personas que habiten diferentes escenarios ; lo que puede atraer el hecho de que una caracterización generalizable de la estructura del medio ambiente (como la que se consigue al representar al lugar por medio de abstracciones lineales o reduciéndola a “tipologías”

¹⁷ En Narváez; 1997 se ha hecho un comentario extenso sobre la idea de Alexander de una estructura del medio ambiente, la cual podría ser representada por una malla, en la que todos los hechos se enlazan con todos los hechos a la vez, entretegiéndose. Ante esta imagen, oponíamos la objeción de la continuidad del mundo: hay ocasiones en las que las células que constituyen la estructura de las ciudades están parcialmente desconectadas; en otras éstas se relacionan por otras cosas no relacionadas con su realidad espacial (como por ejemplo porque sus habitantes pertenecen a un mismo sindicato, un partido político, una ocupación, etc.), por lo que habría que imaginar otras formas de representación de la realidad, menos limpias y racionalizadas.

caracterizables¹⁸) es sospechosa, pues al alzarse despóticamente *como la representación* del ambiente, se olvida de la riqueza de cada modo de imaginar el mundo, de cada posibilidad de existencia de la realidad, en aras de elaborar un buen catálogo.

Esto por otro lado sugiere que de entrada hay que considerar a la existencia de las cosas y a las localizaciones como sujetas a un tejido de organización no isotrópico como la malla cartesiana. Lo que puede implicar el que el lugar físico se completaría por un lugar simbólico, que es la proyección de nuestros anhelos y amores, nuestros miedos y odios, nuestras imágenes, la casa de infancia y la de nuestros sueños; sobre el lugar y los objetos que los configuran.

En el ejemplo que se comentaba unas líneas atrás, en el que las personas parecían estructurar parte de su representación del mundo mediante una barda que contenía la memoria de unos hechos dolorosos para la colectividad, se hizo patente que las emociones que se viven en un lugar pueden reposar en las cosas, de hecho, esto señala que el mundo externo y físico, y el universo internalizado, pueden en efecto considerarse una continuidad en las cosas mediante la experiencia de la vida. Es posible, sin embargo, plantear una seria cuestión en medio de todo esto; y es la que se refiere a la constancia de esta continuidad dado un cambio de escenario o de actores. Una respuesta provisional se orientaría a la posibilidad de una continuidad refleja manifiesta en ambos lados de lo físico y lo mental, lo que nos acercaría a la fascinante posibilidad de poder leer la vida de las personas a través de la lectura de los objetos de uso de los habitantes. La otra posibilidad implicaría el que esta continuidad no fuera real más que en el contexto de la relación situacional específica; lo cual haría necesario, para comprender la estructura del medio ambiente, el que leyéramos en paralelo el mundo de las cosas físicas y el mundo internalizado de los habitantes.

¹⁸ Como la tan estudiada *casa de patio*. He podido constatar que en el afán por hacer análisis de intención universalista como los que son comunes al analizar a la arquitectura como objeto de la cultura, del género o de la etnia, se han olvidado de las diferencias específicas y de un hecho no menos importante: *que la arquitectura es la suma de lo físico y la representación que de ella se hagan sus habitantes*. Estos análisis no consideran esta otra parte de la realidad, es decir cómo efectivamente se le conoce y se le puede imaginar, por lo que pueden estar haciendo abstracciones irrelevantes para cada contexto, para cada escenario de vida.

Probablemente ambas posibilidades no se excluyan la una a la otra; es posible pensar que alguna de estas formas de entender la vida sea útil en ciertos niveles de escala o relativos a la situación, solamente. O que el resultado de la operación de lectura, que es el comprender las interrelaciones de ambos extremos del continuo, sea en efecto una estructura que defina la realidad, autónoma del continuo de lo físico y lo internalizado.

La interrelación de estos dos aspectos del medio ambiente se hace evidente por ejemplo, en los mapas mentales que los habitantes elaboran para operar, describir y entender el lugar en el que viven. En estos se hace visible lo que comentábamos acerca de la pertinencia de reducir al medio ambiente a unas tipologías o unas abstracciones lineales. También se hace evidente en las descripciones que los habitantes hacen del lugar que habitan.

Los mapas mentales y los relatos, como medios de hacer tangible esta relación entre lo físico y lo internalizado, sin embargo, no se comportan como formas de relación entre lo físico y lo simbólico solamente. En medio de la producción de los relatos, los dibujos o los modelos a escala del lugar en que se vive, se producen -paraforando- nuevos nombres, nuevos significados, nuevos objetos. El habla y la sorprendente capacidad de comunicación mediante imágenes que caracterizan al ser humano, pueden considerarse así el motor de la transformación del hábitat, al hacer posible la exteriorización de los deseos, de la memoria y de los sueños. En este proceso parece operar una transformación que se manifiesta en la *materialización por el trabajo*¹⁹; que en última instancia cambia profundamente a quien experimenta este proceso formativo.

Parece que estos tres niveles de existencia del hábitat se hallan profundamente interrelacionados. Para esta explicación llamaremos al primer nivel que describimos *estructura física* del hábitat, al segundo *estructura emocional* y al tercero *estructura nominal*. Las relaciones entre éstas se pueden visualizar como un triángulo en el que las líneas serían tales relaciones, mientras que los vértices representarían a las tres estructuras. Esta imagen nos permite ver que cada una de las estructuras aunque, guardando cierta independencia con respecto a las demás dada su propia *naturaleza material* y el modo en que se

¹⁹ Ver Narváez; 1994.

relaciona con la realidad, son interdependientes. También podríamos imaginar esto como dos esferas de realidad - lo físico y lo psíquico como imágenes a los dos lados de un espejo- que están fronterizamente relacionadas por la estructura nominal que permite la comunicación hacia los dos lados del espejo. Esta última manera de caracterizar la hipótesis que presentamos creo que es más cercana a la idea central de este trabajo, pues plantea más la idea de continuo que de interrelación de entidades independientes, aunque según hemos podido ver en la evidencia del trabajo de campo, en ciertos momentos estos extremos del continuo parecen operar según reglas muy específicas, según ciertas *maneras de comportamiento de su propia materia y modos de cosificarse*.

Pero creo que una imagen que completaría esta explicación, es la que se refiere a la extensión de lo que llamamos realidad. Visto de otro modo, diré que lo que es *realidad* para la existencia de los habitantes es lo que está efectivamente dentro de su marco de vida, sus objetos de uso sobre los que proyectan su vida afectiva interior y en sus posibilidades de conocimiento del mundo. Así, el horizonte de eventos, localizaciones y objetos que definen el lugar de vida de una persona puede limitarse a una serie *limitada* de marcos de existencia.

Un hecho que me ha sorprendido mucho, tras estudiar y trabajar participativamente en asentamientos humanos, es el que las conexiones de los habitantes con el ambiente no solamente se den en el marco del espacio físico en el que se mueven cotidianamente. Si bien éste es un espacio que define objetos de la percepción como el mapa mental, e influye definitivamente en la consideración del dominio físico apropiado -a lo que Rapoport (1978) ha llamado el corazón y el dominio del sitio- no es del todo correcto imaginarlo como el marco definitivo de la existencia de los habitantes.

Muchas personas en los estudios de caso que hemos realizado se han referido a una conexión fuerte entre zonas de la ciudad que pertenecen al mismo origen étnico o cultural o que están asociados a alguna central de obreros o agrupaciones de defensa de su propiedad, etc., entre las que no existe contigüidad física, esto se ha manifestado sobre todo en la manera de nombrar; muchos de los habitantes se refieren a la ciudad de los de su clase social como “nuestros barrios”, a pesar de que estos se hallen muy apartados los unos de los otros. La manera en que se edifican estos puede explicar estas dependencias funcionales o relacionadas con la denominación, las ligas de parentesco

o por el afecto. Es sorprendente la comunicación que existe entre estos lugares: Una habitante de un nuevo barrio al norte de la ciudad de Monterrey que se ha formado por invasión, nos explicó que a ella le habían avisado de que en este lugar era posible conseguir fácilmente una casa propia, mientras ella aún vivía en el poniente de la ciudad aproximadamente a tres horas de distancia en colectivo.

En otro trabajo (Narváez; 1998) hemos llamado la atención sobre el hecho de que las ciudades megalopolitanas establecen redes de comunicación que relacionan puntos distantes de su geografía y dejan sin relación a otros puntos a pesar de su cercanía física. Y si a esta manera de relacionarse los habitantes con la ciudad le agregamos el hecho de que el mundo que uno habita también es un mundo de imágenes de futuro, de sueños de lugares imaginarios que aglutinan el pasado y los proyectos de porvenir, podríamos visualizar que el lugar de vida de las comunidades es aunque restringido por los límites que se acotaban líneas atrás, un mundo muy complejo y con conexiones múltiples, pero, hay que reiterarlo, *de una complejidad con extensión finita*.

Podemos suponer que la realidad en la que viven los habitantes está construida por una serie de marcos de existencia interconectados, unos que se relacionan fuertemente con el mundo de los objetos físicos concretos y otros no tan relacionados con esto. Podemos suponer que cada uno de estos marcos funciona como una red, en la que las localizaciones u objetos se hallan enlazados merced a su relación física, funcional o de algún otro tipo, y que esta relación funciona más o menos como lo hace un sistema caótico; como una red de la portería del fútbol que al recibir un gol se deformará diferencialmente de acuerdo a la localización del impacto y a su fuerza. Imaginemos que así funcionan estos marcos de realidad, que las localizaciones en el barrio que la memoria privilegia por ser los testigos de eventos profundamente emocionales, por ejemplo, tienen un mayor peso para el habitante que otras localizaciones. Esto tendría el efecto de ‘deformar’ la red de realidad para la persona ‘jaloneando’ su imaginación y su memoria hacia los objetos que estén relacionados con el hecho afectivo, o que materialicen uno de estos hechos que “deforman” el tejido del marco de realidad, tal vez condicionando las acciones constructoras en el lugar de los habitantes.

Podemos plantear que cuando menos se pueden considerar para algunos contextos culturales cercanos a nuestro ámbito latinoamericano, que los marcos de la realidad del lugar en el que viven las personas pueden equipararse a las estructuras del hábitat que hemos descrito líneas arriba. Así, para esta explicación, los marcos *serían* las estructuras (es decir: lo físico, lo nominal y lo emocional).

Pero creo que para hacer más viable esta hipótesis deberíamos de agregar que la red de la portería de fútbol tiene algunos hoyos. Las conexiones de los objetos y las localizaciones entre sí parecen no ser tan limpias e isótropas, de hecho parecen existir 'huecos' sin ninguna conexión real en el medio ambiente. Un evento que afecte la integridad física de un objeto muy importante del barrio, por ejemplo un monumento, un lugar comunitario, etc., creo que tiene más repercusiones en la vida de la comunidad que el que afecte una localización sin importancia, ello puede ponerse en evidencia revisando las razones de las protestas ciudadanas cuando se plantean proyectos de intervención en zonas viejas de la ciudad.

En estudios de caso que hemos hecho en la ciudad de Monterrey, las centralidades tienden a ser aglutinadoras de esta importancia y los límites entre barrios sin relación social fuerte tienden a ser de importancia menor y nula, la vivienda es un punto de gran importancia aunque encadenado a significados de mayor intimidad y cercanía afectiva.

Esto es muy importante si lo situamos en el contexto de la práctica del diseño urbano, por ejemplo, ya que para ésta sería trascendente el contar con el instrumental conceptual para conocer la estructura del hábitat sobre el que estaremos trabajando. Un muy buen instrumento tal vez sería un modelo que explicara la naturaleza y estructura de las relaciones de los habitantes con el ambiente, tal modelo (como la hipótesis que pretendemos desarrollar aquí) creo que sería más eficiente en la medida en que tomara consciencia del hecho de que la definición de tales relaciones es situacional, es decir está asida al escenario, a los actores y al momento histórico concreto. De hecho me parece que un considerando importante para un modelo como el que se plantea es el de que se necesita contar con herramientas que describan para los participantes en el trabajo de hacer la ciudad y su arquitectura, esas relaciones concretas. Tales herramientas pueden ser como la etnografía, la entrevista profunda, la interpretación de

muestras del habla y dibujos, el análisis participante, la investigación-acción, etc. Creo que es importante señalar que estas herramientas son funcionales para entender *cualitativamente* al mundo, que además, al involucrar al investigador en el mundo interiorizado de los habitantes, hace que la definición misma de las estructuras del ambiente colabore para su construcción física. Es una aproximación más cálida y generadora de lazos de los técnicos encargados de la planificación de las ciudades con sus habitantes.

Pero volvamos a la hipótesis. Decía que la red de fútbol al parecer tiene hoyos. Creo que deberíamos imaginar que en realidad la portería tiene tres redes, una tras otra, todas defectuosas e interconectadas por hilos en sitios aparentemente azarosos (en realidad definidos por la existencia y la experiencia concreta). Esta imagen del hábitat, en la que se entrelazan el marco-estructura de lo físico concreto, lo internalizado y lo nominal señala a considerar que cualquier cosa que afecte una parte de la estructura total (el hábitat) afectará a las demás partes, pero por las conexiones no isótropas tal afectación será diferente para las diferentes regiones de cada estructura.

Creo que para aclarar más esto diré que si estas conexiones no son visiblemente isótropas y por lo tanto predecibles y estables la 'deformación' del sistema total – el hábitat– tampoco será predecible e isótropa. De hecho esto atiende a dos principios muy importantes de la física y de las matemáticas que señalan hacia la impredecibilidad de la realidad y hacia la influencia del participante en el desarrollo general del evento. A tales principios se les ha llamado Incompletitud e Incertidumbre y los debemos a dos pensadores del siglo XX, Gödel y Heisenberg.

Pero hay dos cosas que nos dicen que tales principios pueden en la práctica no ser tan absolutos. Una es la de que el hábitat, entendido como el escenario del conocimiento ambiental de la comunidad no es infinito, está definido y es parcialmente independiente de las otras 'piezas' que hacen la ciudad; la otra es que es posible operativamente conocer el mundo en el que vivimos y predecir aproximadamente los eventos que se darán en él, de hecho esto nos puede indicar que es posible para cada realidad concreta el identificar la naturaleza de las conexiones de los marcos y entre las estructuras de la realidad ambiental.

El asunto es cómo.

Una hipótesis sobre educación medioambiental.

¿Cómo es que comprendemos el mundo en el que vivimos?. Es una pregunta titánica. De hecho me parece que su respuesta ocuparía muchos años de trabajo y muchos volúmenes impresos. Lo que aquí plantearemos, aunque se apoya en trabajos antecedentes (Narváez desde 1994 a 1998), tiene el carácter de una hipótesis.

Creo que la comprensión de la complejidad del mundo a pesar de lo que se podría suponer al revisar la hipótesis que antecede a esta sección no es un asunto operativamente tan difícil. Creo además que en medio de la comprensión del mundo en el que habitamos se encuentra una capacidad fundamental de crear nuevos mundos, que modela completamente tal capacidad de aprender del ambiente. Es decir, que éste habría que considerarlo un aprendizaje significativo y en el marco de una realidad axiológica concreta, pero a la vez crítico y productivo. En medio de esta capacidad está la actividad, el trabajo sobre el mundo.

Me parece que la comprensión del medio ambiente está íntimamente relacionada con la capacidad de generar imágenes que resuman en sí mismas a los mitos que explican el mundo a la gente. Como se analizaba páginas atrás, la construcción de explicaciones míticas es una manera en la que las personas pueden explicarse lo que es su mundo, cómo está organizado y cómo es posible actuar en él, de hecho tales mitos e imágenes que los completan, como las que analizábamos de la tierra prometida o la del paraíso perdido, se transforman en instrumentos de acción constructora de la realidad y de la experiencia.

Estas construcciones, veámos, se suelen encontrar enlazadas a series de gran extensión (tanto conceptualmente como espacial e históricamente) por lo que resultan útiles para explicar la naturaleza de lo que es la complejidad en sí. Como hemos podido ver, las explicaciones míticas varían en complejidad en tanto el medio en que se produzcan sea más complejo y organizado. El poder de discriminación y organización de las partes del todo que posea un sistema de organización social se puede relacionar luego con las leyendas y mitos en los que se apoye para justificarse ante la comunidad.

Los mitos al apoyarse en las series, como veíamos, empiezan a ser entidades productivas de significados. A este proceso lo hemos denominado paraforar, y es la capacidad para construir nuevas imágenes a partir de las metáforas y luego edificar nuevos significados. Esta capacidad es muy importante, ya que hace evidente el que el mito y las imágenes que lo completan (la realidad nominal, la internalizada y la concreta) no son entidades estáticas, sino que a partir de su 'uso' cotidiano cambian tanto para el habitante como en las estructuras edificadas que los traducen. Lo que indica que es a partir del trabajo de comprender el medio ambiente en el que vivimos, algo que está íntimamente ligado al actuar en el mundo, que se reconstruye el mismo, como un hecho físico concreto y como un objeto de conocimiento.

Este proceso, profundamente implicado en el actuar y en la reflexión en la acción, lo hemos caracterizado en trabajos anteriores (Narváz; 1998) como un esquema didáctico-medioambiental compuesto por cuatro fases: conocer el lugar de vida, entender su organización, fantasear y jugar con el lugar de vida y actuar concretamente en su transformación y conservación. Este es aparentemente un proceso 'circular', ya que empieza profundamente implicado con las cosas concretas, describiéndolas, para acabar muy dentro de lo físico-transformado. Pero a pesar de este asirse, desasirse y volverse a asir del mundo físico, en el trabajo material, la comprensión del mundo se hace diferente, y es posible que se generen cambios profundos en el ambiente, en las personas, en las relaciones entre ambos y en su denominación. Todo este proceso es un hecho profundamente significativo y totalizador, es decir, que abarca muchas esferas de la existencia del ser humano. He encontrado que lo emocional juega un papel muy importante en todo esto.

La relación de los modos en que se adquiere el conocimiento del medio ambiente y la estructura del lugar en el que habitamos es muy importante caracterizarla. Imaginemos a ésta como una matriz de correlaciones que en una de sus entradas tuviera a las estructuras-marcos del hábitat y en la otra de sus entradas tuviera las maneras en que se aprende del ambiente. Creo que podríamos visualizar los nodos de esta correlación como las imágenes y los mitos que resumen a la complejidad del medio ambiente, unos algoritmos bastante complejos, autorreferentes y con la potencialidad de transformarse a sí mismos, a

lo físico y a lo internalizado. Tales imágenes y mitos serían una síntesis mediadora de los procesos de construcción de conocimiento y del objeto-realidad. Unos objetos que tendrían potencialmente atrapada en sí la información completa del ambiente y de la capacidad de aprender de él.²⁰

Las dinámicas de construcción del mundo y del conocimiento del mismo están muy cerca las unas de las otras. Una de las cosas que implica esto es el hecho de que la construcción de la arquitectura y la ciudad es una actividad de aprendizaje, de un aprendizaje ambiental. Ello puede para el ethos de nuestra profesión tener una inusitada importancia ya que pone en crisis su equilibrio axiológico. De hecho pone un especial acento en los resultados significativos del proceso de hacernos un mundo para vivir, más que en las cosas hechas.

Pude percatarme de ello en el desarrollo de los talleres de participación para la construcción de los barrios en los que trabajamos, al comparar las respuestas iniciales y las finales de los estudiantes de arquitectura involucrados en estos. Hubo un cambio perceptible de los intereses que los movían a producir la arquitectura en uno y otro extremo de la experiencia. De un interés muy fuerte por la experimentación plástica con la forma, se pasó a un interés focalizado en el modo de vida, en lo que significaban las cosas en el contexto de las personas, etc., y luego hubo ‘descubrimientos’ plásticos muy interesantes y frescos al reflexionar lingüísticamente sobre lo cotidiano y pequeño. Es un deshacerse de la idea de vanguardia, para generar otra reflexión probablemente más original y de avanzada.

Los procesos de trabajo que se hacen desde esta óptica implican de origen una aproximación colectiva. Este hecho marca una huella importante a todo el proceso, pues introduce variables como el equilibrio de poder en el grupo y la creación de lazos emocionales entre los participantes. Los procesos en los que he participado se han modelado fuertemente por estos hechos. En general los procesos de larga duración (de tres semanas o más) empiezan con el conocimiento del problema que se va a resolver, en la mayor parte de los casos en los

²⁰ Existen métodos para la organización de la información computacional mediante el uso de objetos complejos. Es interesante esto, ya que ha significado un avance muy importante del campo de la informática en el sentido de la creación de lenguajes más inteligentes y manejadores de cantidades grandes de datos. Esta parece ser una buena avanzada hacia la comprensión sistemática de la complejidad.

que he trabajado, los vecinos han definido de antemano la problemática e incluso han imaginado las posibles soluciones arquitectónicas a las mismas.

La primera etapa es importante pues se definen liderazgos y los roles de trabajo son apenas reconocibles. En esta etapa es común el que se presenten resistencias pequeñas a la asunción de la tarea a desarrollar. Con todo y ello, hay un entusiasmo en los participantes que hace que se generen expectativas a veces irreales sobre los alcances y límites del trabajo.

Cuando se ha conocido la tarea a desarrollar y se es consciente de las etapas que atravesará empiezan a existir resistencias al trabajo, que si son superadas inician una más comprometida actitud ante la tarea. En este proceso se empiezan a formar lazos emocionales importantes entre los participantes. Parece que los puntos de ruptura del proceso de trabajo están en función de un desequilibrio en el poder al interior del grupo o la existencia de varios liderazgos. La actitud que he probado como la más adecuada por parte del arquitecto en el trabajo es la de ser un facilitador-informador del proceso, más que uno de los actores principales. El deshacerse de la actitud protagónica parece ser una de las mayores resistencias por parte de los arquitectos para asumir su lugar en el proceso. Después de que ha pasado la crisis de la asunción de la tarea, el trabajo suele estar caracterizado por la división funcional de los roles (en el caso de los participantes hombres) y por la negociación constante y el acuerdo (en el caso de las mujeres). En ambos casos lo que alimenta fuertemente la edificación de la solución arquitectónica es la formación de lazos afectivos entre los participantes y entre los habitantes y el ambiente.

Podemos afirmar con un alto grado de certidumbre que el trabajo de construir el lugar de vida vincula al ser al lugar. Es un apropiarse emocionalmente del sitio y de las cosas que lo configuran, creo que en todo este proceso se refleja lo que he tratado a lo largo de estas páginas, el ser interioriza al sitio a su memoria y su fantasía por un proyectarse mediante el trabajo en las cosas del mundo. En esta proyección de los habitantes hay un proceso reflejo de aprendizaje que hace significativo para ellos luego al sitio, pero no en un sentido plástico solamente sino en el marco de su experiencia vital totalizadora.

Así el ambiente parece ser el reflejo del conocimiento ambiental de los habitantes que se alimenta de la comprensión

mediante la acción del ambiente en el que se vive. La arquitectura y la ciudad entonces serían el resultado insobornable de las relaciones entre sus habitantes, de sus particulares modos de vida, de sus sueños y su memoria, de sus afectos y conflictos. Así una lectura válida de la ciudad sería la que tomara en consideración la multiplicidad de interpretaciones que se dan en medio del acto constructivo cotidiano, que se hiciera consciente de la heterogeneidad del mundo que habitamos²¹.

Esta manera de comprender al mundo mediante la acción creo que implica el que la estructura del medio ambiente que habitamos, la imagen que internalizamos del lugar en el que vivimos, la experiencia de habitar y el conocimiento que construimos del medio ambiente, se pueden entender como partes de lo mismo. Es mediante la relación de la manera en que edificamos el mundo y la educación, que es posible definir la naturaleza del lugar en el que habitamos, las maneras en las que lo comprendemos y aprehendemos y la manera en que lo transformamos constantemente.

Esta relación es posible entenderla, como se adelantaba unas líneas arriba, como una didáctica, es decir como una acción concreta. El siguiente capítulo intentará trazar sus pormenores, sus límites y alcances, sus métodos e instrumentos de trabajo y algunas experiencias de aplicación, con el fin de comprender desde esta otra perspectiva la fascinante capacidad del ser humano de construir constantemente una realidad para habitar.

²¹ Un mundo en el que quepan todos los mundos posibles no sólo es un asunto de conocimiento, creo que implica a la vez una idea democrática y autonómica, así este asunto se transforma además en materia del derecho. La manera en que el capitalismo de la última mitad de este siglo se ha autonombrado como el único modo en el que es posible habitar, no deja de sorprendernos, pues, asume que todo debería de girar en torno a una idea, una imagen y un mito. Esta estrechez de miras, despótica cárcel de todo lo posible, ha sido puesta en evidencia por José Saramago, quien llamando a una “insurrección ética” sugiere que “la nueva dictadura tiene hombres de corbata y teléfono celular, que son utilizados para quitarnos la esperanza del cambio...influjimos menos y perdemos nuestro nombre a favor del número de la tarjeta de crédito...la pérdida del nombre es la pérdida de la identidad y de no poder reconocerse en el otro”. (Llama Saramago a insurrección, Periódico El Norte, 6-IX-98: 3D).

CAPÍTULO III

VIAJEROS DEL ESPACIO INTERIOR

“El mundo es más azul y más terrestre
de noche, cuando duermo
enorme, adentro de tus breves manos.”
(Neruda; 1988: 598).

Te despiertas por la mañana y después de despabilarte y mojarle un poco la cara te vas a enfrentar al mundo; ese caos a veces incomprensible que se te presenta a cada paso, en cada semáforo en rojo, por cualquier avenida, en todas las calles, que hoy parecen estar especialmente atestadas de tráfico y gente cargando como tú su día que comienza. Esto solamente ha pasado por tu cabeza, mientras te miras en el espejo tratando de reconocerte una vez más, porque por un accidente afortunado, de esos que han llevado a algunas personas a descubrir cosas sorprendentes, al darte la vuelta buscando tu ropa te has tropezado justamente frente al viejo ropero que hace días que querías botar a la calle.

Allí, de bruces frente al viejo mueble de tus abuelos, la perspectiva de todo se te presenta de pronto drásticamente diferente. Te dijiste que sería efecto del mareo que te ha producido tal golpe en la cabeza y que de momento no te deja incorporarte, pero, además, un poco el sueño te empieza a ganar de nuevo, quisieras dejarte tirado, como cuando niño cuando contemplabas el cielo y las nubes tratando de averiguar los animales fantásticos que galopaban por el horizonte. Desde ese sitio de privilegio accidental todo se halla distante, el ropero y la cama son como edificios gigantescos que tu contemplas absorto como transitando por una de esas urbes de las películas americanas que ves de tanto en tanto.

Recuerdas cuando niño el jugar con los carritos y armar pueblitos de cajas pequeñas de cartón (que robabas a tu madre del botiquín) que era como meterte a caminar entre ellos conduciendo el carro del abuelo, tratando de entrar en cada recodo, por cada semáforo en rojo. Allí, justo bajo el ropero entonces se abre una perspectiva profunda, que como la noche, que no tiene final, que parece infinita por sus espesas tinieblas, abriga lo que no tiene nombre, es el refugio de las cosas perdidas, de todo lo que has desechado en la loca carrera de hacerte adulto; pero que ahora se te presentan cercanas, salen a tu encuentro a montones (dispersas piezas de tu memoria de infancia).

Empiezas lentamente a recordar, a hilvanar poco a poco el camino de las cosas extraviadas, empiezas a recuperar tu memoria, que se afianza en imágenes que te cuesta trabajo decidir si las viviste o las has inventado, si son parte de tus juegos o si reposan indiferenciadas entre la fantasía y la sustancia, en las cosas que han dejado de existir para el adulto.

Descubres entonces que el recordar con exactitud no tiene sentido frente a la emoción que ha despertado en ti ese encuentro maravilloso. Y es que cada recuerdo, cada fantasía que empiezas a recuperar, cada nuevo juego que se te empieza a ocurrir, parece reposar en cada cosa perdida, así, como si fueran diminutos cofres de tu corazón y tu consciencia. Poco a poco te levantas, te das otros golpecitos en la cabeza, como los que das a la máquina de los refrescos cuando no te da el cambio exacto, como tratando de reacomodar todo, sedimentando hasta el fondo de nuevo esa nube de sensaciones que se ha levantado con la tremenda sacudida.

Te vistes rápido, pues se te ha hecho tarde entre las emociones y los sueños de las cosas que has extraviado. El colectivo atestado es terrible esta mañana, un ciego parece disfrutar con cada frenada del conductor, una pareja de novios se da permiso para el abrazo público, tú cuidas que no se arruguen los documentos que has terminado de escribir ayer, y entre esa maraña de gentes y circunstancias, de placeres y angustia, oyes una voz que por detrás te dice: “Imagina que la calle que acabamos de cruzar, que es el límite de lo que consideras el lugar de tus paseos cercanos, de lo que puedes transitar confiado, es el borde mismo de la tierra que conoces. Entonces todo lo que sigue del camino que te llevará hasta el lugar del resto de tu día será esa tierra salvaje de las historias que te contaban, cada gran viaducto será un río por el que pasan incontenibles seres veloces y furiosos, se abrirá ante ti el espeso bosque poblado de criaturas fantásticas, las que alimentan a los

ruidosos monstruos que comen el acero justo frente a la escuela en la que tratas de comprender al mundo, esto que te han dicho que puede entenderse como un sistema complejo y de respuestas caóticas, que entrelaza redes de realidad parcialmente independientes y con continuidades entre lo concreto y lo interiorizado (empiezas a inquietarte, pues esto te suena curiosamente familiar ya que has leído el capítulo anterior) no es tal, es un universo fantástico poblado de realidades que te sorprenderán a cada paso, cada cosa que has podido pensar en el pasado, cada intención que no pudiste llegar a realizar en tus juegos cuando niño, empiezan aquí, entre las avenidas atestadas de tráfico y de gentes indiferentes, a ser posibles. Sólo tienes que *aprender a ver*, tienes que usar toda tu inteligencia y tu corazón en ello, *vuelve a jugar como antes*, porque lo que has pensado, todo lo que has soñado es posible en este espeso bosque; por cierto, deja de pisarme el zapato, que lo he limpiado esta mañana”.

No puedes dar la vuelta por más que lo intentas, el ciego quiere bajar y te haces a un lado para dejarlo pasar, la voz sólo ha sido eso, algo que seguirá resonando en tu cabeza, algo que *sabes que sabías* desde hace tiempo, pero que no podías expresar exactamente. Una de las cosas que implican estas palabras, es que si bien, es posible que pienses al mundo como un sistema complejo, como lo has visto en este mismo libro antes, la idea y la imagen que te formes de él no sólo depende de su naturaleza sistémica. Tu y los tuyos al imaginarlo, al conocerlo profundamente, al vivirlo cotidianamente entre sueños y pedazos de memoria, entre amores y fastidio, en el trabajo y el trajín de esas calles que hoy parecen estar más atestadas que nunca, están alterándolo, están tendiendo lazos emocionales con él, que lo hacen a cada paso diferente, que hacen que no sólo exista, sino que les pertenezca. Es curioso que se presenten luego en tu mente preguntas y paradojas que hacen de esa imagen algo que lo mismo puede ser la sustancia que te haga crecer y desarrollarte, que hundirte en la desesperación y en la fatiga de no poder más con las circunstancias. Que sea el hecho que te emancipe y se abra en horizontes amplios o que sea lo que te encadene y te corte las alas para volar definitivamente. Eso, te haría pensar que como todo lo que sueñas, el mundo que habitas funciona según tu lo hallas imaginado, que como los *símbolos*, puede ser tu amigo o tu enemigo. Que puede servirte o puedes convertirte en su esclavo.

Estas palabras, que han conectado a lo que pensabas que era el mundo *como objeto*, con *tus acciones* sobre el mundo, tienen entonces

un profundo significado. ¿Es posible que lo que tu hagas por conocer y entender al mundo lo cambie y te cambie a ti mismo? ; ¿ Qué papel juega en todo esto el que tu juegues y fantasees sobre lo que sería el lugar en el que te mueves cotidianamente? ; ¿Cómo se puede llevar esto a la acción concreta sobre tu mundo? ; ¿Es posible que *aprendas* a ser más eficiente en estas acciones y que puedas enseñar a otros de tus experiencias? ; ¿Qué significa que tu hagas todo esto con relación a tu mundo?.

El reto de saber describir tu mundo.

En el capítulo anterior pudimos ver una hipótesis que trató de caracterizar al mundo como objeto. Así pudimos darnos cuenta, que es más complejo que solamente lo concreto y que a la vez descansa en lo que tu puedes llamar lo físico, la idea interiorizada de eso y el nombre que tu le pongas a ese orden de cosas específico. Pero con todo lo elegante y estructurado de esta hipótesis, es difícil solamente con estos elementos definir lo que es tu propio mundo, ya no en términos de sistema o cosificándolo, sino *existencialmente*.

Gabriela, que ha vivido en Saltillo, una ciudad al norte de México, toda su infancia y parte de su vida adulta y en Madrid, España, otra buena parte de su vida, se preocupó cuando le conté mi idea sobre cómo caracterizar al sitio en el que vive uno; cómo en esta idea era crucial la consideración de territorio y de dominio en el que uno ha desarrollado su historia personal y como comunidad. Ella me indicó que si bien esto era operativo para una persona que hubiera vivido anclada al mismo sitio durante toda su vida, era difícilmente aplicable a alguien que, como ella, viviera en lugares tan distantes uno del otro, y en estos dos el tiempo suficiente para hacerlos propios y parte de su territorio; cargándolos de vivencias significativas e imaginándolos llenos de sitios especialmente memorables y de fantasías.

Esto, me dijo, dificultaría una descripción, pues no comprendía como ligar a sitios tan distantes en *una sola cosa*. Si el territorio es algo anclado al suelo, a lo físico, entonces, los lugares en los que había vivido, separados por el océano y por miles de kilómetros, deberían de caracterizarse por separado. Eso dijo. Yo pensé que si bien podía tener razón en función de su propia percepción de lo que había recorrido, lo que hacía una imagen de un mundo inmenso para su experiencia, algo podría aglutinar a los dos territorios tan distantes en

una sola substancia, en el campo de lo familiar y lo cercano. En el espacio de una sola existencia.

En otro trabajo (Narváez, 1997) he relatado el caso de una mujer de edad avanzada que fue reubicada de su domicilio en el centro histórico de Monterrey por la edificación de una gran plaza que destruyó una buena parte del antiguo centro, para substituirlo por un lugar que conectara paisajísticamente el palacio municipal y el del gobierno estatal. Este caso me ha sorprendido mucho, pues pese a que esta habitante del centro fue llevada hasta el poniente de la ciudad a un nuevo barrio hecho de casas multifamiliares construidas en serie, ella seguía, años después de su reubicación, soñando con su antigua casa del centro, con su patio y sus cosas, con su antiguo barrio y sus vecinos. Esto hizo evidente el hecho de que pese a que se había movido (en este caso por razones fuera de su voluntad) de lugar de residencia, el territorio interiorizado de ella seguía siendo un trozo de su antigua morada. A veces yo mismo sueño con mi casa de infancia, a pesar de que no he vivido en ella por veinticinco años.

Esta forma de organizar los recuerdos luego parece generar su propia noción de territorio de vida. Muchas de las personas con las que he platicado de esto, y mi propia experiencia al respecto, me han indicado que con el tiempo, los recuerdos parecen encadenarse, confundirse en unas imágenes indiferenciadas y difusas, nublándose. En los sueños, a veces, suelen acercarse estos terrenos distantes de nuestra historia. De pronto, en una escena en la que te encuentras en la casa de tus padres, al trasponer una puerta interior, te encuentras en la playa justo frente a un oleaje que crece conforme te vas sintiendo más angustiado, y para huir de este ambiente amenazador, tomas tu automóvil y conduces deprisa por un camino entre montañas, pedaleando más y más deprisa hacia el patio soleado en el que desmontas de tu vieja bicicleta para llegar, por la mañana, a la vieja escuela. Ves los salones, los bancos rallados, saludas a un amigo que no has visto en años, acaricias al viejo perro que te espera en el patio soleado de tu casa, por la que ya se mete el agua del mar tormentoso y gris.

Esta manera en que se fusionan los diferentes escenarios de tu existencia en el sueño, por ejemplo, creo que con el tiempo y con la distancia se van fusionando en la memoria y en la experiencia consciente. En el capítulo anterior habíamos hablado de las maneras en las que la memoria organiza los recuerdos para las personas, y de cómo una forma parecida al archivo detallado y ordenado de un diccionario,

hacia de los recuerdos algo interconectado lógicamente, histórica o emocionalmente, es decir *como compartimentando cada recuerdo según la categoría a la que pertenezca*. Y que, por otro lado, existía una forma de memoria visual que estaba definitivamente encadenada a las imágenes, que debía almacenarlas ligadas a sus atributos físicos y al lugar geográfico de su localización, que incluso *obedecía a las mismas leyes que lo físico-concreto, como tiempo, distancia y velocidad de desplazamiento en el recuerdo*.

Creo que estas formas de operar de la memoria se relacionan con las maneras en las que los seres humanos podemos describir el lugar en el que vivimos. Creo que Gabriela y la señora del centro histórico estaban recurriendo, cuando recordaron los sitios en los que habían vivido, a diferentes estrategias de pensamiento. Como hemos podido ver en este libro, las personas recurren a descripciones del sitio en el que viven cuando elaboran imágenes o mitos para explicar la forma de su mundo o las maneras en que éste fue creado. A veces, recurriendo a relatos fantásticos, como los sueños o la poesía, que aglutinan muchas realidades en una sola cosa y enlazan momentos y lugares desconectados para lo físico, pero encadenados para la experiencia. En otras ocasiones, usando representaciones, o elaborando ellos mismos imágenes muy exactas de lo que es el territorio en el que se mueven y en el que existen las cosas (sean físicas o espirituales) que dan sentido a su existencia.

Estas estrategias que ha usado históricamente la humanidad para saber cómo es el mundo en el que habita, sin pensar mucho en ello, seguimos usándolas nosotros mismos a la hora de tratar de movernos en nuestro mundo o cuando lo queremos describir para otros. Rapoport (1978) ha llamado a los objetos de esta descripción "Mapas Mentales". Las maneras en que las poblaciones humanas los construyen han ocupado la mente de muchos investigadores. Aún ahora sigue siendo uno de los problemas fundamentales de la psicología ambiental. Para nosotros representa, por otro lado, un hecho fascinante el poder describirnos y describir a otros el lugar (o la colección de lugares) de nuestra existencia, pues nos permitirá acercarnos a la posibilidad de reinterpretarlo como el sitio de un viaje fantástico, en el que podamos descubrir cosas que antes no podríamos ver o imaginar siquiera.

A pesar de que nos movemos con cierto grado de consciencia sobre nuestro territorio, muchas veces – tal vez por razones de una operación eficiente en el ambiente – pasamos por alto algunos detalles,

o nos topamos con el hecho de que cuando otra persona ajena al lugar, como un viajero urbano que nos pregunta por alguna dirección, por ejemplo, se acerca a nosotros solicitándonos una *descripción detallada de una ruta*, no sabemos con certeza la ubicación exacta de algunas cosas; lo cual hace evidente que no contamos con un recuerdo total de la disposición física de las cosas que constituyen nuestro hábitat. Creo que una de las cosas fundamentales que debes aprender como viajero del espacio interior, es a conocer cada lugar en el que camines, necesitas entrenar tus sentidos para percibir los detalles de tu experiencia cotidiana, por intrascendentes que parezcan a primera vista. Una de las cosas que no hay que olvidar, es que todo buen viajero del espacio interior necesita un *mapa o la posibilidad de írselo construyendo conforme explora*.

Existen algunas estrategias sencillas y algunos instrumentos que pueden facilitar tu aprendizaje. Una cosa importante que hay que apuntar sobre este proceso es que los resultados de tu aprendizaje serán mejores en la medida que los lleses a la práctica sobre el sitio en el que te mueves cotidianamente, es decir que para empezar a ser un buen conocedor del espacio interior, deberás empezar a leer tu hábitat cotidianamente.

Un muy buen instrumento de la descripción, que como veíamos, lo han usado muchas culturas del mundo es *el dibujo*. Cuando hemos pedido a las personas que nos dibujen su barrio o su casa, en estudios de caso que hemos realizado anteriormente, normalmente se rehusan diciendo que no son buenos para dibujar o que no recordarían así el lugar en el que habitan¹, ellos piensan tal vez que lo que les pedimos es que elaboren un retrato fiel de todos los lugares y todas sus cosas, tarea titánica y para la que muchas personas no se sienten debidamente capacitadas.

Creo, que esto puede relacionarse con la predilección que tenemos como occidentales por las representaciones realistas y nos olvidamos de otras representaciones igualmente efectivas y valiosas que pueden servirnos para dibujar nuestro mundo. La enseñanza de las culturas que no se han mixtificado con la de occidente es muy importante para nosotros. Tomemos como ejemplo las representaciones que hemos referido en el primer capítulo de este libro,

¹ En estas actitudes creo que además está implicada una resistencia a expresarse uno mismo frente a los extraños, una especie de “pudor” frente a los ojos que no lo conocen a uno. Un análisis profundo de estos procesos de resistencia y su ruptura puede verse en Narváez, 1997.

de los Walbiri Australianos, que es una síntesis de sus rutas y sus sitios de abastecimiento y reparación ritual del equilibrio del cosmos, que consiste en unas líneas que representan las diferentes rutas (de animales míticos, de héroes y de antepasados) y unas marcas que señalan la ubicación de los lugares de vida; o las de los Cheyennes Norteamericanos, que son representaciones de las direcciones del cosmos, sus atributos simbólicos mediante la ubicación de los elementos a los que pertenece cada una de ellas y en el centro a la araña, síntesis de su idea de mundo.

Estas representaciones crean por si mismas imágenes e ideas de mayor complejidad que la que pudiera producir una representación realista, que es parcial y solamente conectada a lo físico. La representación común de la arquitectura es aún más carente para retratar la realidad, ya que genera abstracciones más desconectadas de la experiencia común (tal vez en ello radique la dificultad que tienen muchas personas para entender el sentido de los dibujos técnicos de arquitectura) y “congela” en el tiempo a la experiencia, reduciéndola por entero a las características físicas de los objetos que representa. Por el contrario, las representaciones de estas culturas que describimos, poseen una unidad muy grande con la idea total de lo que es el mundo y con la experiencia existencial concreta.

En nuestra cultura, ya que se han superado las resistencias para representar el lugar en el que uno vive, hemos encontrado representaciones así de ricas. Una de ellas, a la que me he referido reiteradamente en otros trabajos (Narváez, 1997, 1998), producida por un habitante de un barrio popular en Monterrey, estaba hecha de tal modo que se podía leer en ella la disposición física de los objetos de su barrio en planta, la apariencia de los frentes de cada calle en alzado, los nombres de las personas que habitaban cada casa, los hechos más relevantes que habían ocurrido en algunos lugares y los proyectos que se tenían para algunas localizaciones.

Este dibujo, creo que posee una riqueza similar a los que han elaborado en otras circunstancias estas culturas a las que me he referido. De igual manera son ilustrativos de esto los mapas que usaron los antiguos viajeros. Estas representaciones nos indican una cosa importante; que hay que ver con cuidado el mundo que nos rodea sin olvidarnos de nuestra idea de lo que es el mundo, para luego tratar de representar una síntesis de eso que vemos y esa idea que tenemos de lo que nos han enseñado que es el mundo. El mismo acto de dibujar debe liberarse de toda la presión por “hacer las cosas según los criterios del

arte”, creo que ante todo un dibujo de un viajero del espacio interior es un instrumento que sirve para conocer más exactamente el mundo que explora, también es un medio para expresar lo que piensa de ese mundo, haciéndose consciente de sus detalles y de las relaciones de los objetos que aglutina.

Algunos críticos del arte suponen que los dibujos de los pueblos “primitivos” tienen una función de control metafísico de los elementos de la naturaleza por parte de quién elabora la representación (al que por otro lado atribuyen funciones de chamán o brujo). El dibujo que elaboran los viajeros creo que comparte un fin similar, guardando la distancia que sea necesaria de esta función “mágica”. He podido darme cuenta que los habitantes en el proceso de dibujar el sitio en el que viven elaboran una relación emocional diferente a la que tenían antes de hacer esta operación. Es posible suponer que ello implica que han interiorizado a las cosas físicas a su idea de mundo mediante la manipulación de estas cosas concretas, así empieza, mediante el dibujo, a vaciarse la persona en el ambiente, a reconocerse luego en las cosas y a relacionarse con el hábitat.

Este relacionarse, sin embargo, parece no ser un proceso automático, está relacionado con la emoción que se sienta cuando uno está trabajando, con el deseo de conocer y la manera en que uno relaciona su yo íntimo, por ejemplo cuando como el habitante del barrio popular, se proyectan los sueños sobre lo que se está tratando de retratar. Un aspecto que suele inhibir esta capacidad de interiorizar el hábitat y proyectarse sobre sus cosas concretas he observado que está en una actitud que juzga de antemano, que trata de imponer visiones preelaboradas y no propias, que es dura frente a otras formas de ver el mundo que no se parecen a la que él o ella tienen. A pesar de que la representación que se produzca puede interpretarse como una síntesis de los objetos concretos que se quieren representar y la idea de mundo de quien dibuja, una actitud que favorece una descripción útil para el viajero del espacio interior está en imaginarse a uno mismo como un observador sin importancia, que sólo quiere retratar *lo que es*, que sólo quiere explorar y que respeta lo que no comprende o no le agrada antes de entenderlo.

Una buena actitud es la de observar y registrar minuciosamente.

De modo que un muy buen instrumento de la descripción es el dibujo, que se elabore lo más comprensible y expresivo posible para el explorador, que guarde sus impresiones y que le sirva para recordar el sitio que ha retratado. Otro instrumento que se puede utilizar, si es que

se tiene una fobia (rarísima, por cierto) al dibujo o a lo visual, es el lenguaje. Yo mismo he probado esta forma de representar al mundo cuando he retratado alguna situación compleja o alguna cosa rara e irrepetible que no es tan física (una ceremonia o una fiesta del barrio que es particularmente emocionante o bella, por ejemplo), o en la que lo físico del ambiente no es tan importante como las personas, lo que se comunican o sus actitudes. Para ello creo que es más eficiente la narración, ya que lo que retrata tiene trama, se desarrolla en el tiempo, *es algo que puede contarse*.

Hay veces en las que se puede combinar el dibujo y lo narrativo, hacerlo incluso nos puede facilitar el recuerdo de detalles, ya que los dibujos adquieren la posibilidad de transformarse en signos que resuman una cantidad grande de detalles, pero en otros casos no es tan sencillo recurrir a los dibujos. Por otro lado, el narrar como instrumento de la descripción, produce otro tipo de relaciones entre las cosas. Con el habla es posible relacionar más fácilmente diversas realidades, aglutinar –como en los sueños– muchas piezas de la memoria e imaginaciones, que no se relacionen tan fácilmente en lo físico.

Otra cosa que he podido observar de esta forma de registro del hábitat es que, a diferencia del dibujo, se puede enlazar más fácilmente con otras observaciones y así irse construyendo en el tránsito de muchos días, como si se tratara de un diario. El escribir o hablar sobre el hábitat es más o menos como narrar un cuento o contar una buena película. La manera en que he observado que se facilita esta operación es la de contar las impresiones que se han tenido en el lugar que se explora en el orden del tiempo en que ha ocurrido la observación, ello facilita el hilar lo que se ha observado y no olvidar los detalles. Otra forma útil para recordar es buscar algún tipo de orden para las observaciones, por ejemplo, centrándose en las cosas significativas que se han observado o en los personajes que intervinieron en lo que se observe.

Al igual que cuando se dibuja, cuando se escribe se presentan resistencias al trabajo que también podrían relacionarse con un miedo a expresar lo que piensa realmente uno (algo parecido al pudor) y que se manifiestan también cuando, tras haber hecho una descripción profunda de un hecho o de un escenario situacional se tiene que exponer en público. La sensación que se tiene tras ello es muy parecida a la de la desnudez; la metáfora “desnudar el alma” debe de tener relación con esta sensación. En un curso de taller de proyectos de la

Maestría en Diseño Arquitectónico de la Universidad, hicimos una experiencia de descripción profunda y fantástica de un escenario en el que debíamos desarrollar un proyecto de rescate patrimonial mediante intervenciones museísticas contemporáneas a nivel urbano. Tras experimentar con tal descripción después de haber recorrido el sitio del proyecto decidimos poner en común las observaciones de cada uno de los participantes del taller simplemente leyendo el reporte escrito de cada uno.

Fue sorprendente la serie de resistencias que se dieron durante esta etapa de la experiencia y el acentuado tono emocional que exhibían las negativas a leer. Para nosotros fue evidente que tales resistencias se debieron a la vergüenza que se experimentaba al mostrar todas las opiniones *y las fantasías de cada uno* en público, lo que profundamente podría significar que el discurso mostraba evidentemente o enmascaradamente a quien lo escribía. Esto luego nos llevó a suponer que tal discurso debía poseer un contenido emocional muy grande y por lo que habíamos experimentado en otros casos y con otros medios de expresión, implicaría una proyección del ser en las cosas del sitio que trataba de retratar, es decir un fenómeno parecido al que describíamos páginas atrás de interiorización del lugar al ser e identificación del ambiente con la persona². Esta experiencia nos acerca ahora a identificar a la descripción mediante el habla o la escritura con esa elaboración de lazos emocionales entre quien habita y el lugar en que lo hace que hace el trabajo. Creo que siguiendo el criterio que habíamos descrito antes, en el que señalábamos al dibujo como un medio mediante el que se conseguía un dominio metafísico de las cosas representadas, la narración puede jugar un papel similar. Sin duda esto acercaría a las narraciones cotidianas y a las que nosotros elaboremos sistemáticamente para describir y explicarnos nuestro mundo a la construcción de los *mitos*.

El habla y el dibujo pueden complementarse con actividades que consigan generar un retrato de las observaciones que nosotros hacemos. El uso de algunos artefactos de registro como grabadoras, cámaras de fotografía o vídeo posiblemente produzcan este mismo efecto de interiorización. Aunque es poca la experiencia que personalmente tengo en el uso de esta clase de artefactos, es posible suponer que son también vehículos de la expresión del ser en el lugar y de su asimilación profunda. Algo parecido pasa con el modelado en tres

² Un fenómeno sorprendente sin duda y que implica un proceso de *personalización* que podríamos imaginar como la antítesis de la *cosificación*.

dimensiones y a escala al que recurren muchas personas para describir el lugar en el que viven.

Puede haber una cantidad muy grande de medios útiles para el registro de las observaciones que hagamos, creo que entre estos medios, los más eficientes para nuestra labor serán los que permitan una manipulación más grande (sea ésta física o puramente imaginativa) de los elementos que constituyen nuestro hábitat, pues esta interiorización del lugar al ser que hemos observado, es más eficiente en la medida que se hagan más operaciones con las cosas, es decir, en tanto *se trabaje más con el mundo*. Asimismo es posible señalar actividades que faciliten el que uno se convierta en un excelente explorador, hacedor de mapas y descripciones. La primera que se me viene a la cabeza es la de *observar*. Este ejercicio es muy sencillo, algunas personas que nos han visto a los participantes de los talleres de proyectos en la Maestría, practicando esta actividad nos han acusado de holgazanes (probablemente porque no es nunca evidente la compleja serie de operaciones que están sucediendo en la mente mientras no se mueve ninguna extremidad). Consiste en sentarse frente a lo que deseamos describir por un período largo de tiempo simplemente para ver lo que pasa. Hay que estar cómodo y pasar lo más desapercibido posible, para no “pesar” mucho en el desarrollo de los hechos. Es también recomendable el procurar interactuar poco con las personas que estén presentes en la situación que se observe. Creo que la parte más difícil de la observación radica en el registro de lo que uno ha visto, pues, mientras que los que no saben que estamos observando nos podrían confundir con hongos de alguna especie poco común, nosotros debemos estar sumamente alertas a lo que pasa y estar registrando la mayor cantidad de datos posibles en el orden en que han ocurrido. El uso de artefactos mecánicos para facilitar el registro o el uso de libretas para tomar notas, puede de inmediato hacernos sospechosos e inhibir el libre flujo de los hechos.

Por lo que lo más recomendable es desarrollar estrategias eficientes para la memorización de secuencias complejas de hechos. Una de ellas, que ya la hemos mencionado, es la de asumirse como espectadores de un filme para luego registrar la experiencia como cuando contamos una película. Un hecho que puede ayudar mucho para el recuerdo es el procurar estar interesado por lo que se observa y sorprenderse por los detalles que se están viendo. La parte más difícil de este ejercicio radica en el que uno consiga -mientras observa, memoriza y trata de registrar lo que ve- darse cuenta de lo que uno está

experimentando *interiormente*. En otras palabras, darse cuenta a cada paso de lo que uno está sintiendo mientras realiza la observación.

Es evidente que al momento de registrar lo que uno ha observado, por ejemplo cuando se redacta un diario de observaciones, se pueda tener la sensación de que se está reinventando lo que uno ha visto. El tamiz de uno mismo, que hace que lo que uno observa esté matizado por la emoción y las sensaciones internas que se experimenten mientras uno observa, hacen que los hechos cambien mucho después que se los ha presenciado. Esto, que puede interpretarse como un proceso de observación poco objetivo y fiable, es probablemente la mayor riqueza de este ejercicio, ya que pone de manifiesto la importancia que tenemos en la definición de lo que llamamos realidad. Esta observación al registrarse está *construyendo de nuevo al escenario* y en la medida en que la experiencia sea significativa para el observador, promueve la interiorización del hábitat en el ser. Llevar un diario de campo de lo que uno ha experimentado como viajero del espacio interior es, además de divertido, muy útil para entrenar nuestra capacidad de descripción.

La observación también se puede hacer cuando somos una parte importante del hecho que estemos viendo, es decir cuando no debemos pasar desapercibidos. Esta actividad reclama una mayor capacidad para la observación, lo que metafóricamente podríamos caracterizar como el que nos dividamos en dos partes: una que actúa en el hecho normalmente, y la otra que lo está registrando todo. Un muy buen ejercicio es el que nos demos a la tarea de tratar de hacer una rica narración de una fiesta familiar o de una comida cotidiana (he observado que muchas mujeres son especialmente eficaces para hacer esto sobre todo al registrar la indumentaria de cada asistente femenina a un evento).

Es evidente que este tipo de observación es mucho más difícil que el que se describió anteriormente, por lo que puede ser práctico ensayarlos secuencialmente. Otras actividades que se pueden hacer consisten en el elaborar mapas del sitio en el que uno habita. Como dijimos antes, estos de preferencia pueden hacerse sin el cuidado de la representación realista. Lo más importante es que sean un registro fiel de nuestra memoria y de nuestra fantasía. He coleccionado personalmente un gran número de estos dibujos y de todos ellos sobresale una característica común: que están hechos con profundo amor, que son el retrato emocionado del mundo de quien los hace. Hacer los dibujos así es un asunto importante, ya que nos interesa

profundamente en lo que describimos y hace más eficiente el aprendizaje.

Un asunto importante que hay que hacer notar, es que un buen observador del espacio interior, por lo regular toma nota de otras observaciones que completan la suya, las acepta como valiosas muestras de la mirada de los otros y con ello se hace una especie de coleccionista de documentos que hagan evidente los diferentes modos de ver. Así el hacerse de una colección de mapas que hayan elaborado otros habitantes del sitio que uno observa es importante, una manera en la que puede hacerse esto, ya que es difícil la que hemos hecho tras numerosos estudios de caso de pedir a los habitantes que nos dibujen su morada, pues por lo regular las personas se niegan, es la de solicitar una orientación con el fin de dar con alguna dirección que se busca. He notado que la cooperación es más expedita de este modo, aunque habría que recurrir también a la solicitud directa, como la que nosotros hacemos cuando trabajamos en etnografías, para conseguir retratos más emocionados y profundos del hábitat.

Otra actividad que se puede hacer es la de preguntar a las personas sobre el lugar en el que viven. Esto constituye una información fundamental, pues nos da otra dimensión –la del habla– de la manera en la que los otros ven su hábitat. Esto es posible conseguirlo simplemente trabando conversación con la gente y registrando nosotros luego lo que nos dicen, tamizándolo por nuestra propia experiencia y por nuestros sueños.

Pero, ¿Para qué sirve esta información y cómo se le puede interpretar?. Toda la información que se registre en la memoria, en los diarios de observación, se transforma en una colección de documentos que pone en evidencia la experiencia que hemos tenido durante el tiempo en el que hemos observado, interactuado y trabajado en el lugar de nuestro interés. Pero esta es solamente la “piel” de esa información. Más adentro de los datos que hemos coleccionado está un mundo rico que nos puede informar sobre la manera en la que la gente ve y retrata el lugar en el que vive, sobre lo que sienten ellos y sentimos nosotros al vivir una experiencia de habitar, sobre lo que significa ser y estar en el mundo y la manera en que este significado es transferido y se apoya en las cosas físicas, en sus nombres y en nuestros sueños. Esta información que subyace a los datos que ya hemos registrado, sin embargo, no es del todo evidente, deberíamos decir que parece saltar a la vista para nosotros cuando, al estar situados en el contexto total de la experiencia, podemos correlacionar hechos aparentemente desconectados y

encontrar significados ocultos. Pero para las personas ajenas a la experiencia, esto puede no ser tan fácil que como para nosotros; por lo que me parece recomendable que hagamos explícito los significados que construimos nosotros a partir de los datos colectados.

Esto, por otro lado, he observado que ayuda mucho para aclararnos ideas sobre lo que implicarían los hechos que hemos vivido y registrado y que antes no estaban muy elaboradas. De alguna manera es un “ponerle nombre” a nuestras ideas. Las maneras en que es posible hacer el análisis de los datos son muchas y muy variadas. Una que ha resultado útil es la de ir elaborando interpretaciones a los hechos registrados durante el proceso de colecta de los mismos. Esta operación permite ir construyendo el significado global poco a poco, pero conviene no “cerrar” las interpretaciones a los hechos que observamos considerándolas nosotros mismos como completamente acabadas, al contrario, creo que es importante tener una constante discusión interna sobre la validez de nuestras propias interpretaciones, algo que podríamos calificar como un mecanismo de control. Este nos permitirá reelaborar nuestras interpretaciones a la luz de datos nuevos, de nuevas observaciones.

Otro mecanismo útil es el de establecer una revisión periódica de este proceso de elaboración de los significados. Normalmente lo que registramos por escrito y que luego interpretamos, puede parecernos de momento muy fuerte y válido. He notado que si dejamos pasar un tiempo y releemos el material documental que elaboramos, esta validez y la fuerza de nuestras propias palabras parecen ceder un poco, parecen “enfriarse”. Esto puede ser una ventaja, pues nos permite ver con otros ojos lo que hemos registrado y ayuda a nuestra capacidad autocrítica. Eso hace posible que establezcamos períodos intermedios en el proceso de observación para revisar lo que hacemos. La frecuencia de esa periodicidad es difícil de establecer según alguna regla fija. Varios viajeros del espacio interior con los que he tenido la suerte de interactuar me han confirmado esto. La periodicidad parece ser algo estrechamente relacionado con la capacidad de retención de la sensación producida por la construcción de una interpretación satisfactoria. Es sumamente variable esta capacidad, es una cosa que nosotros mismos debemos de determinar para ajustar la frecuencia del control; esta capacidad aún en nosotros mismos puede variar, al relacionarse con otro hecho no menos importante: que la fuerza del recuerdo de la sensación de verdad varía también de acuerdo con la propia construcción de la interpretación, es decir que uno puede tener

la sensación fuerte de haber descubierto algo verdadero. Por otro lado, este puede ser un buen índice para la calificación de nuestras propias interpretaciones. He notado que algunas cosas que pensamos del mundo permanecen mucho más que otras, sería justo revisar si este hecho se relaciona con las imágenes y mitos con los que el viajero halla crecido, con sus creencias previas a la experiencia.

Si bien esta manera de construir las interpretaciones ayuda mucho, pues hace que este trabajo sea una cosa que sea el resultado de muchos esfuerzos acumulados, creo que debería complementarse con una lectura profunda y reflexiva de todo el conjunto de datos documentales. De ello pueden surgir interpretaciones más abarcadoras, pero al mismo tiempo más abstractas. La interpretación de otros documentos como dibujos y mapas del lugar, modelos o de los objetos y artefactos que encontremos durante la exploración merecen otra explicación aparte, ya que no son por completo objetos narrativos, tienen límites más definidos y podríamos decir que tienen una existencia más concreta que el habla y lo que registremos por escrito.

He notado que cuando se interpretan dibujos, por ejemplo, el que observemos lo que sentimos cuando los estamos haciendo, o las actitudes que tienen los que los están elaborando, ayuda luego mucho para entenderlos como la traducción de la experiencia de habitar en el lugar y los sueños que se tengan de éste. Uno puede elaborar categorías para la interpretación de estos documentos, por ejemplo, que relacionen rasgos del trazo con actitudes o emociones, la intensidad del trazo con la importancia que se da a algunos objetos y localizaciones, lo que se escriba y lo que no se escriba sobre la gráfica (que se relaciona con el nombrar), etc. El asunto es que luego, estas categorías nos permitan leer los documentos y entender su significado profundo.

Creo que esta actividad tiene mucha importancia tanto para el viajero común del espacio interior, como para los investigadores interesados por descubrir qué es el medio ambiente en el que vivimos y para los estudiantes de arquitectura, urbanismo, y las disciplinas relacionadas con el darle forma física al hábitat. La manera en que este conocimiento se integre a nuestro aprendizaje creo que se relaciona profundamente con la experiencia concreta de observación, esto quiere decir que el experimentar esto es importante, el interiorizarnos en las cosas del lugar en el que vivimos puede construir conocimiento disciplinar muy valioso. Este proceso, que tiene componentes emocionales muy importantes, luego parece redirigir el objetivo de la práctica. He notado que tras una experiencia así, se valoran edificios y

lugares que no tienen ninguna relación con lo que se publique en las revistas y libros de arquitectura de arquitectos, de la vanguardia, más bien relacionados con lo cotidiano.

Esta última fase de la descripción del lugar, evidentemente construye conocimiento más abstracto que la experiencia de observación. Esto ya es empezar a *entender*, ¿Qué es lo que ocurre entre los viajeros y los lugares cuando empezamos a hacer esta operación de conocimiento de más alto nivel?.

Una última nota, y que se refiere a la ética del viajero: Cuando realizamos una observación creo que es correcto que respetemos la privacidad de las personas que están involucradas en el hecho que observamos, esto en la práctica se consigue cuando no espiamos a hurtadillas y cuando, si nos preguntan, somos sinceros al hablar de nuestras intenciones reales mientras estamos observando y registrando lo que vemos. Lo cual quiere decir que debemos aceptar como norma el respeto y la aceptación por la diversidad.

Una posibilidad para entender el caos de lo cotidiano.

Decíamos que al tiempo que se observa el medio ambiente que explora el viajero, es posible hacer interpretaciones de lo que se está registrando. A este proceso, ya netamente diferente de la pura observación y colección de documentos o artefactos, le hemos denominado *entender el hábitat*. Es evidente que el conocimiento que se consigue mediante esta serie de operaciones que describiremos, es netamente diferente del descrito en la sección anterior. Este suele caracterizarse por ser más abstracto y abarcador que la descripción. Me parece, por otro lado, que este proceso avanza un poco más en el camino de la interiorización del ser en el lugar.

Blas Pascal, un pensador francés de la ilustración dijo alguna vez que “el corazón tiene sus razones que la razón no puede entender”, lo que indicaba que la comprensión emocional estaba muy lejos de ser comprendida por la lógica, por el pensamiento más racional. Aunque esta frase pueda llevarnos a discusiones muy amplias sobre la naturaleza del conocimiento humano, sobre la evolución y crisis de la racionalidad como atributo supremo del pensamiento del hombre³, creo que

³ Esta discusión la hemos acercado a la teoría de la arquitectura en textos anteriores (Narváez, 1997), pero me parece que se ha tratado magníficamente por Barrios en “La enseñanza de la arquitectura en el contexto socioeconómico mediato” (UNAM, México, 1995).

podríamos asumir como punto de partida para este trabajo que la naturaleza del conocimiento que desarrollamos alrededor del lugar en el que vivimos no podría calificarse por entero como algo puramente racionalizable. En medio de las operaciones concretas que realizamos sobre el sitio en el que vivimos está la emoción. Creo que es natural que esto sea así, pues los sitios por lo que nos movemos cotidianamente están poblados de recuerdos y de deseos, por el miedo y la angustia también. La casa de nuestra infancia es un modelador muy fuerte de nuestra persona, uno no sabe hasta qué punto las cosas que pueblan nuestro mundo guarden en sí a las emociones que sentimos al percibir las o al recordarlas simplemente; es difícil imaginar cómo es que un simple olor puede desatar una cascada de sensaciones vividas y de sueños viejos.

Esto implica que no se puedan separar las emociones de las operaciones concretas de comprensión, que se relacionan con el tendido de puentes que correlacionen cosas sin una conexión evidente. Este encuentro con los significados, sin embargo, opera merced a una serie de actividades para las que el uso de la razón resulta sumamente eficaz. Creo que es posible incluso hacer categorías que luego se correlacionen y ensayar con operaciones sencillas que nos permitan empezar a entender este caos del mundo cercano y cotidiano. Lo cual nos lleva de inmediato a la primera cuestión: ¿Qué es lo que se correlaciona cuando se construye conocimiento sobre el mundo que estamos explorando?

Como pudimos ver en la última parte del capítulo precedente, cuando tratábamos de trazar una hipótesis que nos ayudara a explicar el medio ambiente *como sistema*, la naturaleza del mundo que habitamos podría caracterizarse mediante la imagen de una serie de mallas superpuestas, entrelazadas parcialmente y con evidentes desconexiones –también parciales– con respecto al sistema total de la realidad. Esta hipótesis luego se completaba precisamente equiparando a estas mallas con las formas de existencia de los objetos con respecto a la experiencia del habitante, esto es como objetos físicos, como objetos nominales y como objetos internalizados. Estas mallas de realidad pueden servirnos como categorías para el análisis. El interpretar qué cosas tienen relación entre las diversas esferas de existencia del hábitat y de qué manera la tienen, es encontrar significados y es empezar a entender el caos.

Un ejemplo nos puede servir para explicar mejor a lo que se refiere lo anterior. En un caso que se ha relatado antes en este mismo libro, veíamos que un elemento del hábitat podría estar cargado de

significados emocionales y al mismo tiempo servir como una referencia obligada de los mapas que elaboraran los habitantes de un barrio popular en la ciudad de Monterrey. La que los vecinos han denominado irónicamente “la barda de Berlín”, juega este papel precisamente. Cuando registramos el caso a partir de la colecta de mapas y dibujos que hicieron los propios habitantes, entrevistas a los mismos y a partir de nuestras propias interpretaciones, nos sorprendió que este elemento de un trazo tan fuerte (que cortaba el espacio de lo apropiado a lo no barrio, espacio exterior dejado en blanco en todos los mapas) y que resultaba de una importancia muy grande a pesar de carecer de nombre, mientras que los otros elementos se identificaban plenamente, no existiera en las primeras entrevistas a los habitantes.

Estos dos hechos, por un lado la existencia y evidente importancia de la barda en el dibujo y por el otro su no existencia en los relatos, hicieron que indagáramos más profundamente sobre la historia de este elemento y sobre la relación que tenía con otros hechos relevantes del barrio. Después de esta exploración surgió una historia dramática y terrible –que ya se ha descrito– y que completó a las primeras observaciones hechas en el lugar. Esta relación de la historia concreta con ciertas localizaciones y cosas físicas luego hizo que empezáramos a pensar en que era posible el que las emociones (en este caso asociadas a vivencias dolorosas) fueran transferidas a las cosas, de modo que luego fuera difícil separar las unas de las otras. Esto nos llevó a una idea más: que este era un camino mediante el cual se internalizaba el lugar al ser, es decir que era en el fondo la evidencia de un proceso de aprendizaje de las personas.

Todas estas suposiciones nos hicieron proponer una posibilidad de conocimiento para la arquitectura que se relacionara profundamente con el actuar concreto en el mundo, con la experiencia de habitar. Creo que estas elaboraciones de conocimiento, que empiezan profundamente conectadas a lo concreto, luego se van haciendo más abstractas, abarcadoras y con posibilidades más amplias de conexión con otras esferas de conocimiento. Pero lo que es más importante para nosotros ahora es constatar que este conocimiento es más construido que descubierto, creo que la imaginación juega un papel muy importante en todo este proceso.

Creo conveniente el que se distingan con claridad dos clases de objetivos en este proceso, pues de esto depende la clase de operaciones que son posibles y el tipo de conocimiento que se produzca. Evidentemente el conocimiento que se hace cuando se tiene como

objetivo entender los procesos de construcción de conocimiento medioambiental será de otra naturaleza del que construyan los habitantes para entender cómo y con qué se relacionan las cosas físicas y los sueños en el lugar en el que viven. Vamos a trabajar primero sobre esta segunda forma de conocimiento.

Una actividad muy buena para cualquier habitante es el tratar de entender porqué unas localizaciones u objetos desatan ciertas reacciones emocionales o el recuerdo de sensaciones. Esta primera actividad, que es puramente reflexiva, creo que acerca al habitante a la posibilidad de relacionar por sí mismo a los objetos que pueblan su lugar de vida con su propia historia, con las cosas que le han ocurrido en esas localizaciones y que luego arrastran a la sensación, que confiere un significado a la cosa, que transfiere ciertamente a la persona sobre el lugar. Esto se consigue dirigiendo la atención sobre las propias sensaciones y recuerdos que se tienen mientras se está en un sitio determinado, las sensaciones y recuerdos que hallemos luego habremos de relacionarlas con las cosas. Esta es la primera conexión de la persona con su entorno: la que se da por intermedio de la existencia concreta.

Pero no solamente se puede establecer una relación de este tipo. Los objetos y las localizaciones también se hacen importantes para los habitantes cuando se relacionan con los rituales y ceremonias que se hacen en los lugares. En otro trabajo (Narváez, 1997) se hace referencia a una ceremonia de la Semana Santa en un barrio popular de la ciudad de Monterrey en el que trabajábamos. La ceremonia recorría ciertos lugares y se hacía por ciertas calles solamente, las partes del viacrucis que se representaba correspondían con la estructura del lugar. El recorrido, que recrea la crucifixión de Jesucristo, se divide en estaciones, que son escenas de un poderoso tono emocional y que se hacen más dramáticos por el alto de la marcha de la procesión y por la oración que se hace frente a las casas adornadas con imágenes de la Virgen doliente y del mismo Cristo. El sentido total de esta ceremonia tiene que ver con uno de los momentos más trascendentales del cristianismo, la muerte del Señor, que consuma las antiguas profecías sobre el Mesías y su pasión y abre el camino a un mundo nuevo, sobre la base de un nuevo pacto de Dios con los Hombres⁴. Esta ceremonia

⁴ Un asunto interesante sin duda es que Dios establezca, según su rol frente a los hombres, pactos con la humanidad, como el de Noé tras la segunda creación, analizada en el capítulo primero de este mismo libro o el que celebró con Abraham, patriarca de los Judíos, que se refiere a la fertilidad sobre todo. Un análisis de estas escenas en la

abre hacia un nuevo nacimiento, lo que simbólicamente se ha relacionado con la resurrección de Cristo y su ascenso a los cielos.

Este hecho histórico, termina de divinizar la imagen de Jesús, pues al vencer a la muerte, plantea con los hechos la naturaleza revolucionaria de su doctrina, que hace un nuevo orden en el mundo, es simbólicamente un renacimiento de toda la humanidad. En la ceremonia, esta serie simbólica se relacionaba con el sentido de la marcha y su orientación hacia los puntos cardinales. Todo el camino al Calvario, hasta la muerte de Cristo se hacía con dirección poniente y con el sol cayendo ya en la tarde, el punto culminante del dolor y la oscuridad correspondía con esa dirección, el alto de la marcha y el silencio (incluso los rezos callan desolados como en la presencia del abismo) aumentaban esa fuerza dramática de la historia. Entonces iniciaba la vuelta hacia la iglesia de la que había partido la procesión, con dirección al oriente, hacia el renacimiento de los días que pasan cotidianos. Esta ceremonia unía la visión renovadora de lo humano que anima la visión cristiana, con una visión más ligada a las religiones antiguas que basaban su visión numinosa en la contemplación de las fuerzas de la naturaleza y el cosmos. Un hecho que podría indicarnos un proceso de mixtificación de la base mítica del comportamiento ritual, y en el fondo revelar los orígenes culturales de los pobladores.

Por otro lado es una oportunidad para entender el lugar en el que se desarrolla la ceremonia. Esta dramatización, al poner un énfasis especial en algunos sitios y en unas direcciones de la marcha, transfiere su significado simbólico al lugar y privilegia para la memoria a estas mismas localizaciones, rutas y objetos. En este proceso no puede aislarse de lo demás la presencia del drama que hace evidente la emoción que se siente, la que se hace muy fuerte al hacer constantemente énfasis en lo injusto de la condena a muerte de Cristo y lo torcido del proceso judicial que se le siguió. Así el espacio sagrado del templo se extiende a los alrededores, como en otras ceremonias de bendición que por intermedio del agua limpian los lugares, las personas y las cosas que habitan en ellos.

El proceso de comprensión de la relación que se establece entre los lugares y los rituales hace que conectemos al lugar con las tradiciones, imágenes y mitos que regulan nuestro comportamiento social. Como en muchas culturas (como las que se han descrito en el primer capítulo de este trabajo), la repetición de los rituales tiende a

Biblia puede tenerse en un trabajo de Miles (1996), en el que se relacionan con las diferentes personalidades de Dios en la tradición escrita de los hebreos.

restablecer simbólicamente las bases de las alianzas y pactos con lo divino, en un cierto sentido, a garantizar la estabilidad de la realidad, el comprender estas ceremonias ayuda a conocer las bases míticas de la estabilidad del ser en el lugar y a entender en qué objetos físicos se apoya esta. Estos objetos y localizaciones significan algo en la estabilidad. Si bien estos se apoyan en el mito, se hacen materiales en relaciones concretas. El cuerpo social del cual se garantiza estabilidad con este acuerdo de lo físico, lo nominal y lo emocional, se hace con las relaciones de las personas. Una de las cosas que más nos sorprendieron de esa ceremonia de la Semana Santa en la que participamos, fue el constatar que las casas frente a las que se detenían las personas a rezar en las estaciones eran las de las señoras más apegadas a la parroquia y que en este grupo de esta comunidad tenían prestigio o gozaban de algún privilegio frente a los demás.

Lo que nos condujo a plantear que frente a una comprensión puramente basada en la historia y experiencia emocional personal o en una basada en los rituales y su relación con los lugares, debería plantearse otra que se relacionara con el lugar que ocupan las personas socialmente con relación a la que ocupan físicamente. Esta relación, que se hace muy evidente en las ciudades que habitamos en Latinoamérica, que está dividida según la clase social a la que se pertenezca⁵. Esto es fácil saberlo para cualquier viajero que cruza por los distritos y avenidas de la ciudad; pero es difícil para quien observa el entorno más pequeño y pretendidamente homogéneo de un barrio, por ejemplo. Es en esta escala donde entran en juego aspectos de diferenciación más finos que el poseer unos símbolos materiales de status, como una casa hecha con ciertos materiales o de algún determinado tamaño, una clase de automóvil o el acceso a ciertos sitios exclusivos. Estos otros aspectos más finos están relacionados con la historia concreta de las relaciones de las personas en el tiempo, se hacen evidentes en los sutiles lazos de dominio y sumisión, por ejemplo, que se hacen evidentes en la toma de decisiones para la comunidad, en el liderazgo en acciones, se relacionan en primer lugar con el poder

⁵ Un asunto del que cabría discutir ampliamente y que plantea la profunda desigualdad de nuestra sociedad que aún se basa en el privilegio de unos cuantos y en la pobreza de otros para garantizar el estado de bienestar y que tiene una relación evidente con la forma en que construimos nuestros asentamientos. Creo que mientras no nos hagamos conscientes de estos problemas, no podremos siquiera pensar en el proyecto de un hábitat que sea el escenario de relaciones más justas e igualitarias. Es difícil además en este panorama pensar en una relación armónica de las ciudades y el medio ambiente que las rodean.

político directo en la comunidad. El desenmascarar estas diferencias de status en la comunidad no sólo nos puede dar una idea de la composición social del grupo y la relación de esto con la estructura física del hábitat, sino que nos permitirá ver más críticamente las relaciones de poder, asunto que puede ser potencialmente emancipador.

Ello implica que lo que se consigue al entender con mayor claridad las cosas que se relacionan entre sí en el hábitat para que así tenga una determinada configuración, es el tener más consciencia de las relaciones entre las cosas, lo que permite apreciar más lo que significan las cosas físicas, sociales y emocionales en el marco de nuestra propia experiencia, pero además permite ser crítico, actuar en la transformación de las cosas que no están del todo bien, permite ser libre de pensar lo que uno quiera y de expresarlo con claridad. Una de las cosas que vale considerar cuando estamos *entendiendo el hábitat*, es que debemos cuidar nuestra libertad de pensamiento, dilucidar por nosotros mismos el tipo de relaciones que observamos y su significado.

Pero tras entender el hábitat no sólo se es más consciente y libre de pensamiento (cuando menos en la pequeña esfera de nuestro territorio apropiado), en ejercicios que hemos realizado en este sentido con estudiantes, se ha notado que se adquiere una mayor habilidad de observación, útil para el proceso de descripción que se analizaba en la sección anterior, se tienden puentes emocionales con las personas y con las cosas que ayudan a comprender el sentido profundo de lo que se está observando y se puede mejorar la capacidad para aceptar lo diverso. Este tipo de conocimiento, hay que admitirlo, es marginal para quienes se dedican a edificar nuestras ciudades, constructores, arquitectos, etc., se preocupan más que por entender la delicada red de cosas físicas, eventos y emociones que se entrelazan en el hábitat, por la actividad física de construir. Ello hace que el conocimiento de la arquitectura pierda la riqueza de lo concreto y cotidiano. Creo profundamente que la teoría de la arquitectura se enriquecería con esta información.

Una buena actividad de investigación, encaminada a ello, podría apoyarse en el registro de múltiples experiencias de encuentro de estas relaciones particulares entre comportamientos, sensaciones, rituales y cosas físicas; con el fin de irnos formando una idea del cómo entran en interacción estas cosas en cada realidad, por otro lado creo que sería de mucha utilidad práctica este tipo de conocimiento, ya que para la práctica de disciplinas como el urbanismo, la consideración de

los aspectos ligados al territorio del grupo y el poder político que se ejerza sobre él es fundamental.

En un trabajo previo (Narváez, 1998) mencionaba cómo se podrían evitar problemas cuando se decide el sitio de una intervención a un barrio si se consideraran los aspectos emocionales ligados a las localizaciones. Hemos hallado una profunda relación de vivencias emocionales fuertes de los habitantes con localizaciones que tienen relación con usos comunitarios y que se asocian a rituales, mientras que esta relación se empobrece conforme se acerca uno al “borde” del territorio apropiado. Hallazgos como estos pueden ayudar a decidir la planificación física de una obra. Otro asunto que se relaciona con esto es el hecho de la participación de la propia comunidad en la construcción de una transformación a su propio sitio de vida. Conforme más fuerte ha sido la interacción de técnicos y habitantes en la elaboración de las soluciones, la respuesta a las obras ha sido mejor en los asentamientos en los que hemos trabajado.

Este aspecto creo que tiene una profunda relación con el trabajo en sí, que tiende una relación de lo que se piensa con lo que se hace, que pone en contacto lo exterior y lo interiorizado, y que, cuando se hace en grupo, hace más profundas las relaciones entre los miembros del grupo. Esto tiene que ver con el experimentar, como cuando los niños *juegan* a tener una vida adulta, internalizando este mundo a su experiencia mediante la fantasía. Creo que en este hecho tiene mucho que ver la emoción que se sienta al tener la oportunidad de actuar y adoptar otros roles, cuando se tiene la posibilidad de viajar en los sueños dentro de un mundo imaginario recién creado con cajas de cartón o cuando se tiene la sensación de ser un beduino en tierras lejanas cuando se tiende una manta sobre una mesa con las patas hacia arriba.

Las posibilidades fantásticas de crear nuestro propio caos.

Un viajero del espacio interior tiene un comportamiento curioso, mientras que por un lado no se detiene ante ningún obstáculo, por el otro puede detenerse frente a cualquier posibilidad de conocimiento, aunque ésta parezca poco práctica o lejana a sus objetivos.

En este sentido creo que se puede aprender mucho de las maneras en las que los niños juegan y construyen. Hace unos días, estaba en un museo interactivo en Aguascalientes, una ciudad al centro

de México; esperaba viajar a Monterrey hasta dentro de seis horas, así que me dediqué a explorar este mundo fantástico. Al final de las exposiciones había una exhibición de maquetas realizadas con un juego de armar hecho de piezas de diversos tamaños y formas y que se podían ensamblar con facilidad sólo presionando sobre el extremo de cada pieza. Estos juegos me fascinaban de pequeño, recuerdo uno con el que se podían armar castillos medievales, fantástico y concebido en cinco niveles de dificultad (y también de tamaño). Aunque yo tuve solamente el primero, con él desarrollé las más fantásticas galerías, tuve la casa misteriosa y profunda de mis más hondas fantasías y miré muchísimo por entre las ventanas y los corredores color arena.

La exhibición tenía un área con mesas y montones de piezas con las que se podía jugar, aunque el público estaba constituido en su mayoría por niños, no resistí la tentación de volver a hacer aunque fuera un pequeño –pero fantástico– recinto. Así que me senté a mis anchas a crear. Al principio uno se siente lleno de gran emoción, pero hay incertidumbres sobre lo que uno va a hacer. Parece que las piezas solas prefiguraran las cosas, pues después de ensamblar unas cuantas la cosa empieza a tomar sentido. No me duró mucho esta emoción, pues las piezas amarillas empezaron a escasear, lo que me hizo buscar opciones para la apariencia de mi pequeño edificio en lo policromático. Pero cuando ya había hecho un acuerdo con mi imaginación y las piezas parecieron ser las suficientes para mi proyecto, llegaron un par de niñas como de seis y siete años de edad, que de una forma muy educada me preguntaron si yo no tendría inconveniente en que se sentaran en mi mesa a construir sus propios modelos, a lo que accedí, por supuesto.

Esto me angustió un poco pues hizo que de inmediato escasearan todos los tipos de piezas en todos los colores, lo que hizo que redujera mis expectativas de hacer un gran modelo aún más que antes. Pero mientras jugaba en esa mesa me pude dar cuenta de cosas fundamentales sobre la manera en que estos juegos funcionan para la imaginación infantil. Ya sin la emoción del principio por hacer mi propio edificio, pude percatarme que la capacidad infantil para crearse ambientes imaginarios, personajes que los habitan e historias que transcurren en esos mundos es enorme. Las niñas tomaban rápidamente todo tipo de piezas y las armaban sobre la mesa elaborando configuraciones rectangulares (la única posibilidad del linóleo que fija las piezas a la mesa) que cambiaban rápidamente para adaptarlas a cada nueva pieza que colectaban. Esta rapidez tal vez se

relacionaba con el querer tener lo más pronto posible listo el escenario sobre el que se movieran sus personajes. Ya hecho un primer mundo las niñas empezaron a jugar que se estaban poniendo listas para salir de fiesta y se “telefoneaban” para avisarse que no tardarían en maquillarse y vestirse para el evento. Con carritos contruidos por ellas mismas y con los muñequitos del juego se proyectaban sobre estos recintos en miniatura. La configuración de los escenarios en los que se desarrollaba la historia eran jerárquicamente menos importantes que los vehículos, los personajes y la trama en sí. No obstante, empezaron a mejorarlos conforme iban viendo que la historia ya marchaba bien.

Creo que esta capacidad de imaginar mundos imaginarios tiene mucha importancia para definir la manera en que podemos conocer, entender y construir el lugar en el que habitamos. Muntañola (1974), que ha basado su trabajo en la experiencia de construcción de estos mundos en diferentes etapas del desarrollo infantil, sugiere que los juegos que los niños desarrollan en torno al lugar, tienen que ver con el aprendizaje de las pautas de comportamiento social e interacción con otras personas y con la maduración de la idea de que las cosas sociales (lo que ocurre entre las personas que se comunican) tienen que darse dentro de lugares físicos *correspondiéndose* simbioticamente, lo cual quiere decir que los juegos –como los que las niñas de Aguascalientes desarrollaban- entrenan a las personas para relacionar la noción de lugar con el comportamiento social.

Esta afirmación de Muntañola es relevante, ya que nos lleva a considerar que uno comprende más profundamente la naturaleza de las cosas y las historias que se desarrollan en torno a ellas a través de un *aprendizaje* que se desencadena merced a la simulación de experiencias imaginarias situadas en escenarios igualmente simulados. Pero una de las cosas que vale además interpretar de estos procesos de acción de los niños, es que al proyectarse sobre los personajes imaginarios (a veces materializados por muñequitos muy parecidos a ellos mismos físicamente), en escenarios que ellos mismos han elaborado, están asumiéndose como una parte de ese mundo y –en forma refleja- asumiendo que tanto la trama de los hechos que ocurren, como los personajes y los escenarios, son parte de su *yo*.

Este proceso de proyección del ser sobre las cosas de la realidad tiene mucha importancia, pues establece la base para tender lazos emocionales profundos del ser con el ambiente en el que crea constantemente, lo que hace que la comprensión de la naturaleza del mundo que le rodea se enriquezca fuertemente. Este proceso luego

puede apoyar la formación de más procesos fantasiosos sobre la realidad en la que se vive. De hecho creo que el juego, la manipulación activa de nuestro hábitat o la creación de estos mundos imaginarios sobre los que se puede tener un control absoluto, son elementos fundamentales del proceso de adquisición de conocimiento y habilidades que nos permitan vivir bien en nuestro hábitat. También, creo que estas actividades son de mucha utilidad para que nos desenvolvamos con soltura y maestría en nuestra cotidiana labor de exploración como viajeros del espacio interior.

Pero vale aclarar unas cuantas cosas en este sentido. La primera de ellas es que las actividades fantasiosas que nos llevan a la creación de mundos imaginarios, o a que elaboremos a los personajes e historias que tienen lugar en ellos, no solamente son el terreno de actuación de los niños. Creo que el considerar que esto es así ha inhibido la capacidad de imaginar mundos complejos en las personas adultas. Y la segunda cosa que creo que se puede discutir es que para desarrollar esta capacidad es muy difícil establecer reglas precisas, parece que la única que se podría mencionar es la de que hay que actuar en la más absoluta libertad de pensamiento y acción.

Pero a pesar de que no sea muy útil para nosotros el establecer sistemas y reglas para el trabajo en esta fase de nuestra actividad de exploración, creo que si es de mucha utilidad el que exploremos a esta capacidad desde diversas experiencias hechas en el terreno de la fantasía y la creación de mundos imaginarios. Una experiencia que hemos ensayado ya desde hace algún tiempo con grupos de alumnos de la maestría en diseño arquitectónico de la universidad en la que trabajo con más frecuencia es la de hacer una descripción de un lugar que se visite, por ejemplo aquel en el cual nos propongamos hacer una intervención arquitectónica o urbana, pero tratando de imaginar qué historia esté relacionada con el lugar que describamos, qué personajes y que sentimientos despierta en nosotros cada lugar y cada objeto.

De antemano este ejercicio no lo hemos realizado a partir de ningún proceso previo de información sobre el lugar, pues su sentido es el de fomentar la fantasía en los observadores. De estas experiencias se han desarrollado imágenes muy atractivas y variadas, pero todas con el denominador común de la confección de relatos que muestran impresiones emocionales muy profundas de quienes los han elaborado,

sobre los sitios que hemos observado⁶. Estos relatos luego han sido una pieza fundamental del proceso de diseño.

Otros ejercicios que hemos conseguido realizar, se relacionan más aún con el descubrimiento y la exploración. Con alumnos de maestría también hemos hecho una actividad a la que hemos denominado *etnografía fantástica*. Este ejercicio consiste en conseguir una visión sorprendente (no sólo para quien la realiza sino para los que la muestra) de lo que es cotidiano para cada uno. Con este sencillo planteamiento: “encuentra en tu cotidianidad cosas nunca vistas”, cada alumno elaboró descripciones muy variadas, no sólo por su contenido sino por los medios de expresión a los que recurrieron. Me sorprendió ver cómo interpretaron el ejercicio, hubo quienes realizaron cuentos cortos que reinventaban su mundo e introducían a él personajes imaginarios y planteaban la posibilidad de una interacción con estos. Otros realizaron interesantísimas exploraciones visuales sobre su mundo cotidiano en las que se dejaban ver desde diferentes puntos de vista de las mismas cosas hasta el retrato de lo que es pasado por alto casi siempre por nosotros y que si se lo ve, se convierte en algo curioso.

Una de estas cosas que me impresionó fueron ensayos que cambiaron la posición de las imágenes normales para descubrir nuevas posibilidades de visión y nuevos objetos. Otro ensayo interesante fue el que retrataba los pisos a detalle para hacer que las texturas fueran el motivo principal de visión y no los objetos totales.

Creo que como estos ensayos hay muchas posibilidades más de expresión y de exploración. Otra experiencia que hemos desarrollado con alumnos, ha consistido en llevarlos a elaborar imágenes a partir de relatos que hagan alguna referencia a lugar. En estas construcciones imaginativas se ha explorado el hecho de que se pueda conectar al aspecto físico del lugar que se dibuje o del que se produzca un modelo a escala con la complejidad de la trama de un relato. En estos ejercicios es siempre evidente que la comprensión de lugar se amplía y se hace más compleja. Otra cosa que he notado tras tener estas experiencias es que la actitud de las personas frente a los objetos sobre los que trabajarán cambia, se concentra menos en el aspecto físico de las cosas y se hace más consciente de que las cosas tienen relación con la historia,

⁶ En Narváez (1997) se relaciona a estos procesos con uno que tiene que ver con la proyección de la propia personalidad sobre lo que se describe. Este proceso incluso desencadenó resistencias a mostrar lo descrito (tal vez porque cada uno de este modo también “se mostraba” en público) que nos indicaron la manera en que por este medio ser y lugar se acercaban.

con las personas y con uno. Este último componente es algo que no es del todo evidente de inmediato para la consciencia, es algo que se siente, de lo cual nos damos cuenta porque empezamos a ver a las cosas diferentes, más cercanas.

Es importante señalar, a pesar de lo que hemos advertido páginas atrás sobre la imposibilidad de trazarle reglas a la fantasía, que hay ciertas actitudes que favorecen el que nosotros construyamos nuestros mundos imaginarios. La primera tiene que ver con un “mirar hacia dentro” de nosotros mismos. Esta forma de facilitar el proceso de creación implica el que desarrollemos una actitud concentrada en lo que soñamos, que nos haga desconectarnos de lo exterior y concentrarnos en lo que estamos creando. Esta actitud contribuye a hacer operativamente eficiente el proceso. Cuando este proceso esté conectado con la interacción y el juego de grupo, es menester que se evite el juzgar a los demás a partir de juicios críticos duros. El fomentar la libertad de pensamiento y acción de los constructores de mundos imaginarios es muy importante.

Este apropiarse del hábitat a través del juego y la fantasía, tiene luego repercusiones en la manera en la que imaginamos a la realidad y a nuestro propio rol frente a ella. Esta toma de consciencia de nuestro propio poder sobre la conservación o la transformación del lugar en el que vivimos, es fundamental de frente a la tarea de aprender del hábitat jugando un rol activo frente a la construcción de nuestro ámbito de vida. Esta posibilidad de integrarnos a la tarea de colaborar en su constante construcción, tiene efectos profundos en nuestro aprendizaje y en nuestra capacidad de exploración de la realidad. El trabajo parece modelar al aprendizaje y dirigirlo según sus propias legalidades. Un paso más hacia la integración de nuestro conocimiento ambiental está precisamente en la investigación de los procesos de trabajo de los viajeros del espacio interior en el hábitat que exploran.

Aprender haciendo, la realidad como algo nunca acabado.

Después de que trabajamos, al finalizar la construcción de un mundo imaginario, se tiene la sensación de que se conoce más de ese asunto; de que se ha apropiado uno de una parte del mundo en el que ha estado metido tantas horas creando. Una cosa similar han de haber sentido los dioses y las bestias míticas de los primeros tiempos, de las leyendas antiguas, viendo que su obra era buena se sentaron a contemplarla, ahora no con la mirada inquieta del artista que se aleja

llo de energía de tanto en tanto de su obra para contemplarla y atacarla de nuevo con nuevas ideas más seguras de la totalidad a cada paso, pero aún llenas de dudas sobre lo que se está realmente haciendo; sino como quien se muestra complacido por comprender, ahora si de forma definitiva el sentido de lo que parecían ser actos automáticos de uno. Los dioses debieron terminar entendiéndose un poco más que antes después de que nos hubieron creado.

Aiacciou o Adán, los que regalaron el nombre al mundo y a todo lo viviente, se apoderaron de esta fuerza enorme de crear con sus propias manos una casa para sí mismos en el paraíso. Y como los titanes que les precedieron, con ese poder entre las manos empezaron para nosotros a escalar el camino del comprenderse más conforme más mundo hacían, conforme domesticaban para sí lo creado, creando a su vez nuestra morada. Cada viajero de lo cotidiano, que atraviesa el día entre la comprensión y la imaginación de las infinitas posibilidades que tiene la casa, el barrio, las avenidas atestadas de tráfico la plaza con miles de gentes y la ciudad, creo que repite a su modo la zaga de Adán, cada uno de nosotros es Aiacciou, que salva de las llamas al mundo para emprender de nuevo la marcha de la vida.

Pero ese camino no es por entero la ruta de la fantasía. Aunque el mundo, lo que nosotros llamamos *realidad* está hecho de nuestros recuerdos y de nuestros sueños, también lo está de nuestra acción, de la constante creación que se hace patente en cada rincón de la ciudad, desde las fotos que colgamos de las paredes de nuestra habitación, hasta las negociaciones que tienen lugar cuando los que nos gobiernan tratan de imponernos un plan de desarrollo. Es precisamente esta acción lo que completa nuestro aprendizaje, lo que hace que nuestra exploración del espacio interior sea algo que de pronto cobra un sentido profundo. Pero, ¿Porqué nos debemos integrar a la creación del mundo que exploramos?

En primer lugar creo que este es un asunto de derecho. Una de las cosas sobre las que es importante decidir es sobre la organización de nuestras cosas, sobre el aspecto y el sentido que deben tener los objetos que hacen nuestro mundo. Este es un hecho que se amplía cuando pensamos no sólo en el lugar que nos hemos apropiado para nosotros mismos, sino en el lugar en el que vive la comunidad. Las leyes entonces son los instrumentos que se usan para salvaguardar la decisión que tienen las personas para decidir sobre el destino de los lugares, sobre las acciones y planes de mejora de su comunidad.

En muchos casos, no obstante, aún y cuando existan estos instrumentos, el derecho de los habitantes por decidir sobre su hábitat es atropellado por intereses que están del lado de la búsqueda de una mayor ganancia de dinero o el tener más poder político sobre las personas. Así, los planes para el desarrollo de las comunidades que habitamos la ciudad se convierten en instrumentos que garantizan esas ganancias de los pocos privilegiados –y aprovechados- que se pusieron de acuerdo para hacer tales instrumentos y darles la apariencia de letra legal e inviolable. Creo que estas cosas pasan por la desmedida ambición y egoísmo de algunas gentes, que solamente piensan en su beneficio y no en el hecho de que cada acción que se tome –y en el nivel de la elaboración de los planes de desarrollo cada una tiene un gran alcance territorial y humano- tendrá unos efectos sobre las poblaciones, que no tienen que ver con la ganancia o el poder sino con la vida. Pero creo que estas cosas pasan también porque cada habitante en lo individual y con su comunidad, no defiende ese derecho de autodeterminarse y el del respeto por la libertad. A veces me parece que hubiera un gran letargo entre los habitantes, que dejan que pasen sobre ellos, no por miedo (lo cual hace entendible el que uno se esconda) sino por indolencia. Hacerse cargo del lugar en el que habitamos todos, entonces se vuelve un deber.

Entonces la acción de nosotros sobre el hábitat se convierte en un asunto de carácter político, lo cual nos señala otras dimensiones de este problema, y son las que se refieren a la organización para la acción, a los diferentes niveles de la acción (los escenarios de acuerdo a su ubicación o escala), a la comunicación y a la educación para la acción sobre el hábitat. Estas dimensiones creo que tienen que relacionarse con el escenario concreto de la acción. Así hay momentos y lugares en los que solamente es posible la opinión, mientras que hay otros en los que la acción directa en la construcción es lo más práctico y lo que tendrá efectos más importantes. Así sería posible que nosotros mismos empezáramos a definir los horizontes de cada uno de los escenarios sobre los que nos movemos cada día, para luego establecer formas concretas de organización para el trabajo, acciones posibles, dinámicas e instrumentos de labor, etc.

Esto implica el pensar que nuestro hábitat podría entenderse como una serie de esferas interconectadas que se pueden estudiar aisladamente y como sistema, o como una serie de “círculos de

apropiación”⁷ que confeccionamos alrededor de lo que consideramos lo más íntimo y que definen el alcance y la pertinencia de nuestros propios esfuerzos sobre el lugar. Si se construyera esta definición, podría ser útil para orientarnos sobre nuestras formas concretas de acción. En la parte final de este capítulo, cuando hablemos de los aspectos de la construcción y conservación de nuestro hábitat que están relacionados con el derecho, elaboramos una caracterización que retrata una estructura de lugar posible y unas formas concretas de organización, comunicación y acción frente a esta tarea. No obstante que pueda estudiarse en conjunto todo esto (que por otro lado es un “mapa” muy eficaz de exploración de los viajeros urbanos), creo que para lo que nos interesa más inmediatamente a nosotros ahora, es conveniente que nos concentremos en las formas de acción que son más inmediatas para cada habitante, aquellas que se relacionan con su esfera de vida más próxima.

Una de las formas de acción que hemos probado en nuestro contacto con las comunidades urbanas es la que tiene lugar dentro de los talleres de diseño participativo. Tales talleres son sitios en los que las personas se juntan a trabajar para elaborar los proyectos de mejora de las comunidades. Estos talleres de hecho son sumamente efectivos cuando las acciones que se plantean han rebasado ya la esfera de lo privado e interesan a la comunidad o una parte de ella. Una de las cosas que se han hecho evidentes en el trabajo de esos talleres es que su efectividad cae cuando se labora sobre esferas de apropiación en las que el trabajo directo de construcción es lo más eficaz o usual (como en algunos casos sucede con la vivienda o el arreglo de la habitación de uno). En los talleres lo que se hace es planear por anticipado las obras que se van a hacer sobre el espacio de la comunidad.

Normalmente estos talleres se estructuran en torno a un problema específico que necesita una acción de construcción o de conservación, por ejemplo la edificación de una plaza, la arborización de unas calles, la mejora y el diseño de unos pavimentos, la planeación de unas plantas de tratamiento de aguas o de desechos, etc. Hemos encontrado muy útil el hacer evidente que estas necesidades se relacionan con sitios específicos del hábitat a partir de la elaboración previa de un modelo a escala del lugar de vida. La decisión sobre la

⁷ La idea de unos círculos concéntricos que hacen nuestro hábitat y que se relacionan con el comportamiento humano frente al territorio que habita, ha sido explorada muy ampliamente por la etología. Ekambi (1974), ha propuesto una teoría sobre esto y que tiene que ver con la intimidad que se percibe de cada lugar de la morada.

ubicación de un centro de barrio o una plaza pública, entonces, se ubica en lo concreto, no se empieza definiendo conceptualmente el problema sino situándolo sobre las posibilidades reales de ubicación y sobre los recursos con los que se cuenta en la comunidad. Y, sobre todo, se empieza a solucionar el problema *discutiéndolo en comunidad*.

El trabajo entonces se orienta por las decisiones colectivas y se hace desde el inicio un énfasis en la acción concreta sobre el medio, es decir, sobre la construcción. Ello implica el que los instrumentos materiales que se utilicen para el trabajo sean fabricados teniendo en cuenta que se va a tener un contacto muy fuerte y prolongado con ellos, los modelos a escala que se usan para los talleres no son objetos para contemplarse solamente, ni implican el retrato de algo acabado e inmóvil. Por el contrario estos son fuertes y maleables. Una buena fuente de material para el trabajo son los juegos de armar para niños que están hechos de piezas apilables o ensamblables⁸. En talleres que hemos puesto en marcha hemos recurrido a modelos a escala hechos de piezas de poliestireno expandido —un material resistente, fácil de cortar y ligero— que nos han servido como base para representar la estructura urbana. Asumiendo que es un hecho que ni los modelos a escala ni los dibujos a los que recurrimos los arquitectos son formas comprensibles de representación del ambiente para la generalidad de las personas con las que trabajamos, hemos integrado formas de representación del lugar real que luego han sido aceptadas por los participantes en el taller. En una ocasión decidimos pegar fotos de los frentes de calle sobre los volúmenes que los representaban, lo que sirvió para que los que trabajábamos en el proyecto nos diéramos cuenta del sitio real al que se refería cada parte del modelo en el que trabajábamos. En otra ocasión hicimos que cada “mueble urbano” del proyecto de un parque fuera representado por un símbolo muy comprensible y no por un modelo a escala, ya que sus dimensiones reales lo harían frágil o incomprensible. Hay ocasiones en las que sobre la marcha se improvisan cosas para construir o se asignan nuevos significados a las ya existentes.

Otro asunto importante de los talleres de diseño participativo es el que se relaciona con las dinámicas de trabajo. Como el diseño se realiza en grupo, la comunicación y la organización de las personas para

⁸ Actualmente en la escuela de diseño industrial de la UANL estamos desarrollando un juego como estos pero orientado a la construcción de modelos del hábitat para el trabajo en los talleres de diseño participativo, con el que puedan trabajar los grupos de adultos y que sea una buena herramienta de educación medioambiental.

el trabajo es fundamental. He observado que los grupos de trabajo tienden a organizarse por sí mismos a partir de una estructura jerárquica de poder que se centra en la persona que se considere como líder. Pese a que esta organización natural se da, la mayoría de las veces ésta inhibe el que *todos* los que trabajan puedan opinar o aportar sus soluciones. Una buena forma de organización, entonces, será la que favorezca el trabajo horizontal y que sea considerada del trabajo de todos⁹.

Del trabajo de grupo se desprenden unos efectos excepcionales. En los talleres en los que he trabajado me ha sorprendido encontrarme con un crecimiento en la capacidad para comunicarse, parece que el trabajo colectivo desencadenara una toma de conciencia de que uno vive en comunidad y de que es posible mejorarla por este mismo medio. En los estudiantes de arquitectura que se han involucrado en este tipo de trabajo he notado una sensibilización hacia la aportación de las comunidades al proceso de diseño de las soluciones arquitectónicas y un interés amplio en la vida, no sólo en la apariencia física de las cosas que se pueden diseñar. Es decir, que se hace mucho más complejo el hecho de hacer una solución arquitectónica que de este modo se ve implicada en el conjunto de la realidad. Una de las cosas que creo que es importante fomentar en estos talleres es el que los participantes encuentren divertido el hacer frente al diseño. Lo que luego colabora para que se tomen con más entusiasmo las labores de conservación y transformación de nuestro hábitat.

Es posible que los viajeros del espacio interior puedan hacer algo más durante su exploración del caos urbano si se interesaran en formar talleres de este tipo. Una actividad que se puede recomendar es la de detectar junto con el círculo de la comunidad al que pertenezcamos, los proyectos o los problemas que serían posibles o que la afecten. Construir modelos a escala, dibujar un mapa de nuestro sitio de vida y, en grupo, empezar a trabajar en la solución de los problemas, gestionar las obras y ser sujetos activos de la transformación y conservación del medio. Los caminos para ello son muy variados, de hecho, el valor de estos está en que construyamos nosotros mismos el ambiente de trabajo y los instrumentos de labor, que decidamos el nivel y el tono de nuestra acción frente a las cosas que amenacen a nuestra comunidad y de cara a sus sueños.

⁹ Este asunto se analiza con bastante profundidad en Narváez (1997).

De los talleres de diseño participativo se desprenden experiencias muy valiosas para los exploradores del espacio urbano. Una de las cosas que primero saltan a la vista es el tipo de organización, las jerarquías, liderazgos los lazos que existen entre los que trabajan. Otra cosa que es visible a partir de este medio es la manera en la que los habitantes estructuran su ambiente, lo que está fuertemente relacionado con el modo en el que lo imaginan. Asomarse a un taller de trabajo es como echar una mirada al interior de la imaginación de los habitantes. Esta información es muy importante ya que nos puede dar la pauta para saber de qué maneras está construida la noción de la intimidad y su relación con las cosas físicas que la materializan, lo que luego puede ser fundamental para definir formas de organización, comunicación y de acción adecuadas para el lugar y la comunidad.

Pero también se desprende de estos talleres la necesidad de organizarse para la acción, la noción de que nuestro trabajo algo puede hacer por mejorar el ambiente global. Es este aspecto de la práctica el que se conecta más con la acción política, y es que en esta esfera es en donde se hace más necesario el conceptualizar instrumentos que garanticen seguridad y armonía frente a la tarea de conservar y construir el ámbito de vida. Es aquí precisamente donde la práctica de la arquitectura se encuentra con el derecho.

La construcción de la ciudad y las leyes.

La construcción de la arquitectura y las ciudades en las que habitamos las comunidades que nos regimos por normas de convivencia centradas en los valores de la democracia, es un asunto que interesa no solamente a los gobiernos y a los empresarios involucrados en el desarrollo inmobiliario; la edificación del ámbito de vida de *todos los habitantes* es un asunto que interesa profundamente a la *sociedad civil* en su conjunto. El diseño de los instrumentos para hacer más eficaz la participación de las personas en esta labor se convierte entonces en algo de fundamental importancia.

La participación comunitaria en la planificación y la gestión de la ciudad puede verse como una actividad que se hace cotidianamente cuando el horizonte de las acciones de las personas no rebasa ciertos ámbitos territoriales restringidos. En investigaciones anteriores (Narvárez, 1997, 1998) hemos conceptualizado y probado instrumentos y métodos de trabajo, tendientes a facilitar la integración de organizaciones comunitarias a esa gestión; sobre todo cuando las obras

empiezan a ser del interés de la comunidad en su conjunto, es decir, cuando se ha rebasado el nivel territorial del dominio privado y se empieza a trabajar sobre los espacios públicos; cuando se empieza a *hacer la ciudad de todos*. De estos trabajos se ha desprendido la necesidad de contar con facilitadores para la gestión urbana que precisamente se centren en la participación y la educación de los habitantes para la construcción de su propio hábitat. Tales hallazgos nos orientan ahora a empezar a definir los instrumentos legales que faciliten tal proceso de integración de las comunidades para su educación y su participación en la planificación de las ciudades.

Tras el análisis de los marcos legislativos sobre los que se fundamenta la participación de las comunidades para el desarrollo urbano, hemos podido constatar que es importante contar con leyes que actúen, cuando menos, en cuatro dimensiones de este proceso: Sobre la *organización* de los grupos de ciudadanos para la consolidación de acciones periódicas de planificación, evaluación y gestión de las obras públicas; sobre los medios de *comunicación* que hagan posible el intercambio de ideas y opiniones entre los niveles de gobierno, las diversas organizaciones sociales y las organizaciones de habitantes de la ciudad; sobre las estrategias y medios para una *educación* constante de la ciudadanía para la participación en la gestión de las obras públicas y sobre la *injerencia* y el *tipo de acciones* que los grupos de ciudadanos pueden efectivamente tener en los diferentes niveles de planificación sobre el territorio.

Esta última parte del capítulo pretende explorar sobre estas dimensiones para empezar a definir de un modo más preciso a este proceso de participación de las comunidades en el desarrollo urbano, con la esperanza de que tal definición pueda apoyar la conceptualización y la eventual elaboración de los instrumentos legales que la faciliten y organicen de un modo más conveniente para nuestro trabajo y convivencia armónica dentro del marco de los valores que cimientan a la vida en la república.

Organización.

Un hecho que resulta del todo evidente es que la organización de los habitantes en grupos funciona como un facilitador del trabajo que se necesita para todo proceso de consulta, gestión, evaluación y la eventual aprobación de cualquier acción de desarrollo urbano y obra pública específica. Tal organización responde en primera instancia al arraigo de los grupos de ciudadanos a un área geográfica específica, a la

composición y tiempo de relación de la comunidad y a las organizaciones comunitarias que, con otros fines, existieran entre los habitantes (como iglesias, templos, clubes sociales y de servicio, etc.). Esta necesaria liga de la posibilidad de organización para el trabajo en la planificación y gestión de la ciudad con el lugar habitado, tiene mucha importancia, pues puede ser un índice que nos señale los alcances y límites del interés y las acciones sobre desarrollo urbano de los habitantes, dado el alcance y extensión de las acciones específicas de planificación.

Un ejemplo que ilustra muy bien lo anterior es el que se ha venido desarrollando en la municipalidad de Aguascalientes, Ags. -una ciudad en el centro geográfico de México- en torno al consejo de desarrollo municipal que está integrado por los consejos de colonos, los comités ciudadanos y el presidente municipal. Tal sistema de organización ha sido probado en la elaboración e implementación del plan municipal de desarrollo 1996-1998. Aunque este sistema de organización ciudadana para la planificación urbana, cuando se ha realizado el plan no encontraba un marco legislativo en el cual fundamentarse por completo, ahora, con la experiencia de tal sistema de trabajo, se ha formulado una iniciativa de ley tendiente a normar dicho sistema de organización y trabajo. El sistema estatal de participación ciudadana¹⁰ actualmente está en discusión en el congreso del estado y a mi parecer, resulta una de las primeras articulaciones entre las acciones de participación y un marco legislativo que esté consciente de la relación de esto con el lugar en el que viven los habitantes.

Aunque la iniciativa toma al tema de la participación como algo integral, es decir, que no se enfoca específicamente sobre el aspecto de la planificación urbana, creo justo señalar que la utilidad de esta iniciativa radica en su relación con el tipo de organización de los grupos de personas con respecto al lugar, lo que es de gran interés para la construcción de la ciudad. El sistema de participación se organiza por niveles de acción de los ciudadanos en relación con la ciudad y la región. Las acciones ciudadanas están agrupadas por cinco consejos, que están integrados por representantes ciudadanos, representantes sociales y autoridades de gobierno. Cabe aclarar, según me lo ha explicado el diputado Castillo Serna, arquitecto profundamente

¹⁰ El sistema tiene un subtítulo que dice "Una estrategia para impulsar la participación social en la acción gubernamental", me fue facilitada por el diputado Jesús Adrián Castillo Serna y ha sido presentado en el congreso local en septiembre de 1998.

involucrado en el proceso de elaboración del plan de desarrollo municipal antes mencionado, que la opinión de los ciudadanos en los consejos es de fundamental importancia y que esta no sólo se desprende de su interés directo en el efecto de las obras públicas sobre su entorno de vida, sino de una *mayoría numérica* con respecto a los demás miembros de los consejos, lo que hace operativamente real su fuerza en la toma de decisiones para el desarrollo urbano y las obras públicas.

Los consejos se dividen según su función específica; así, se contemplan en la iniciativa cinco:

El consejo estatal de participación ciudadana

Los consejos de desarrollo municipal

El consejo municipal de colonos

Los consejos regionales y/o delegacionales de participación ciudadana

Los comités ciudadanos.

Este último consejo es el que más está ligado con la implementación de acciones concretas de participación y agrupa a cinco comités relacionados con cinco formas de organización comunal específicas del estado de Aguascalientes¹¹:

Comités de colonos

Asociación de condóminos

Unión de vecinos

Consejo de representantes

Comité comunitario (este último en el ámbito rural).

Todos estos comités están integrados por representantes de cada grupo. El nivel de comunicación del representante con la comunidad es lo que determina el tamaño de la comunidad que éste representa, lo que se quiere conseguir con ello es que cada comunidad que se reconozca a sí misma como tal tenga un representante, y así las acciones de participación para la toma de decisiones que afecten a sectores amplios de la población (por ejemplo con la elaboración de un plan de desarrollo municipal) puedan ser evaluadas por la comunidad *en su conjunto*. Una pieza fundamental de este sistema de elección de representantes para el nivel urbano es el que se denomina en la iniciativa el “representante de calle/acera”. Este personaje, elegido democráticamente es un enlace con el representante de la colonia o

¹¹ Es un hecho importante el asumir que las diversas formas de organización están ligadas a la realidad concreta de cada región, por lo que si se intentara elaborar un sistema similar al que se describe, debería de hacerse primero investigando las formas concretas de asociación de las personas en relación con el sitio geográfico en el que estas habiten.

barrio, miembro activo del comité ciudadano. Este representante de calle es el que se encarga de transmitir el sentir y pensar de la gente al representante de barrio o colonia, y al mismo tiempo es una pieza clave en la instrumentación de las políticas y acciones del desarrollo urbano. Una cosa sobre la que hace énfasis esta iniciativa es sobre el hecho de que la eficacia de las acciones de participación tienen que ver con el trabajo constante, con la comunicación efectiva y con la educación.

Comunicación y educación.

Otro aspecto importante para la integración de los ciudadanos al trabajo en torno al desarrollo urbano es sobre la comunicación que debe existir entre estos y las autoridades de gobierno que tienen la responsabilidad jurídica sobre el desarrollo urbano y la ejecución de las obras públicas. Esta comunicación es una pieza esencial de la participación ya que mediante esta es posible establecer el flujo de información de los procesos de consulta ciudadana y el establecimiento de criterios generales para la evaluación de los planes y las acciones. En la práctica del desarrollo urbano, tal comunicación es muy eficiente entre asociaciones de desarrolladores o empresarios que se dedican a esto y las municipalidades. Es evidente que esta comunicación, hecha eficiente por los mismos desarrolladores inmobiliarios, tiene que ver con el interés económico de los empresarios. Una buena relación con las autoridades municipales redundaría en la rapidez y seguridad de los negocios ligados a la construcción de la ciudad y al allanamiento de dificultades cuando se estén llevando a cabo las acciones de planificación y construcción de los asentamientos humanos.

Me parece que entre las municipalidades y los habitantes debería de hacerse igualmente ágil dicha relación. Un asunto importante de esta posibilidad radica en la manera en que los habitantes puedan enterar al municipio sobre su opinión y necesidades para el desarrollo urbano y los instrumentos de divulgación del gobierno sobre los planes y acciones para el desarrollo. Esta posibilidad la contempla la actual legislación, pero es carente cuando se plantea que la comunicación se establezca no con cada ciudadano en forma individual y en función de su interés personal por estos asuntos, sino con los ciudadanos organizados como grupos. Tal comunicación podría establecerse, como lo hemos comentado líneas atrás, mediante los consejos de consulta ciudadana, que agrupan *representantes de las comunidades*, pero la medida de su agilidad y el interés que suscite en las comunidades su participación en la planificación y construcción de

la ciudad, está más bien relacionada con otro aspecto de la comunicación: La educación de los habitantes para trabajar en el desarrollo urbano.

En muchos trabajos anteriores se ha hecho patente el que la educación de los habitantes es una pieza fundamental para su integración al trabajo participativo de planeación y construcción de la ciudad y al desarrollo integral de las comunidades. Tal proceso educativo ha sido conceptualizado como una articulación de cuatro acciones fundamentales (aprender a describir, entender el significado del lugar, jugar y fantasear con el lugar en el que uno vive y actuar concretamente en la construcción), que relacionan *activamente y de un modo constante* a los habitantes con el lugar en el que viven. La coordinación de las leyes, reglamentos y planes de desarrollo urbano con las de educación se hace entonces un asunto de fundamental importancia.

Tal coordinación supone el que existan acciones constantes por parte de las autoridades y los representantes ciudadanos en torno a la educación de los habitantes, supone además, un asunto que ha sido discutido ampliamente en las consultas ciudadanas para la reforma de la ley estatal de educación en el estado de Nuevo León en México, el que se integren estos fines y los medios necesarios para implementar en la educación formal, programas tendientes a fomentar el interés y la participación de los habitantes en la construcción de la ciudad.

Una manera en la que se podrían implementar acciones de este tipo es a partir del fomento de organizaciones no gubernamentales que se encargaran de estas labores educativas en las comunidades, el que se implementaran talleres de trabajo y de educación para los habitantes en el ámbito de los organismos asistenciales del estado y el que las universidades asumieran el compromiso por difundir programas de educación de este tipo a las comunidades. La nota más importante de estas acciones no sólo está en el contenido específico de las didácticas y conocimientos que se puedan aprender y aplicar, sino además en el hecho de que *deben de ser acciones constantes y extensas*, que involucren a toda la población. Los efectos benéficos de las acciones de desarrollo de nuestras ciudades se multiplican mediante la educación, que hace más duraderas y significativas las acciones sobre la ciudad.

Esto nos lleva a otra dimensión del problema, y es que la comunicación y la educación de los habitantes serán más efectivas en la medida en la que los involucre significativamente con la planificación urbana. La medida de la efectividad de la didáctica que hemos aplicado

para la integración participativa de las comunidades en la gestión de la ciudad, está relacionada con la actuación concreta de los habitantes en las acciones de elaboración de los planes y proyectos de desarrollo que afecten directamente el lugar en el que viven.

Acción.

Uno de los hechos que se desprenden de estas reflexiones es que habrá que redefinir el concepto de participación en el contexto del desarrollo urbano. El análisis de la legislación y de las experiencias de planificación y aplicación de los planes de desarrollo, sugiere que el contexto de la participación de las comunidades para el desarrollo urbano, se halla sumamente restringido, ya que operativamente se entiende a ésta solamente como consulta para establecer los parámetros y la información necesaria para que los grupos de técnicos elaboren propiamente el plan de desarrollo o para la evaluación del plan elaborado. No obstante que estos procesos son muy importantes para la definición y el aval de las acciones de desarrollo de la ciudad, este ámbito restringido de la participación ha marginado a la posibilidad de integrar a los grupos de ciudadanos a la elaboración concreta de los planes y proyectos de desarrollo. Habríamos que imaginar a la participación comunitaria no sólo como consulta informativa o evaluación, sino como todo un proceso de construcción –conceptual primero y luego concreta- del proyecto de ciudad.

Tal integración de los habitantes al desarrollo urbano, supone que debemos replantear los medios y procedimientos tradicionales de los técnicos encargados de la planificación de las ciudades. Los cambios, sin embargo, son más importantes en los aspectos organizativos del trabajo de taller y en el manejo de la información para la elaboración de los proyectos. Es evidente además que la integración de los habitantes (o de sus representantes) a los procesos de elaboración de los planes y a los de implementación de las acciones, es un asunto que debe atender a un esquema organizativo que establezca niveles de actuación de los habitantes, las autoridades y los grupos sociales, con respecto al lugar geográfico que afectan las acciones.

Lo anterior quiere decir que habría que imaginar un sistema de organización de las personas que ordenara jerárquicamente las acciones en función del nivel de apropiación territorial que tienen las comunidades con su entorno. Un asunto que puede dar luz a lo anterior se deriva de una experiencia concreta de trabajo que se ha tenido con una comunidad en la ciudad de Monterrey, N.L. En ésta se

hizo patente que los niveles en los que la comunidad estaba muy interesada en trabajar eran los que se relacionaban con las esferas territoriales que iban de la casa a los lugares comunitarios del barrio o colonia, los niveles en los que el interés por el trabajo de planificación disminuía notablemente eran los que se ligaban a los “bordes” del barrio, es decir, donde se juntaba con otra comunidad vecina de la ciudad.

Tal evidencia nos ha hecho suponer que existen niveles de interés por la participación (y también, tal vez, niveles de pertinencia de ésta) que están ligados con la apropiación territorial que los habitantes elaboran con respecto al sitio en el que viven. Lo anterior entonces puede dar luz para imaginar un sistema de acción que esté ligado con el tipo de territorio concreto sobre el que se trabaje. La investigación constante sobre la territorialidad urbana y las formas de organización comunal, puede ser un índice que ayude a los planificadores a integrarse en el trabajo con las comunidades y como un medio para suponer los diversos tipos de acción y los actores que hay que involucrar en cada fase del proceso de elaboración de los planes de desarrollo de la ciudad.

Esta integración evidentemente no es tarea fácil, pero, en el marco de los valores de la democracia sobre los que se apoya nuestra convivencia y que se hace concreto en nuestras leyes, es necesaria si nuestro objetivo es generar instrumentos que favorezcan el desarrollo justo y equilibrado de las comunidades, el respeto por su diversidad y tradiciones y la integración eficiente a la toma de decisiones sobre la planificación de la ciudad.

Como conclusión de este capítulo (ver apéndice al capítulo 3 en la parte final del libro) se anexa una caracterización que trata de establecer un sistema de organización del territorio y los grupos de habitantes que viven en él, con el fin de relacionar a ello unas formas de acción posibles sobre el hábitat y unas formas de educación medioambiental que serían útiles para que los propios habitantes se dediquen al cuidado, construcción y mejora de las comunidades en las que viven y para que se comprenda qué tipo de acción participativa tiene que ver con cada escala territorial medida desde la experiencia concreta de cada habitante. Esta se ha conceptualizado a partir de la realidad que yo mismo habito, por lo que su horizonte de validez creo que no deberá extenderse más allá de este restringido ámbito, aunque puede ser un modelo interesante.

CAPÍTULO IV

LA CREACIÓN Y LA MIRADA

“Pensé que Argos y yo participábamos de universos distintos; pensé que nuestras percepciones eran iguales, pero que Argos las combinaba de otra manera y construía con ellas otros objetos; pensé que acaso no había objetos para él, sino un vertiginoso y continuo juego de impresiones brevísimas. Pensé en un mundo sin memoria, sin tiempo; consideré la posibilidad de un lenguaje que ignorara los sustantivos, un lenguaje de verbos impersonales o de indeclinables epítetos. Así fueron muriendo los días y con los días los años, pero algo parecido a la felicidad ocurrió una mañana. Llovió con lentitud poderosa.” (Borges; 1968: 124)

Son impresionantes los dibujos a pluma del renacimiento italiano, aquellos que retratan la anatomía de la cabeza y del ojo. El mundo en ellos parece surgir de la mirada, las “líneas de la visión” parecen ir hacia los objetos para infundirles existencia, para crearlos en el instante mismo de la percepción. Así el acto perceptivo se transforma en un acto de creación poderoso. El mundo danza alrededor de la cabeza, y esta se halla en el agitado centro de ese vórtice de impresiones y colores, de voces y de olores; de las sensaciones que nos hacen ser los actores principales de esta comedia del mundo. Acaso poniendo de manifiesto la insolente adolescencia de nuestros ojos que se sienten, por derecho de lo que es evidente e inmediato el punto de inflexión del universo. Tal vez por ello haciéndonos dudar de su existencia.

Argos se había sumido en un letargo de siglos. Borges (1968), en *La Ciudad de Los Inmortales*, relata la historia de un soldado romano que emprende un fantástico viaje a este lugar y al encontrarla,

sólo halla en sus márgenes bandas de trogloditas que merodeaban las entradas, sumergidos en sí mismos, ignorantes de la palabra, dedicados a vivir en el instante inmediato. Argos, uno de ellos, hace entender al soldado que los inmortales que busca en la ciudad ya desde hace siglos la han abandonado, han olvidado en el tedio del tiempo las palabras y se han refugiado en sus hondos pensamientos. Sólo el hecho poderoso de una lenta lluvia, que moja las entrañas de esa tierra seca, es capaz de hacer que el inmortal vuelva su mirada al mundo.

Argos ha asumido una ceguera frente al mundo; cansado de ver, de vivir en ese páramo de la razón —que es la ciudad de los que nunca mueren¹— ha destruido para sí al mundo y a todo lo que conoce; y refugiándose en sí, ha escapado incluso de lo que le adjetiva como hombre: la civilización que le aprisiona asfixiándole. Así como la mirada de los dibujos renacentistas va hacia el mundo para construirlo, en el mito Borgiano es la mirada la que apartándose del mundo lo destruye, no con esa mágica facultad de hacer que todo surja de un oscuro caos oceánico, sino con la destrucción de las enredaderas que trepan por los muros del abandono y del silencio.

La mirada, ¿tiene esa facultad creadora? La realidad, ¿es así de inasible como los sueños? ¿Es tan difícil para nosotros aceptar que podemos, por nuestra existencia en el mundo, jugar un papel fundamental en su construcción? De ser así ¿qué papel juega esta mágica facultad en la construcción de nuestro espacio de vida? ¿y en la percepción del lugar de nuestra cotidianidad, en sus ritmos y vaivenes estacionales? ¿Qué papel juegan nuestros sueños en la construcción de la ciudad que habitamos?

La ciudad y los sueños.

En el viaje cotidiano por el día y la revisión que hacemos de la realidad se escondía, como veíamos en el capítulo anterior el acontecimiento de los hallazgos más sorprendentes, veíamos cómo en ese viaje alrededor de nuestra casa — nuestra ciudad, podíamos empezar a ensayar un aprendizaje que luego podría sernos útil para interesarnos en nuestro medio ambiente, haciéndonos sujetos activos de su

¹ A esta ciudad de los inmortales, que Borges describe como una suma de todas las ciudades, curiosamente se accede por un laberinto subterráneo, oscuro y angustioso, como si hiciera un recuento del mito de Heracles, que surge victorioso del infierno subterráneo, pero que aquí se encuentra con una civilización devastada, una razón que es un páramo inhóspito.

conservación y de su transformación. Este proceso, decíamos, es una jornada excepcional, ya que nos hace ver al mundo con otros ojos. Una buena práctica de ello la tuvimos en un taller de investigación en la Universidad de Aguascalientes durante el segundo semestre de 1998. La premisa de la que partió este taller fue la de recorrer la ciudad y la cotidianidad de cada uno de los alumnos para hallar cosas que vistas desde un punto de vista diferente renovarían la experiencia de recorrer el lugar de la vida diaria.

Esta experiencia produjo ensayos literarios y fotográficos muy interesantes. Hubo revisiones “microscópicas” de las banquetas y los andadores de la Universidad, revisiones de la vista que se pierde cuando uno va con la cabeza baja, pensando y caminando, hacia el lugar de trabajo, sorprendían las texturas, los accidentes del terreno, las hojas secas, las mojoneras, las líneas de los cruces peatonales. Otro ensayo fotográfico asombroso fue el de un alumno que retrató las gotas de lluvia que de pronto envolvieron el carro en el que estaba con su mujer por la tarde. El vapor de los vidrios, según me explicó, le impidió ver claramente más allá del parabrisas, solamente las siluetas de los edificios lejanos y los infinitos grises degradados. Se concentró entonces en las gotas que resbalaban por el cristal, cómo cada una mostraba en su abultada superficie el mundo invisible volteado al revés.

Esta pequeña experiencia del curso abrió posibilidades atrayentes para la práctica de una educación ambiental, ya que nos mostró lo emocionante que podría ser la revisión de nuestro pequeño mundo, lo poco conocido que éste puede ser frente al trajín de los días, cómo nos podemos aislar de él de tal manera que empecemos a no verlo, a operar en él como autómatas, confiados en su estabilidad y su predictibilidad pero sin percatarnos de su complejidad orgánica y su constante transformación. Uno de los alumnos de más edad de ese grupo, que había sido maestro de arquitectura los últimos veinte o veinticinco años comentaba cómo era sorprendente ver los jardines de la Universidad, rodando las estaciones cada año, cómo cambiaban los colores y las plantas. Era como habitar dentro de un ser viviente. Era ser uno de sus órganos, de sus sentidos.

La perspectiva que se abrió el capítulo anterior tiene que ver con el despertar de esa posibilidad en nosotros mismos frente a nuestro mundo. Decíamos que esa educación ambiental era un proceso complejo. En efecto, uno de los mayores retos que plantea esto es el de despojarnos de las ataduras de la visión cotidiana, adoptando una actitud de exploración constante. Pero apuntábamos cómo esta revisión

del entorno y el que nos involucráramos activamente en su cuidado y creación podría tener otros efectos en el medio y en nosotros mismos. En los trabajos que anteceden a esta serie (Narváez 1998, 1999) apuntábamos cómo el hecho de que se involucraran las personas en procesos de educación ambiental centrados en el trabajo, por ejemplo los que tienen lugar cuando se llevan a cabo talleres de diseño participativo en comunidades, hacía que se formaran profundos lazos entre los habitantes y *entre cada persona involucrada en el trabajo y su entorno*.

Ekambi (1974), entre muchos otros pensadores, ha sugerido cómo el entorno de vida de las personas es una proyección de su vida interior y de su modo de existencia. Los objetos, según esta autora operan como marcadores de cada función simbólica de la vida, dándole sentido a los lugares de uso. Podrían los objetos entenderse como índices para la lectura profunda de la psique de los habitantes, o en otro sentido podrían operar como extensiones de la vida interior de los habitantes, como brazos que se tienden hacia el mundo, para expresarse y para conocer de él. Estos “órganos sensoriales” de la psique ciertamente establecen una de las funciones más importantes del habitar, que es el de establecer los límites físicos y simbólicos del ámbito de vida de la gente.

En efecto, los límites que se establecen en el lugar de vida, hacen una primera e importante diferenciación del espacio que funciona merced a unas “marcas” que adjetivan la diferencia entre *estar dentro-estar fuera* del ámbito de vida, estableciendo la fragmentación esencial de la ciudad. Esto es notable toda vez que pone de manifiesto la relación que establece el habitante entre el mundo de su accionar cotidiano y su mundo interior precisamente por mediación de la función simbólica que reposa en las cosas. El establecimiento de lazos entre el habitante y su entorno permite imaginar una realidad que es como un continuo, en el que la realidad mítica –como lo veíamos en los primeros capítulos de este libro- se manifiesta en la realidad de cada día, donde lo físico penetra constantemente a lo psíquico, en ocasiones confundiendo completamente.

Bachelard (1965) establecía como un componente fundamental de la casa- la persona al onirismo. Ese pensar la casa-vivir la casa-construir la casa-construir la historia de uno, está del todo implicado en la explicación de la casa-la persona que elabora el filósofo francés cuando define al espacio. Explica cómo, en un juego de correspondencias y de oposiciones, podría equipararse a la casa con la

psique. En el primer capítulo de la Poética del espacio, que denomina “La casa, del sótano a la guardilla. El sentido de la choza” Bachelard establece una comparación estructural –mucho más amplia que una simple metáfora poética- entre la casa y la mente humana revelada por el psicoanálisis, así:

“1) La casa es imaginada como un ser vertical. Se eleva. Se diferencia en el sentido de su verticalidad. Es uno de los llamamientos a nuestra conciencia de verticalidad;

2) La casa es imaginada como un ser concentrado. Nos llama a una conciencia de centralidad.” (Bachelard; 1965: 51)

Y más adelante agrega:

“La verticalidad es asegurada por la polaridad del sótano y de la guardilla. Las marcas de dicha polaridad son tan profundas que abren, en cierto modo, dos ejes muy diferentes para una fenomenología de la imaginación. En efecto, casi sin comentario, se puede oponer la racionalidad del tejado a la irracionalidad del sótano. El tejado dice en seguida su razón de ser; protege al hombre que teme la lluvia y el sol...Hacia el tejado todos los pensamientos son claros. En el desván, se ve al desnudo, con placer, la fuerte osamenta de las vigas. Se participa de la sólida geometría del carpintero.

El sótano se considerará sin duda útil. Se racionalizará enumerando sus ventajas. Pero es ante todo el *ser oscuro* de la casa, el ser que participa de los poderes subterráneos.

Soñando con él nos acercamos a la irracionalidad de lo profundo.” (Bachelard; 1965: 51, 52)

El hallazgo del filósofo nos lleva a especular sobre esa correspondencia y tensión de la casa-la mente como una relación del mundo interior de las personas y el mundo exterior. Así la ciudad, que es el sitio de nuestra experiencia de viaje, estaría “construida” de nuestros recuerdos, de nuestros miedos, de lo que hemos aprendido que es la ciudad y sus habitantes, muchas veces de nuestros más oscuros sentimientos y deseos, de los prejuicios con que pretendemos ordenar nuestro andar por el mundo. La ciudad sería no un sitio físico solamente, sino el reflejo de lo que somos profundamente. Si seguimos

a Bachelard en su juego de analogías y oposiciones, donde la casa es el cuerpo de la mente del hombre, la ciudad podría equipararse al mundo, esa mente antigua del hombre, que como en el mito Olímpico de la creación es una mujer dormida que da vida cuando Urano, su hijo, hace caer sobre ella una lluvia que moja el suelo con lentitud poderosa.

La imagen onírica de la ciudad podría equipararse a la imagen del cosmos –en completa oposición a la persona individualizada- y a su vez con el cuerpo social que formamos todos. Así las nociones de clase social y localización geográfica pueden entrar a formar parte del juego simbólico en el que se equiparan sentimientos de aceptación o rechazo –el miedo y la confianza- con una geografía imaginaria que nos hace ya no sólo ver a la ciudad sino también –y sobre todo en la experiencia onírica- sentirla, construyéndonos una imagen muy compleja de la experiencia de viajar cotidianamente por ella. Podemos incluso ver en esa forma de experiencia de la ciudad valores de tonalidad, textura, luz, escala, jerarquía, etc., -valores directamente asociados al universo de lo físico- encadenados fuertemente a sentimientos concretos. Sami Ali (1974) ha encontrado en su análisis sobre el origen y el desarrollo del espacio imaginario formas de operar de esta función simbólica que rebasan el ámbito de los objetos tangibles; valores como la tonalidad ambiental, lo enrarecido del aire o la calma espesa previa a una tormenta, por ejemplo, entran en juego para definir completamente el contenido emocional de una escena soñada.

La ciudad-el cosmos entonces puede entenderse como una proyección más que como una introyección. Esta forma de comprender al mundo al igual que la analogía de verticalidad de la mente y de la casa que ha trazado Bachelard (1965), puede equipararse con la diferenciación entre lo alto y lo bajo de la construcción social que es el cuerpo de la ciudad, una construcción que a la vez hace correspondencias con la construcción y el mantenimiento de un orden moral. La creencia entonces entra a formar una parte fundamental de la imagen de la ciudad. Un grabado del siglo XVI, hace una caracterización de ese orden moral y lo superpone a una imagen del universo, como trazando esa necesaria analogía que da sentido a la estabilidad del cuerpo social-el cuerpo del cosmos.

En la cima de este dibujo que en general tiene la forma de una casa simétrica y de tejado inclinado, se ubica en el centro, de una esfera que resplandece, al supremo bien y al arquetipo del mundo que es el lazo, por ser parte de la tradición grecorromana, de la idea de lo

perfecto y el Topos Uranos de Platón. Bajo éste “supremo bien” está una figura triangular dividida a su vez por otro triángulo invertido, lo cual hace cuatro regiones (los cuatro puntos cardinales) y seis vértices (todas las direcciones del cosmos) Este triángulo representa a lo terreno, cada una de las regiones se hace corresponder con un elemento —exceptuando al fuego, que se reserva para el inframundo— en el centro del campo de lo físico se ubica al hombre, en el punto medio entre Dios y Satán, que ocupan la cúspide y la base, respectivamente, de la imagen. Al mundo material le rodean esferas concéntricas, que están al mismo nivel que éste, y que son el sitio en el que habitan los “seres elementales” y los ángeles.

Bajo el triángulo hay un cuadrángulo que es el infierno. A él se asocia la figura del demonio y del fuego. La imagen debe ser leída en el sentido de las manecillas del reloj, es decir en una lectura circular de izquierda a derecha siempre. Ello tal vez introduzca a esta imagen, que es una *topología del orden moral*, el sentido del tiempo. Mientras que en el mundo físico las referencias se sitúan alrededor de las cosas tangibles y de los elementos de la química tradicional, en el supramundo, que está compuesto por cuatro niveles por sobre el mundo material de los hombres y en el inframundo que es un nivel bajo la realidad tangible, la situación está estructurada a partir de valores espirituales. El valor asociado al mundo superior es la bondad, que por otra parte se asocia en la imagen a la esfera resplandeciente del mundo arquetípico (luz= bondad).

En el mundo inferior la maldad, que es encarnada por un personaje que rige el mundo subterráneo se asocia al abismo, a lo tenebroso, a la oscuridad más profunda, se asocia también al fuego y al hambre. Esta imagen de verticalidad, tal como la metáfora de Bachelard puede emparejarse con la de la mente humana, que va de la razón al inconsciente subterráneo. Fuera de la imagen de *todo lo que puede ser*, el orden moral que es a la vez imagen del cosmos, está la nada, que en el grabado está representada por una zona oscura incógnita. La ciudad humana tiene a su vez un límite y, como veíamos en los primeros capítulos de este libro, el exterior a este límite es del todo inexistente para ese orden que solamente admite el espacio domesticado por la existencia. La no existencia de lo que rebasa los límites de la realidad es en todo caso *inconcebible*.

En la ciudad- el cosmos onírico coexisten la bondad y la maldad, como extremos sensibles que encuentran correspondencias (y estabilidad de la tensión inherente a los extremos) en sitios de la

geografía imaginaria que toman cuerpo a partir de elementos físicos que definen los límites de los lugares de esa geografía. ¿Cómo se manifiesta esa tensión esencial en el orden moral y en el orden espacial en la ciudad onírica?

Decíamos que fuera de los límites de ese orden moral nada puede existir *realmente* en el cosmos del habitante. En la vida onírica de cada persona parecen superponerse este orden y el de las cosas físicas. Ello hace pensar que el hábitat que vive cada habitante es una suma de valores preconcebidos de las cosas. Las experiencias que refuerzan esta idea en la antropología cultural son muchas y muy variadas, y pueden hacernos ver cómo cada universo cultural hace que las personas que pertenecen a él puedan ver ciertas cosas y otras, que serían evidentes para otras personas de otro contexto cultural, ignorarlas completamente durante toda su vida. En la experiencia onírica esto se hace más fuerte, ya que las cosas dejan de ser solamente esto, por así decirlo, y adquieren una dimensión simbólica que de ordinario no poseen. Esto ya lo habíamos advertido en otros trabajos de esta serie (Narvárez, 1998, 1999) cuando analizábamos la manera en la que la gente dibujaba su ámbito de vida. Decíamos que estos dibujos parecían estar compuestos a la vez por una realidad vivida y una realidad imaginada como posible –tal vez vivida en la misma intensidad en otra esfera de existencia- difícilmente discriminables la una de la otra.

Una buena experiencia para entender la complejidad de ordenes superpuestos de la ciudad la ofrece precisamente la experiencia de soñar. Se ha convertido en una línea de indagación alternativa en este libro –tal vez ya lo han advertido los lectores- que puede dar alguna luz sobre lo que de soslayo averiguábamos con los dibujos y el análisis de narraciones que hacíamos conversando y trabajando con los habitantes de la ciudad. Esta forma de trabajar abre otra manera de comprender la naturaleza del lugar en el que habitamos, una forma que podríamos denominar como una “vía interior”, que nos permite encontrar pistas sobre la manera en que se entreteje la relación entre el orden moral y la geografía imaginaria a partir, digámoslo provisionalmente, de la función simbólica que se apodera por entero de los paisajes, del aire enrarecido, de los personajes y de las cosas durante los viajes por la ciudad en el sueño.

Al parecer todos los seres humanos soñamos (Salas; 1987: 14, 15)² Mi propia experiencia me ha hecho ver que los paisajes del sueño parecen acompañar obsesivamente a la temática –que cambia de matices, desde luego- que nos acompaña a lo largo de nuestra vida. Hay ciertamente una variedad infinita de tramas vitales, y un número grande de temas sobre los cuales soñamos, pero el tiempo efectivo de sueño con imágenes parece irse haciendo cada vez más corto junto a los períodos efectivos del dormir. Roffwarg, Muzzio y Dement (1966) señalan que hay una variación importante a lo largo de la vida de la persona en el porcentaje de sueño con imágenes que ocurre durante el dormir. Así mientras que una persona a los 15 días de haber nacido duerme hasta 16 horas por día, el porcentaje de sueño con imágenes que tendrá será de cerca del 50%, mientras que una persona de 30 años, que duerme un promedio de 7 horas por día solamente soñará con imágenes un 19% de ese tiempo, aproximadamente y una persona de 70 años, que dormirá cerca de 5 horas por día, solamente soñará con imágenes un 13.8% de ese tiempo.

No obstante estas cifras, *la importancia vital del sueño para la persona puede presentarse en cualquier época de la vida, aún y que el “tiempo que tenga para ello” sea relativamente pequeño*. El sueño de la ciudad es una máscara de esa vitalidad del individuo, y si usamos la metáfora de Bachelard, es la humanización por derecho del soñador de su relación con el cosmos, que imagina como una casa de paso, insegura, así:

“La casa y el universo no son simplemente dos espacios yuxtapuestos. En el reino de la imaginación se animan mutuamente en ensueños contrarios. Ya Rilke concede que las pruebas ‘endurecen’ la vieja casa. La casa capitaliza sus victorias contra el huracán. Y puesto que en un estudio sobre la imaginación debemos rebasar el reino de los hechos, sabemos bien que estamos más tranquilos, más seguros en la vieja morada, en la casa natal, que en la casa de las calles donde no habitamos más que de paso” (Bachelard; 1965: 79)

Tal como lo veíamos en el primer capítulo, el sueño, al igual que el mito resuelve la compleja trama de supervivencia de la persona, mostrándole dramatizadamente los hechos de su cotidianidad. Tal es el

² No obstante esta afirmación, un amigo mío asegura que nunca ha soñado en su vida, lo cual puede ser real para un buen número de personas.

rol que ha imaginado Crick (1981) para un proceso de aprendizaje mediante imágenes en el sueño (presente incluso en especies de subprimates) que ha denominado esclarecidamente “aprendizaje reversible”, pero jugando un rol diferente al mito, el sueño se presenta en este caso como una oportunidad de viaje personal a esa tierra en la que habitan solamente los mitos y las poderosas imágenes culturales, para resolver íntimamente los conflictos y las tensiones animados en esos grandes sueños del hombre que son sus leyendas. Repetidamente Jung (1912 a 1958) establece una asociación de la actividad imaginativa individual con lo que ha definido como un sustrato arcaico de la psique que es utilizado por todos los individuos de la especie, uno de los más claros pasajes de su obra en donde cobra singular importancia la relación que se establece entre la actividad de la persona y la de la cultura señala que “junto a las fuentes indudablemente personales, la fantasía creadora dispone también del espíritu primitivo, olvidado y hace tiempo enterrado, con sus imágenes peculiares que cobran expresión en las mitologías de todos los tiempos y pueblos” (Jung; 1924: prólogo de la 2ª. Edición)

Hay ciertamente, como lo advertíamos en la metáfora de Bachelard entre la casa y el cosmos una difícil yuxtaposición. Los extremos de la actividad personal y la actividad cultural parecen fundirse como en la imagen de la serpiente que devora su propia cola. Esta fusión es el componente fundamental de la serie de ordenes superpuestos que la ciudad encarna. La historia personal y la situación vital que atraviese el habitante se mezcla con los temas que se manifiestan por medio de una concepción del mundo y del modo de vida de la comunidad.

La ciudad en dos sueños.

1. Uno de los habitantes de la ciudad, que entrevisté en el curso de esta investigación sobre la ciudad onírica, me ha referido un sueño de imágenes poderosas, que por asemejarse mucho a la trama dramática de un sueño propio y a las series míticas de los viajes a lo subterráneo, he querido analizar. En el sueño, C³ caminaba por lo que parecía ser un mercado del medio oriente, había mantas que cubrían el sol en un pasaje angustioso y atestado de vendedores que hablaban en un idioma extraño pero comprensible. La luz era mortecina, y, a cada

³ El nombre del habitante ha sido abreviado.

paso parecía ir muriendo en la densidad de las mantas que cubrían los tendidos de los vendedores.

Era este un mercado de carne, las piezas colgadas de los ganchos estaban atestadas de moscas. A pesar de esto, los compradores iban y venían traficando en medio del trajín del mercado. El aire estaba cargado de humo y polvo, el lugar se tornaba oscuro conforme C avanzaba, solamente se percibía la luz a través de los agujeros de las mantas que dejaban ver el ambiente fragmentado. C caminó presintiendo algo, sumergiéndose cada vez más en ese ambiente enrarecido, cada vez más oscuro y atemorizante, *bajando cada vez más* por escaleras que le conducían al interior de un edificio con arcadas, avejentado y sucio.

Al llegar hasta lo más profundo del mercado, pudo ver cómo la carne que vendían era rara, diferente, atemorizante. De uno de los montones y acosado por los mercaderes pudo ver que asomaba un rostro humano descarnado que le miraba fijamente. Asustado corrió de ese lugar subterráneo *ascendiendo hasta salir a la luz del día*. Este viaje a un mundo pavoroso y subterráneo, se ambientaba en paisajes familiares de la vida del soñador.

2. Han sido raros los sueños que he tenido de la ciudad, y más de la ciudad en la que vivo y por la que me muevo regularmente, casi siempre son lugares fantásticos o símbolos imponentes que absorben toda la escena, figurándose como centros importantes del suceso onírico, como el mar, el oleaje o las montañas. Un sueño que tuve hace tiempo, sin embargo, ha resultado esclarecedor y poderoso. Recuerdo que al despertar tuve la sensación de que la propia estructura del sueño y los paisajes que apoyaron su trama dramática eran la explicación que había estado buscando sobre la continuidad de la ciudad real y esa geografía imaginaria que se ha intentado caracterizar a lo largo de este libro.

En ese sueño estaba con un amigo geógrafo en el camellón central de la calle Manuel Barragán (una calle de tráfico intenso al norte de la Ciudad de Monterrey), entre la colonia Regina⁴ y la colonia Hidalgo, en un sitio que conozco perfectamente, era ya tarde, la luz mortecina y gris del ambiente hacía pensar que estaba nublado, como a punto de llover, con esa opresión latente en la calma del aire. Mi amigo me comentó que las fotos aéreas que habíamos tomado de la

⁴ La colonia Regina fue sitio de un estudio sobre mapificación de la casa y del barrio en el segundo tomo de esta serie: La ciudad, la arquitectura y la gente: diseño participativo y didáctica medioambiental II, ver páginas 99 a 102.

colonia “barroco” (un nombre imaginario que supe que se refería a una parte de la geografía del sueño por la zona de la colonia Hidalgo) y de otras dos colonias de las que no recuerdo el nombre, habían salido mal, que eso era extraño, pues, como las habíamos tomado de noche, esperábamos que la densidad de las luces de las casas fuera mayor (ya que eran colonias populares de una alta densidad de ocupación del suelo)

Le comenté que tal vez el satélite que del que habíamos obtenido las fotos no estaba bien ajustado, que se encargara de ello, pero para mí pensé que algo extraño sucedía en esa zona, atrapada en la oscuridad más completa, como una noche que avanzara sobre la gris avenida en la que estábamos trabajando. Subí al carro de mi mujer para ir a esa zona de la ciudad a averiguar qué pasaba. Recuerdo que de camino me percaté de que iba guiándome el hermano menor de un buen amigo, que ha tenido realmente experiencia con el “bajo mundo” y que ahora trabaja en la policía, en narcóticos. Él me empezó a guiar por entre las calles de la zona al poniente de Manuel Barragán hacia la colonia barroco.

Seguimos por calles y avenidas muy rápido, nos metimos por una avenida de doble circulación con un camellón en medio, arbolado. Los árboles eran enormes eucaliptos oscurísimos. Algo de esa escena me recordó el bosque en el que Dante se pierde antes de entrar a la gruta que le conducirá a las puertas del inframundo, la avenida era parecida a las calles de la zona industrial de Naucálpan en la Ciudad de México, o a las calles de la Colonia Chapultepec en Guadalupe N.L.: estrecha y difícil de transitar a pesar de ser de doble circulación, había mucho tráfico, transportes colectivos pequeños, maltratados y sucios, carros viejos, sin pintar completamente y oxidados.

Anduvimos largo rato por ese lugar, de pronto cruzamos unas vías del tren, según recuerdo, al pasar esas vías uno sabía que estaba en otra zona de la ciudad, ese punto era como una encrucijada, muy transitada, había mucho movimiento de carros viejos y de gente, había cantinas y prostíbulos en los alrededores. Era de noche, la opresión del cielo nublado seguía ahora provocando un cielo sin luna y sin estrellas, sólo la ciudad oscura estaba frente a nosotros. La encrucijada abría el camino, ya pasadas las vías a una calle anchísima, exageradamente amplia para la geografía de la ciudad, sin pavimentar, como el lecho seco y pedregoso de un río del desierto (me recordó al despertar una calle que separa a la colonia Mitras, una zona de habitación de personas con ingresos medios, de una zona deprimida aledaña en la

ciudad, que me impresionó hace tiempo por su peculiar proporción y que se halla “cerca” de esa geografía del sueño)

Al lado de ese gran camino que se hundía en la noche de la ciudad estaba la entrada a una zona deprimida parecida a “la coyotera”, un barrio popular por los giros negros y cantinas que se dan a su interior. Me percaté que en ese lugar no había nada de iluminación. Todas las calles y las casas estaban sumergidas en la más completa oscuridad. Pero era una oscuridad diferente al ambiente opresivo, previo a la lluvia del que habíamos venido, cruzando las vías se hacía mucho más material y al interior de la zona era de tal consistencia que uno podía casi tocarla. Era una oscuridad pavorosa, como una niebla que penetra a todo y que más que tristeza o melancolía orillaba a sentir un hondo temor.

El hermano de mi amigo, *mi guía*, me indicó que entráramos en la zona oscura, fuimos por una calle que nos llevó de inmediato a un callejón sin salida, a la entrada de ese lugar, como guardianes, estaban unas personas drogándose, grises, lentos, tatuados en todo lo que se les veía del cuerpo; inspiraban temor al verlos, sin rostro ni vida. Las casas en las que se recargaban eran igual que ellos, sucias, grises, con ventanas apagadas. Sólo las luces del carro iluminaban esa oscuridad densa, era lo único que nos permitía darnos cuenta de la forma física del lugar. Esa dificultad para ver era lo que probablemente provocaba mayor temor. Al final del callejón, tapando el paso de la antigua calle estaba una vivienda informal, de desalojo, que había ocupado toda la vereda, era según pensé en ese momento, el inicio de un gran asentamiento que había ocupado todas las calles, fuera de las casas abandonadas y muertas.

Esa casa era un vallado sin techo, fabricado de varillas oxidadas, que protegían las pocas pertenencias de los ocupantes: colchones y trastos viejos, una televisión gastada y un viejo perro que pareció despertar cuando lo iluminó el carro en el que íbamos. Sus ojos se prendieron de verde cuando la luz le tocó la cara. Toda la calle reflejó la luz, el agua sucia, el lodo y los detritos esparcidos por toda la vereda hacían aún más deprimente el ambiente. Tuve la sensación entonces de estar atrapado, allí entre la casa sin techo, la densa oscuridad como niebla negra y los guardianes drogadictos que habíamos dejado unos pasos atrás. Esto me provocó un terror horrible y el impulso de salir huyendo a toda prisa de ese lugar. Al hacer reversa con el carro me percaté de que de las casas que había intuido deshabitadas empezaron a salir familias, grises también y sin rostro. La

zona, antes desierta cobró vida, me percaté que en ambas aceras había carros viejos estacionados, la gente, que apenas alcanzaba a ver como fantasmas que salían al paso, invadió lentamente la calle, alcancé a esquivarlos, en la calle que se hacía resbaladiza y difícil. Mi guía me dijo que había esquivado bien los obstáculos, yo pensé en el camino que llevaba a mi casa de infancia, que se hacía un lodazal en las lluvias, y cómo aprendí a manejar en ese camino.

Salimos finalmente de allí, el miedo que había sentido en esa clase de oscuridad densa que dejábamos atrás, se transformó en el impulso por contar todo lo que había experimentado en ese lugar, cruzamos la avenida de los eucaliptos allí un microbús en mal estado que nos estorbaba para cruzar las vías, en reversa, chocó a una pequeña camioneta de la que bajaron unas personas para reclamarle al chofer del colectivo, nos zafamos del problema de tráfico, cruzamos las vías y una camioneta con personas en la caja y una mujer con un vestido anaranjado muy apretado que había salido de la zona, nos alcanzó, unos amigos muy cercanos estaban en el coche. Impresionado por el viaje les dije: *“acabo de salir del infierno”*. Desperté profundamente conmovido.

La ciudad de nuestra experiencia frente a la geografía imaginaria: una complejidad de ordenes que se superponen.

Hay una relación muy fuerte entre la vida personal de cada habitante y la topología imaginaria que desarrolla para comprender el sitio en el que vive. Los hechos de la existencia individual se entrecruzan complejamente con visiones culturales compartidas. Esta idea nos ha llevado a imaginar que la geografía imaginaria está poblada por símbolos que son comunes a los miembros de una cultura, y por extensión a los que constituyen el cuerpo reconocible de sus artefactos, sus moradas y la ciudad.

El mito de un viaje al mundo subterráneo y oscuro tiene hondas raíces en nuestra cultura, la relación estructural que se establece entre los mitos y los sueños de los habitantes pueden a veces sorprendernos, pero nos muestran claramente cómo opera este mecanismo de comprensión del mundo en el que habitamos. Esta función parecida a la sustitución asociativa es la que parece encadenar una serie de ordenes físicos y psicosociales en la imagen que cada habitante se hace de su propia morada y de la ciudad por la que cotidianamente viaja rodando los días.

Pero esta serie de ordenes superpuestos no son un mecanismo ciego de sustitución de los viejos mitos e imágenes heredadas en procesos seculares por imágenes y dramatizaciones que tiendan un tinglado “moderno” sobre las gastadas estructuras. Lejos de ello, y como lo veremos enseguida, esta sustitución opera merced a un complejo entrecruzarse de los viejos temas y la experiencia vital. Jung (1940) señala que en ese viaje de la mente de los motivos de la vida cotidiana hacia las viejas formas arquetípicas heredadas hay un flujo energético de la mente que descubre nuevos sentidos en el símbolo antiguo, esta función es intuida como un encuentro de situaciones análogas del estado consciente con esos símbolos heredados del inconsciente, ya que “siempre que las representaciones análogas eran conformes a la estructura de la psique, y estaban también, por tanto, sintonizadas con lo cambiante, la imagen arcaica desempeñaba la función de transformador energético” (Frey-Rohn; 1991: 169)

El encuentro de esas formas con la experiencia de vida nos hace reaccionar emotivamente. La experiencia del viaje, de la búsqueda y del encuentro, dramatizada por elementos de la ciudad imaginaria, es resolver necesidades vitales profundas. Creo que así deberíamos empezar a analizar la experiencia del soñador de ciudades, y como hemos visto a lo largo de este libro, tal experiencia, que se entrecruza con el escenario que nos construimos, con ese cosmos del que nos apropiamos y que es representado por la ciudad, existe físicamente, es real y tangible para nuestra experiencia de viajeros de la ciudad. Ello lleva a plantear la necesidad de emprender una búsqueda que trate de comprender esa cualidad profunda del mundo que nos hemos construido, que relacione más a la ciudad con la vitalidad total de sus habitantes. La ciudad así concebida cedería su papel de mero objeto funcional, la casa, de máquina para habitar, a ser una totalidad orgánica con sus constructores.

¿Cómo podríamos caracterizar estructuralmente esos ordenes que se superponen entre la ciudad y sus habitantes? Un buen comienzo para imaginar esa superposición podría partir precisamente de una “experiencia de campo”. La experiencia onírica que fue descrita páginas atrás tiene referencias sugestivas al mito Órfico, que a su vez se relaciona con una serie de tradiciones sobre viajes al inframundo, incluido, claro está, el viaje del dante en busca de Beatriz en La Divina Comedia, relato que bien puede interpretarse como una asociación más del viaje del músico mitológico a la tierra de Hades.

En un pasaje del mito, Eurídice, la mujer de Orfeo, en las cercanías de Tempe, en el valle del río Peneo, se encontró con Aristeo, que intentó violarla. Ella, al tratar de huir fue mordida por una serpiente, y murió envenenada.

“Pero Orfeo descendió audazmente al Tártaro, con la esperanza de traerla de vuelta. Utilizó el pasaje que se abre en Aorno, en Tesprótide, y, a su llegada, no sólo encantó al barquero Caronte, el perro cerbero y los tres Jueces de los Muertos con su música melancólica, sino que además suspendió por el momento las torturas de los condenados; de tal forma ablandó el cruel corazón de Hades que éste concedió su permiso para que Eurídice volviera al mundo superior. Hades puso una sola condición: que Orfeo no mirase hacia atrás hasta que ella estuviera de nuevo bajo la luz del sol. Eurídice siguió a Orfeo por el pasaje oscuro guiada por el son de su lira, y sólo cuando él llegó de nuevo a la luz del día se dio la vuelta para ver si ella lo seguía, con lo que la perdió para siempre” (Graves; 1985-1: 136)

El viaje de Orfeo al Infierno ilustra el camino del héroe que desciende al inframundo (¿el inconsciente?) para revivificarse, es un viaje de purificación, según Jung y otros analistas, la idea de un viaje al fondo del abismo supone una regresión al primitivismo, una represión de la energía de la libido que se manifiesta concretamente *por el miedo*. “Lo mismo que el miedo a ser devorado por el primitivismo y la inconsciencia del estrato instintivo constituía el objeto perenne del mito heroico y de los viajes al mundo subterráneo, también formaban parte de...la superación del miedo y los peligros” (Frey-Rohn; 1991: 213), en este contexto el sentimiento del miedo que acompaña al viaje puede representar al “compañero constante en la senda del desarrollo, el miedo en forma de oscura sensación de peligro, de duda respecto al sentido del acontecer y también de desesperación acerca de la carencia de sentido del camino” (Frey-Rohn; 1991: 213) es la reacción de la persona frente a una regresión al estado primitivo. Este regresar a este estado, sin duda tiene dentro de sí la semilla de la evolución de la persona. En efecto, la regresión y el miedo desencadenará la euforia del logro. El viaje de Orfeo es substituido por el duodécimo trabajo de Heracles: la captura del Cerbero.

Tras la locura de Heracles, infundida por Hera, que se habría cansado de los excesos de su campaña militar contra Pirecmes, rey de los eubeos, y el que diera muerte a seis de sus hijos, éste se refugió en una habitación oscura, avergonzado y triste por su delito. Al ver todo el mal que había causado, decidió expiar sus culpas, el rey Tespio le purificó. Marchó a Delfos, donde la pitonisa “dirigiéndose a él por primera vez como Heracles y no como Palemón, le aconsejó que residiera en Tirinto, sirviera a Euristeo durante doce años y realizara los trabajos que le impusiese, en compensación por lo cual se le concedería la inmortalidad” (Graves; 1985: 125) Uno de esos trabajos es el descenso al infierno y su salida triunfal.

La captura del Cerbero fue el duodécimo y último trabajo⁵ de Heracles para Euristeo, y el que representó el mayor reto para el héroe. El descenso al Tártaro, mundo subterráneo y hogar de los muertos, regido por Hades, comienza justamente en la península de Aquerusia, cerca de Heraclea en el *Mar Negro*; el héroe viaja acompañado de Hermes y Atenea, que alternadamente le sirven de guías. Cruza el límite de la tierra de los muertos que es el río Estigio, pero éste es un acto de guerra, no la desesperada búsqueda del amor perdido de Orfeo. Sin el menor asomo de temor, Heracles toma el botín (Hades no ofrece resistencia alguna ni pelea para que se lleve al guardián del infierno), con el miedo echado a un lado, consigue salir victorioso del inframundo. Hay, sin embargo, aspectos ambientales que acercan el viaje de Orfeo y el de Heracles a un solo y poderoso símbolo: la oscuridad terrible del infierno, y con ella todos los aspectos negativos (fuera de la luz) implicados, indiscernibles de la realidad. Así, a su salida del Tártaro, Heracles “se tejió una corona con el árbol que Hades había plantado en los campos Elíseos en recuerdo de su amante, la bella ninfa Leuce. Las hojas exteriores de esa corona siguieron siendo *negras, porque ése es el color del mundo subterráneo*” (Graves; 1985: 193-194. las cursivas son mías).

Las hojas negras de la corona adquirieron un color blanco por su contacto con el sudor glorioso del héroe. Este es un símbolo del

⁵ Graves (1985) menciona que los doce trabajos, “según señala Servio, fueron finalmente considerados equivalentes a los doce signos del Zodíaco, aunque Homero y Hesíodo no dicen que fueron doce, ni la serie de los trabajos corresponde a la de los signos. Como el Dios del Año celta, celebrado en la *Canción de Amergin* irlandesa, el Heracles pelaso parece haber hecho un curso a lo largo de un año de trece meses...pero las aventuras de Gilgamesh en la epopeya babilonia se relacionan con los signos del zodíaco y el Heracles tirio tenía mucho en común con él” (Graves; 1985: 127, 128)

trabajo del héroe en ambos mundos, y, por otro lado, es la compensación al miedo. Este sentimiento parece estar presente siempre en estos mitos de viaje al mundo subterráneo, su asociación a la oscuridad es tal vez uno de los más fuertes encadenamientos de la imagen ambiental y de la trama dramática, hasta el punto de hacerse indisolubles. En la experiencia onírica del viaje por la ciudad hace saltar al símbolo latente de la búsqueda. El viaje se hace *a pesar del miedo*, éste es un freno, pero hay algo más profundo que impele a la persona a moverse por entre este mundo subterráneo –que puede ser él mismo, son su historia y todos sus temores no asumidos conscientemente- la claridad, el sudor del héroe, es la resolución del conflicto o el encuentro con el nuevo conocimiento.

Hay una fábula irlandesa muy antigua que hace más explícita esta relación de la trama dramática y las imágenes ambientales; se trata de la historia de Cuchulain que penetró en el infierno, *Dun Scaith*, que significa literalmente “ciudad de las sombras”. Para Jung, el símbolo del Infierno es una representación regresiva de temores profundos de la persona que indicaban una búsqueda espiritual y de elevación de lo meramente instintivo. Las imágenes de *la ciudad y del infierno*, se asocian fuertemente con la imagen materna, del instinto aún no domado, y de nuevo recurriendo a la noción de Bachelard, con el cosmos que aún no ha sido domesticado, es decir todo lo ajeno a la morada.

Este deseo de elevación, que motiva ese enfrentamiento con el miedo y la oscuridad densa de la ciudad de los muertos, ¿no está relacionado con el viaje de la persona en su elevación social, su superación por sobre los semejantes? este deseo de elevación manifiesto en la zaga del héroe, ¿no está relacionado con el deseo de un cambio de la *localización geográfica de uno* que haga patente esa elevación?

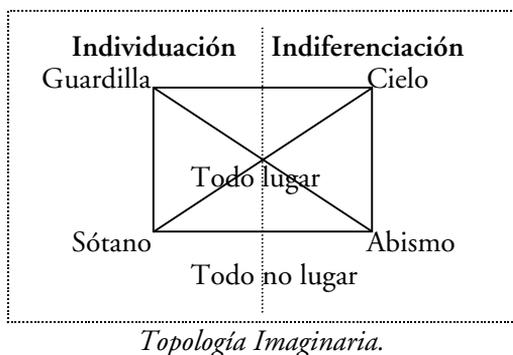
Con esto no quiero empezar a sentar los elementos de una justificación moral o religiosa del atropello de los semejantes que ejercen muchas personas en esa carrera de ascenso social; por el contrario, me parece un asunto fundamental el que hallemos, profundamente implicadas, primero a la geografía imaginaria y a la ciudad en la que vivimos, hasta el punto de confundirse en nuestra experiencia y en nuestro universo valoral; y segundo a una serie de ordenes que adquieren sentido en las formas físicas y organizaciones sociales de nuestros edificios, de nuestros barrios, sus plazas y sus calles, los bajos puentes poblados de fantasmas a los que no nos atrevemos a mirarles a la cara y que duermen sin techo. Esa profunda

interdependencia del orden moral —que se manifiesta en mitos e imágenes poderosas— y del orden físico, que está presente en todo lo que habitamos hace que el infierno y el paraíso se encuentren aquí mismo, a la vuelta de una calle o dos, entre las baldosas esperándonos para echarles un vistazo. Este viaje por la ciudad de nuestros sueños y de nuestra vida diaria entonces se transforma en una experiencia de conocimiento profundo que cala hasta nosotros mismos. Luego nos asustamos, y sonreímos cuando nos hallamos, rodando el día de nuestro viaje, en medio de nuestro propio retrato.

La trama dramática que plantea el viaje del héroe al mundo subterráneo es la transformación personal. En el análisis de la ciudad onírica pueden encontrarse elementos simbólicos atrapados en imágenes poderosas. La oscuridad está presente en los sueños y en los mitos que hemos analizado de viajes al inframundo. Esta oscuridad podría ser interpretada como una componente emocional que *toma cuerpo en una cualidad visual de la ciudad*, así, la ciudad empieza a matizar la experiencia, haciendo saltar un contenido emocional en los habitantes a través de la identificación de los objetos físicos y una trama dramática heredada, que puede identificarse a su vez con los mitos de las culturas de las que proceda cada habitante. Así una vía para el análisis de la experiencia onírica de la ciudad puede elaborarse en dos sentidos: primero estableciendo paralelos del *cuerpo dramático de la experiencia* con series míticas conocidas, para luego comparar las imágenes en las que se apoya el sentido de la serie dramática con las que configuran el ambiente de la experiencia onírica.

Como decíamos, parecen unirse casi como una sola sustancia la oscuridad de la ciudad en tinieblas y el miedo. En el mito Órfico es evidente cómo este juega un papel fundamental de la fatal desconfianza que le lleva a perder a Eurídice; y aunque parezca lo contrario, en el mito de Heracles en su viaje al Tártaro, la *ausencia del miedo*, es lo que hace finalmente que resurja el héroe victorioso del abismo. En ambos casos está presente como el indicio más importante en que se apoya la trama *la insondable oscuridad de la ciudad de los muertos*. La sombra, como el rastro en el que se distingue “el otro antagónico”, según Frey-Rohn (1991) revela la existencia de una parte de la persona que ha sido relegada de la luz, pues opera según formas que no son aceptables, o son del todo desconocidas —como posibilidad del propio ser— por la persona. El cosmos, que se revela aquí como el derredor de lo que es humano, en oposición a la metáfora de verticalidad de Bachelard (1965) de la casa-hombre, del sótano a la

guardilla, asume una polaridad esencial de lo no humano, de lo que aún no ha encontrado una individuación en la casa, lo indiferenciado-el cosmos se revela como un continuo que va del abismo al cielo, del infierno al paraíso. Siguiendo la cuádrupla de totalidad de Jung, podríamos establecer que entre esos cuatro componentes de la persona-el lugar está ubicada la geografía imaginaria en la que se desenvuelven los sueños, es por así decirlo *la definición estructural de una topología de la imaginación*:



Existen otras imágenes que revelan contactos profundos del orden espacial con el orden moral de la ciudad, que son visibles en las experiencias oníricas que estamos analizando. La calle de difícil circulación, poblada por un bosque en tinieblas, que superficialmente acerca la experiencia del viaje al infierno del segundo sueño con la Divina Comedia del Dante cuando se extravía antes de entrar a la gruta que le conducirá al abismo. Parece enmascarar más bien una analogía de orden moral; y es que la calle es axialmente la opuesta de la otra que es la que conduce a la entrada de la ciudad en tinieblas. Ambas calles no solamente se oponen por su sentido de orientación, sino por el sentido general de las proporciones de su cuerpo físico, así, mientras que una es estrecha y difícil de recorrer por el tráfico, la otra es ancha, solitaria como un río pedregoso: “Entren por la puerta angosta, porque ancha es la puerta y *espacioso el camino* que conduce a la ruina” (Mateo 7:13, las cursivas son mías).

Esta referencia que junta al orden físico con el moral, encuentra una conexión más con el mito de Orfeo, ya que según Graves (1985) *ophruoeis*, la palabra griega en la que se origina el nombre mitológico, significa literalmente “en la orilla del río” y otra

más al constatar que una parte de la serie mítica de Orfeo, que relata su muerte a manos de las Ménades y cómo tras desmembrarle⁶ y querer lavar sus manos, manchadas con la sangre del sacerdote en el río Helicón, “el dios fluvial se metió bajo tierra y desapareció a lo largo de casi cuatro millas, para volver a salir a la superficie con otro nombre, el Bafira. Así evitó ser cómplice del asesinato.” (Graves; 1985: 137) La calle, que es de una escala grandísima, como el lecho de un río seco y pedregoso en el sueño, conecta de este modo el pasaje cristiano que señala el camino al infierno y el pasaje del Basáride de Esquilo en la trama dramática del viaje al inframundo, apoyando la superposición de el orden moral y el físico en *un solo orden espacial y emocional a la vez*.

Las imágenes de la ciudad en tinieblas, que es el punto climático del viaje al inframundo del segundo sueño, apoyan la sensación general de incertidumbre y miedo que acompaña en *crescendo* a la trama dramática. Es así que no es fortuito que junto con la oscuridad aparezcan detritos, lodo y agua en las calles del inframundo. Según Levy-Strauss (1976) existe una oposición fundamental en los mitos americanos de los ojos y los detritos, que se manifiestan en el sueño como la diferencia del ver y el no ver. Por otro lado, advierte que en el mito wintu esta oposición no solamente se da en el sentido de la luz y las tinieblas, sino, muy especialmente en la imagen de un “incesto alimentario”, que ejerce la prohibición del comerse a sí mismo (como en el mito de la hermana incestuosa que se devora a sí misma y se convierte en un monstruo pavoroso) es decir, la prohibición tácita del consumo de carne humana, lo cual acerca la imagen de un mercado de carne humana, en el primer sueño, con el de los detritos y el agua esparcidos en la ciudad en tinieblas. Las imágenes, de este modo, se engarzan en el significado total del sueño y establecen una conexión funcional de éste con los mitos que establecen –como lo veíamos en el primer capítulo- simples enseñanzas morales a la persona. En las series míticas del viaje al inframundo, la salida triunfal del infierno es acompañada de una sensación de excitación por haber hallado algo, que puede ser el germen de una profunda transformación personal, así, las imágenes terribles y sobrecogedoras que se perciben en el camino, son el germen, de cosas nuevas⁷.

⁶ Imagen que nos acerca a los restos humanos que encontró el primer soñador referido páginas atrás en su viaje al inframundo.

⁷ En el mito de los Nez Percé de la Dama Mariposa, se señala cómo tras ser muerto Coyote por ésta y resucitar, da a luz “como excremento” a sus hijos, que le revelan cómo matar a este enemigo suyo, acto seguido los reintegra a sus entrañas

Es interesante que estas enseñanzas se apoyen precisamente en imágenes de la ciudad. Aunque esta ciudad sea el escenario de una experiencia onírica, la que es posible pensar como un universo en donde los ordenes físicos, y moral, se correspondan exactamente, donde índices físicos del ambiente, como la luz o la densidad del aire, apoyen directamente a las emociones que se experimenten durante el viaje. En la ciudad de nuestra vida diaria, ¿es posible imaginar tal correspondencia? Y si esta correspondencia es algo real, ¿la ciudad como marco significativo de nuestra existencia puede ser pensada como una herramienta que apoye la formación de nuestra experiencia vital?

Un pequeño viaje a pié por la ciudad.

Uno de los últimos viajes que he tenido (en vigilia, por cierto) lo hice caminando a pié por una calle de la ciudad de Guadalajara en México. Pienso que es una de las formas más fascinantes de recorrer una ciudad, ya que permite percibir los detalles más finos del ambiente, las texturas del pavimento y de los muros, los pequeños declives, la forma en la que la gente va y viene, los matices de sus vestimentas, que revelan su condición social, el estado de las casas y los comercios, las transiciones de uso de los predios, ampararse en la sombra de los árboles para ver cómo se yuxtaponen las cosas recientes y las cosas viejas.

Caminé por la calzada Independencia -una calle que atraviesa a la ciudad en el sentido norte a sur- desde su extremo norte, que para en seco la impresionante barranca de Oblatos, hasta el centro de la ciudad, unas cuantas cuadras al sur de la Plaza Tapatía. Es un recorrido que toma cerca de dos horas a buen paso. La ciudad de Guadalajara, como muchas ciudades de la República Mexicana, ha tenido desde su fundación (que ocurrió en las postrimerías del siglo XVI) un crecimiento radio-concéntrico y diversas transformaciones a lo largo de su historia, hasta ser en la actualidad una de las ciudades de que concentran más población en el país⁸. Hacer un recorrido desde el

(comiéndolos) y derrota a la mariposa, antes de la llegada de los primeros hombres. Aquí se puede ver claramente cómo la experiencia negativa que señalan las series míticas de prohibición a este “incesto alimentario” es transformada en una experiencia de conocimiento. Aunque resulta aventurado decirlo, es posible suponer que este es un mito que señala hacia la transformación de la persona por la vía del conocimiento interior o “autoconsumo” (tanto en el sentido psicológico como en el físico)

⁸Según información del XI censo general de población y vivienda, la ciudad de Guadalajara, Jalisco, en 1990 tenía 2, 797, 586 habitantes; registró un incremento de

extremo de una ciudad como esta hasta su centro es hacer un viaje en el tiempo hacia el pasado, es como recorrer los anillos de un árbol aserrado, a cada paso adentrándose en su origen.

En el extremo norte de la avenida está ubicada la escuela de Arquitectura de la Universidad de Guadalajara, ésta parece estar rodeada por un barrio popular. En la zona que colinda con la avenida se han situado numerosos negocios, talleres mecánicos, ferreterías, pequeñas tiendas de abarrotes, que parecen abastecer a la zona de vida aledaña a la universidad. Es una zona de mucha vitalidad. Los habitantes usan la calle como lugar de reunión, afuera de los talleres y las tiendas, discutiendo en grupos y tomando cerveza, los niños juegan fútbol aprovechando cualquier rellano, algún ensanchamiento que provoque un edificio público que se ha retirado del paramento de los otros edificios. La banquetas son realmente malas, en algunos casos no están pavimentadas –lo que ocurre por lo regular frente a lotes baldíos que son usados además como tiraderos de basura- y en otros son bastante irregulares, hasta el punto de dificultar la caminata. Como en muchas de estas zonas de otras ciudades del país, se ha “arreglado” solamente lo que está al lado de la avenida, que tiene una mejor calidad que el interior de las colonias que comunica. No obstante que carece de algún equipamiento y señalización básicos, como depósitos y contenedores para la basura, paradas de colectivos (que mueven a mucha gente en dirección al centro), etc.

Los talleres son un mundo privado de los hombres, en uno de los muros siempre exhiben el retrato de una mujer de generosas proporciones, a veces, junto a una imagen religiosa, los despachadores y trabajadores salen apresurados al rellano cuando una empleada que probablemente venga por la tarde del centro, baja del autobús con rumbo a su casa, silbidos, gritos y la mujer que apura el paso. Las estudiantes de secundaria simplemente no hacen caso a los muchachos que sin oficio esperan las horas que pasan en su bicicleta e imitan a los mayores gritando piropos a su escala y a tono con su época. Los conjuntos de casas están en muchos casos cerrados por un portón a la calle, configurando células aisladas de ciudad, a lo largo de la calle. Estas células dan la impresión de ser conjuntos muy seguros para sus

población en el período 1980-1990 de 1,171,434 personas, lo cual puede hacernos pensar que para el año 2000 tenga cerca de 4 millones de pobladores. En el territorio nacional el estado de Jalisco concentraba en 1990 al 6.50 % de la población nacional, ubicándose en el tercer sitio del país en cuanto a concentración de la población en el territorio, con una densidad de población de 66 habitantes por kilómetro cuadrado.

moradores. El acceso restringido quizás sea una de las razones por las que se prefieran estos conjuntos como zonas de habitación, que además son sensiblemente diferentes por su calidad de diseño y construcción de los alrededores más abiertos.

Una cosa que es notable cuando uno circula por la calle son los recorridos de las personas, que se circunscriben a unas cuantas cuadras (diez a lo sumo) de lo que parece ser el centro de la zona de vida de los habitantes (un parque, una zona de comercios grande, un conjunto habitacional cerrado, un barrio), esto hace que a lo largo de la calle se articulen esferas territoriales contiguas. Esta escala de vida en ese territorio, tiene discontinuidades a otra escala del asentamiento. El anillo periférico, que en muchos puntos de la metrópoli es el límite de la conurbación del municipio de Guadalajara y los municipios aledaños, marca una diferenciación perceptible de estas zonas de vida y las que se encuentran al interior del anillo.

Al ir caminando es perceptible el cambio de la calidad de los pavimentos de las banquetas, de las calles, de la señalización y el equipamiento, al tiempo que se va haciendo cada vez más perceptible la presencia de transeúntes de otra clase; los habitantes poco a poco van siendo substituidos por empleados que caminan de prisa, hay más automóviles y ruido conforme uno se acerca al centro. Cuando uno está aproximadamente a un kilómetro de la Plaza Tapatía el cambio es notable: Las personas con las que uno se topa son compradores del amplio sector comercial del centro, trabajadores, pordioseros, vendedores ambulantes, policías, etc., Los edificios son notablemente diferentes, el abandono es más frecuente, vi al pasar por un viejo cine abandonado cómo había cambiado su uso radicalmente: por una esquina de la reja que cerraba el amplio vestíbulo de la taquilla algunos habitantes sin techo del centro habían abierto una puertecilla, por la que entraban a habitar al abrigo del oscuro y fresco espacio del inmueble. Pude ver varios marginales durmiendo una siesta, mientras que otros vendían revistas y zapatos viejos afuera.

Más adelante, cuando ya se avecinaba una tormenta de aire y agua, pude ver varias familias viviendo al abrigo de las marquesinas, una niña le limpiaba a su mamá una herida de un brazo, mientras dos niños pequeños jugaban en la banqueta, fue como asomarse al interior de la intimidad de una morada, sólo que vuelta hacia fuera, sin pudor y sin censura. Esto me hizo pensar que el centro de la ciudad abrigaba otra clase de vitalidad, la que le dan los que no tienen techo ni posesión. Los edificios han sido abandonados, la gente que los

habitaba ha huido a las orillas de la ciudad, lejos de un centro que cada día se hace el lugar de los comercios, de las oficinas, de la basura en las calles, que se queda desierto del trajín y de las compras a las nueve y que se llena de gente que deambula buscando una banca donde dormir, una barda que les cubra el sol de la mañana, para poderse levantar un poco más tarde. De aquí, desalojados por los renteros del odio y por los dueños de la tierra –que creen que son dueños también de las vidas, como antaño- empiezan a luchar por una casa, aunque sea en una orilla escarpada, desértica y sin servicios de agua, de luz y de drenaje. Luego se sorprende la opinión de la gente decente por una invasión, por un desalojo forzado por la policía o el ejército, como ciega del origen de estas personas, condenadas entonces a la nada, a ese lugar, que se va haciendo cada vez más un *no lugar*.

Hacer un viaje así, a pié por entre las calles y la gente, hacia el centro de la ciudad, y no al abrigo de nuestros carros, que circulan ciegos rapidísimo –como queriendo escapar de la conciencia- es lo más parecido que pude hacer (despierto) de un viaje al inframundo. Esto es lo que nos ha dejado la ciudad del capital, nos ha aislado, nos ha partido en un rompecabezas de sectores, de clases sociales y de miradas fragmentadas, de abusos del poder y de egoísmo. ¿Cómo puede uno, cuando camina en la noche, por el centro vacío, contarle a una persona dormida en una banca de la tierra prometida? ¿En qué lugar queda, en el oscuro vestíbulo habitado en el silencio furtivo de las sirenas que se aproximan –tensas- la imagen del paraíso perdido, si no se ha visto en la vida más que la luz azul y roja aterradora?

Las “buenas conciencias” luego se aplacan, cuando, mesiánico, anuncia un funcionario o uno de los dueños del capital inmobiliario que hará una “revitalización del centro”. Esto promete ser, bajo la espada flamígera de una economía que debe crecer y generar empleos, la piedra angular de un cambio estructural profundo, como si el capital hubiera hecho algo por esa gente que ahora habita los centros (furtivamente) La policía se pone más violenta, la vigilancia se agudiza, se corre a la gente a macanazos, se les encarcela (bendita comida del penal), y luego se restaura una plaza, se inauguran unas fuentes, que luego serán abandonadas al amparo del desierto nocturno, de la oscuridad y el silencio. Eso luego mueve a pensar si ese sistema que reemplazó a la gente pobre por esculturas de bronce, que parece omnipresente, omnisciente, que permea hasta nuestra conciencia azorada, será una buena solución para nuestros barrios, para nuestras calles. Tomar el centro por asalto ¿no es posible? La ciudad, como el

símbolo más acabado de todo lo que puede ser y por el que transita nuestra conciencia, ¿se ha convertido en nuestra cárcel?

Al parecer, en esa suma de visiones que hoy configura el universal orden moral del capital, que penetra a cada baldosa de la calle, al concreto armado de nuestras casas, al agua –privatizada– que tomamos, a la luz mercurial y a nuestros sueños, está armada la prisión de nuestras esperanzas. Uno tiene la sensación, en cada despido masivo, en los recortes del presupuesto y en las reingenierías salvajes de las empresas “modernizadas” por la tecnología, de que al margen de esa lógica *nada* puede existir. Entonces la topología de nuestra imaginación se vuelve como una concha rígida que nos impide siquiera suponer cualquier otro mundo posible. Cuando uno va por una ruta carretera, lejos de todo lo conocido y que conecta pueblos y vidas, por la que circula *todo mundo*, uno tiene la sensación de que esa ruta *lo es todo*, ¿te preguntaste alguna vez cómo sería la ruta de los que cruzaran *tu camino* en cualquier dirección perpendicular, como un obstáculo sin sentido para su mundo, te preguntaste qué verían?

A veces pienso, cuando veo a un marginal caminando por la calle, cargando su vida a cuestas, si estará cruzando en perpendicular este mundo sin sentido de nosotros, sumergido en otro universo por entero diferente. La posibilidad nos da entonces esperanza, pues nos enseña que es permisible escapar del orden que nos aprisiona. Volvamos por un momento los ojos a ese otro camino.

La construcción de la ciudad y el cambio interior.

Imaginemos que lo que llamamos “el sistema” (ese ente que alcanzamos a adivinar detrás de nuestra visión de mundo, que es hegemónico y omnipresente) es una manifestación de la superposición de ordenes de la ciudad, que toma cuerpo en nuestras casas, nuestras calles, en la luz mercurial y en el agua de los grifos, en los coches y los pasos a desnivel, en las plazas y los palacios, en las casas de los poderosos y en los arrabales; que se perpetúa por medio de símbolos, imágenes y mitos que hemos aprendido a respetar y que les contamos a nuestros hijos para enseñarles *lo que es el mundo*. Ahora detengámonos por un momento al lado de *otra ruta*, que cruce al sistema en perpendicular sin siquiera tomarlo en cuenta. Desde esa orilla de la realidad podremos ver que *el sistema no es tan real ni tan total como lo concebíamos*.

Lo que perpetúa el estado de cosas en una ciudad es la mirada desesperanzada de los habitantes. No es posible plantear un cambio substancial de un sistema, ni del correspondiente cambio en los ordenes superpuestos de la ciudad, si no cambia, desde su interior, cada habitante. El cambio social no es posible si primero una “masa crítica” de esa sociedad no es expuesta a la posibilidad de otra visión. Este es un asunto que está metido hondamente en la libertad, ya que al tiempo que nuestras ciudades se han convertido en nuestras prisiones, hemos puesto mansamente las manos para que se nos coloquen grilletos, hemos renunciado al derecho de imaginar otros mundos posibles, ciegos por el espejismo de esta realidad que concebimos como *todo lo que es*. Pero no es posible dar la libertad para ver, esta tiene que ser asumida como un compromiso de uno, es cada persona la que tiene que aprender a ver de nuevo, para que poco a poco vayamos empezando a comprender las infinitas perpendiculares que cruzan por sobre el sistema que hemos imaginado como lo único que hay.

Este sistema es una invención de unos cuantos, que pretenden hacernos creer que al margen de ellos la vida no es posible, es un acto – despiadado- de imaginación, que nos ha atrapado, pues ha configurado la topología de nuestra propia imaginación. Fuera de ésta, en el territorio de los *no lugares* se nos ha explicado que nada es posible. Lo que no está nombrado, ni siquiera cae en ese extremo polar de la oscuridad y el miedo. Ni siquiera es eso, no puede ser pensado. **Eso nos han dicho.** ¿Podemos ver el mundo que está al margen de lo que nos han enseñado que podemos ver?

Primero deberíamos de preguntarnos ¿qué es lo que en realidad conocemos de la ciudad en la que habitamos? Como hemos visto a lo largo de estos libros, el lugar en el que vivimos tiene sorprendentes nexos con nosotros mismos, el analizar a la ciudad es en cierta forma el examen de uno. Recurriendo de nuevo a nuestra topología de la imaginación, podríamos decir que entre la ciudad en la que vivimos y nuestra morada se encuentra invadida toda nuestra existencia, desde el ser indiferenciado que somos el nosotros-el mundo, como una cosa sin correspondencias de extremos ni de direcciones, hecha acaso de puras continuidades originales; oceánicas, hasta el ser de nuestra persona individualizada, que está fragmentado del ser original y que se alza como el logro más acabado de la razón. El recorrer la ciudad en la que habitamos, como vimos en el capítulo precedente, puede ser una forma eficaz de darnos cuenta de la manera en la que el lugar en el que vivimos está estructurado a nuestro

alrededor, cuestionarnos sobre las formas en las que podemos transformar o conservar nuestro hábitat es desde esta nueva perspectiva una manera de hacer un cambio en nosotros mismos.

En efecto, uno de los logros más importantes del trabajo con la gente en talleres para la transformación física del lugar en el que viven es precisamente la creación de lazos más fuertes de comunidad y la certeza de que cada persona puede hacer algo importante *para cambiar el estado de cosas en que se encuentra*. Esto puede representar un problema para el sistema que se pretenda mantener a partir de la dádiva de unos beneficios, que la mayor parte de las veces la gente por su cuenta u organizada igualmente puede conseguir. Forrester (1996) opina que esos sistemas han desaparecido, frente a un sistema mucho más extendido y omnipresente, que mantiene viva la imagen benefactora de los estados nacionales que proveen con beneficios a sus ciudadanos, pero, que ocultándose tras esta cortina de humo, ha renunciado a considerar al trabajo de la gente (de los tradicionalmente explotados) como la fuente de generación de su riqueza material y por ende de su permanencia.

Este hecho, que para la autora francesa significa situar *en el vacío existencial a cada persona* frente a la ausencia de explotación que caracteriza al nuevo sistema económico y social (que es más espantosa aún que la explotación despiadada del hombre por el hombre) para nosotros podría ser el acicate para ver a la ciudad de otra forma, construirnos un nuevo mundo en el que tengan cabida las nuevas formas de vida posteriores a nuestra emancipación de esa base de relaciones productivas que plantea el sistema económico del mundo de hoy. Pero ¿cuál es el camino de esa libertad?

Una de las cosas que se hacen evidentes en el análisis de la estructura de la topología de nuestra imaginación es precisamente la definición de unos *límites a la posibilidad espacial del ser*. Una cosa que sobresale de ello es que mediante la acotación del mundo que se hace por medio del habla (al nombrar creamos, decíamos en el primer capítulo de este libro) también cerramos posibilidades de ser para el mundo que concebimos precisamente por este medio.

Ello equivale a decir que fuera de lo conocido, que nosotros mismos vamos *reconociendo mediante el habla*, nada puede tener existencia; así, es por medio del sistema cognoscitivo que nosotros hemos aprendido y que luego reproducimos, que podemos ver el mundo en el que vivimos. Este sistema cognoscitivo nuestro y que compartimos socialmente es probablemente el puente más difícil de

romper entre nosotros y el sistema. Y es que esa topología de la imaginación se convierte en el índice mediante el cual conocemos, actuando como una especie de filtro para nuestra percepción⁹, fuera de él es difícil saber cualquier cosa del mundo, la mirada ha creado así al mundo que habitamos. Si pudiéramos ver fuera de esos estrechos límites de la topología de nuestra imaginación, del sistema cognoscitivo que mediatiza nuestra percepción, tal vez nos sorprenderíamos de lo que es en realidad el universo.

Podríamos pensar que ver otra realidad, desde el borde de este sistema en el que estamos atrapados, podría ser un acto de pura imaginación, como el cerrar la cortina de una ventana que nos aparte momentáneamente del paisaje, sumiéndonos solamente en nuestra interioridad, para así, libres de la pesada carga del ver pudiéramos crear algo al margen de todo, extrañamente diferente, íntimo, pero hecho de otra materia diferente de la del paisaje. Como hemos podido ver a lo largo de este capítulo, solamente con cerrar la ventana de nuestra percepción, no podemos escapar del sistema. Nuestros viajes oníricos apenas alcanzan a rozar los límites de otras formas de ver, pero, como hemos tratado de demostrar, están compuestos por tramas dramáticas, imágenes y símbolos, que están sujetos fuertemente por la estructura del sistema cognitivo por el que hemos aprendido a ver, lo que significa simplemente que nuestra experiencia de exterioridad, lo que consideramos lo concreto, está fuertemente relacionada con nuestra experiencia de interioridad y ambas están enlazadas con una forma de existencia conocida: unas formas de acción frente al mundo, unas maneras de imaginarlo, unos objetos conocidos y unas normas que nos dicen *cómo debemos ser*.

Por el contrario, el aprender a ver de nuevo es un asunto pragmático, metido hondamente en acciones concretas y sistemáticas.

Necesitamos conocer profundamente el sistema en el que vivimos, esto significa establecer una relación total de nosotros mismos con la ciudad. El lugar en el que habitamos no es solamente un hecho físico, como veíamos, éste puede caracterizarse mejor que como una cosa concreta como una serie de ordenes superpuestos, como está

⁹ Es sugestiva el hecho que revela la antropología cultural de anomalías en la percepción de ciertos patrones visuales. Por ejemplo, si se pide que se vean una serie de radios que parten de un centro, que son cortados por un par de líneas paralelas a un occidental, éste verá que las líneas paralelas se hacen convexas, alejándose un poco más del centro de los radios que de los extremos, pero sorprendentemente, un Papú de Nueva Guinea, verá que son paralelas las líneas. Que el efecto óptico se observe o no depende del sistema cognitivo de las personas más que de los procesos físicos la percepción.

estructurado nuestro propio sistema cognitivo. El lugar, *para verlo como es* tenemos que comprenderlo como una cosa significativa. Esto quiere decir que apreciamos el sentido de las relaciones entre lo diferentes ordenes del sistema, por ejemplo, la forma en que se presenta “el ajuste” entre la trama de calles y casas, de barrios y de sectores con la trama de gentes agrupadas en clases sociales y etnias o entre las leyes que regulan la transformación de la ciudad con las fuerzas del mercado. La interiorización de la complejidad del lugar en el que vivimos podemos hacerla en el día a día, en nuestro entorno cotidiano.

Una de las cosas que he podido aprender en mis propios viajes por la ciudad, es que, como si ésta fuera una gran caja china¹⁰, parece autorreferirse a su estructura esencial en cada nivel, esto quiere decir que las propiedades fundamentales de la caja que contiene están presentes en la caja contenida. La segregación residencial, por ejemplo, que es una manifestación concreta del tipo de relación que existe entre las dimensiones, calidad, ubicación, accesibilidad, dotación de servicios e infraestructura, etc., con la subdivisión en clases socioeconómicas en una ciudad; se observa a menudo como un componente legible en los barrios: En un estudio de caso que revisábamos en el segundo libro de esta serie podíamos ver cómo las familias con más recursos económicos de una comunidad pobre en Monterrey tendían a hacerlo notorio en sus casas y en el contraste que tenían con las casas de los alrededores, asunto que conseguían hacer concreto en sus propias casas por medio de diferencias en la escala de la casa con respecto a los alrededores, diferencias en sus materiales de recubrimiento, etc., y cómo en una ceremonia religiosa del barrio, en la que tenía que pasar la cruz por las estaciones que se disponían en las casas, la estación –que era una imagen religiosa que se disponía frente a la casa sobre una mesa, adornada con flores y veladoras- se situaba precisamente frente a un signo de poder material: en el caso en el que esto fue más evidente se ubicó la estación frente a la caja de una camioneta llena de luces, hecha de aluminio dorado, el bien más caro y el que mejor exhibía el poder económico del propietario de la casa.

Esta segregación, que ocurría al nivel de un pequeño ámbito de vida, era fácilmente observable en otro nivel en este mismo asentamiento. Los habitantes al dibujar su espacio de vida establecían

¹⁰ También puede imaginarse como las pequeñas muñecas rusas de madera laqueada, que siempre dentro de sí contienen otra muñeca más pequeña pero igual, y esta a su vez contiene a otra, que a su vez contiene a otra, etc.

una diferencia grande con respecto a los alrededores por una línea que representaba la barda alta que habían edificado los constructores de la colonia residencial que se había situado al lado de esta zona. Este muro, al que se había bautizado como “la barda de Berlín”, había sido durante un tiempo una dura afrenta para los pobladores, que vieron cortado su camino de acceso a la leña y al camino más corto y menos peligroso al trabajo y a la escuela secundaria. Los pobladores manifestaban una emoción fuerte de rechazo ante ese elemento y su evidente significado discriminatorio: ello les hacía ver que unas gentes situadas a escasos metros de sus propias casas no querían mezclarse con ellos, la calidad de las casas del asentamiento vecino les informaba sobre su propio estatus, su poder económico y su situación en el espacio socio urbano.

En otras escalas, la segregación residencial en la ciudad de Monterrey es evidente. Las bardas que dividen ámbitos de vida fraccionan a la ciudad en todas las direcciones, las grandes avenidas rompen al espacio y a las clases sociales. Pareciera como si la expresión de la riqueza de unas personas tuviera que depender de la manifiesta miseria de otras que se sitúan a la vista y no de la igualdad y de la calidad en las casas y las calles. Estas diversas expresiones y escalas de la segregación socio-residencial, manifiestan una propiedad importante del ámbito en el que habitamos: la recurrencia de sus características esenciales y su traducción mediante unos recursos físico-simbólicos de propiedades semejantes.

El establecer una relación total de nosotros mismos con la ciudad implica interiorizar en diversos niveles de nuestra vitalidad la serie de relaciones que se dan en el espacio que habitamos. La práctica que hemos desarrollado sobre mapificación mediante el dibujo y los modelos a escala de la ciudad, ha hecho notable en los habitantes un cambio cualitativo en su relación con el lugar en que habitan. Este cambio tiene que ver con una mayor facilidad para describir el lugar en el que viven, una mayor capacidad para traducir esta descripción a representaciones espaciales, facilidad para explicar las relaciones que existen entre los diferentes ordenes de la ciudad y, como lo hemos explicado en los dos primeros libros de esta serie, el fortalecimiento de los lazos de comunidad y los lazos emocionales del habitante con las cosas que han rodeado los momentos significativos de su historia personal y que configuran físicamente al hábitat.

Un viaje por la ciudad que nos instruya para ver de nuevo, tiene que partir de una revisión profunda de la realidad que nos rodea.

Cuando decimos que a partir de ese conocimiento profundo y sistemático de la ciudad es que nos damos cuenta de que casi siempre este viaje parece acabar en nosotros mismos; cuando establecemos como una premisa fundamental de nuestra revisión de la ciudad el hecho de que existe una continuidad esencial entre nuestra experiencia de exterioridad y nuestra experiencia de interioridad; estamos aceptando tácitamente que existe una correspondencia –sorprendente sin duda- de nuestro sistema cognitivo y el mundo físico que nos hemos dado para habitar.

El ver de nuevo al mundo tiene que ver precisamente con la ruptura del sistema mediante el cual conocemos al mundo, es decir con nuestra manera habitual de ver.

Romper con el sistema cognitivo que ha estructurado toda nuestra experiencia es casi como romper con nuestra historia personal. ¿Es necesario llegar a ese extremo para ver de nuevo al mundo? Una serie de experiencias prácticas pueden darnos una idea de la utilidad de esta posibilidad extrema: Cuando analizamos un período de la historia en particular a partir de unas fuentes documentales originales, por lo general conocemos solamente lo que está –por decirlo de un modo “gráfico”- al interior de las fuentes documentales y en el medio de la adecuación de éstas entre sí. Así, para conocer la veracidad de una cierta suposición que hagamos esta se busca en la fuente documental y se trata de adecuar mediante el apoyo referencial en las otras fuentes, esto quiere decir que el hallazgo que podemos hacer en una de las fuentes documentales se verá fortalecido en la medida en que se encuentre en las otras fuentes documentales del período histórico que estudiemos.

Cada fuente documental opera como un conjunto cerrado de referencias a unos hechos irrepitibles de los cuales no existe otra evidencia de que ocurrieran más que la que está presente en documentos. Cada conjunto cerrado, sin embargo, opera apoyándose en otros conjuntos cerrados –las otras fuentes documentales del período histórico- compartiendo algunos indicios, algunas referencias y datos, se halla, cada conjunto, por así decirlo, intersecado por los otros conjuntos-documentos. *Todas* las fuentes documentales forman un muy complejo conjunto que informa a los estudiosos sobre los acontecimientos del período histórico en cuestión.

Pero no hay que engañarse; lo que muestra el conjunto de documentos no es otra cosa más que lo que está solamente “al interior” de sí mismo, es decir, aquellos datos que se encuentren en las fuentes y

los que se puedan deducir apoyándose en varias fuentes documentales. Si pudiéramos imaginar esto gráficamente podríamos encerrar en un círculo a todas las fuentes documentales referidas al período histórico de estudio: la *realidad del hecho* estaría en la región situada al interior de ese círculo que encierra a todos los documentos. Pero, ¿la realidad del hecho solamente está definida por esa región del conjunto? Según una gran parte de los historiadores, lo que es cierto en términos científicos sólo está en las fuentes documentales. Fuera de ellas nada puede ser probado con absoluta certeza. Pienso que esto no es del todo cierto.

Concentrémonos en la otra región del último gráfico que describimos. El área amorfa y aparentemente vacía que rodea al conjunto de las fuentes documentales estaría constituido por todos aquellos acontecimientos del período histórico en estudio que *no fueron registrados en forma alguna, que no están físicamente en ninguna fuente documental*. Es un terreno lleno de especulación, ciertamente, por lo que en esta región también se halla, como un componente fundamental de la verdad científica, *el sistema de interpretaciones y creencias que encarna el mismo historiador*.

Toda elaboración que haga un científico de la historia tendrá por fuerza que ir a esa región al margen de los hechos, fuera del conjunto de los documentos. A pesar de ello, muchos historiadores piensan que no es posible hacer ninguna suposición sobre unos hechos que se halle al margen de lo que pueda encontrarse en documentos. La veracidad de una fuente documental, por ejemplo, solamente se pondría poner en duda cuando entrara en contradicción con otros documentos, así su validez¹¹ sería una función directa de los apoyos con los que contara. Pero si una referencia de un documento no entra en contradicción alguna con ninguna otra referencia, es común que el historiador confíe en la veracidad de lo que encuentra en documentos. No cuestiona, por ejemplo, una posible compulsión a la mentira del escribano o del actuario, acepta como una prueba de un hecho dado a una referencia basándose solamente en su materialidad. Si pudiéramos de nuevo hacer un símil gráfico de este proceso, podríamos decir que el historiador basa su juicio en una *interpolación*, que se halla limitada por las referencias presentes en documentos.

¿Es posible extrapolar alrededor de los hechos? Un grupo bastante reducido de historiadores, que ejercen otra clase de

¹¹Deberíamos sustituir este termino por verificabilidad, una palabra “más cualitativa”.

aproximación a los hechos denominada genéricamente como *New History*, creen que esto si es posible. Ellos se preguntan, por ejemplo, ¿qué estaría pasando por la mente del relator de los hechos durante el proceso de su registro? ¿Qué sentían durante el acontecimiento los diversos actores involucrados en el hecho? Las respuestas a estas preguntas difícilmente se hallan en las fuentes documentales, a veces ni siquiera en el “espacio que media” entre las referencias, estos historiadores proceden extrapolando de las fuentes documentales la información que les llevaría a describir la complejidad del hecho, haciendo una exploración que comienza en las referencias materializadas en los documentos y que transcurre por la región que rodea a las fuentes documentales. Este tipo de trabajos han sido útiles para establecer interpretaciones sobre la vida interior de algunos personajes clave de la historia, lo que ha ayudado a aclarar asuntos oscuros todavía sobre las razones de una decisión fundamental para el desarrollo de unos acontecimientos históricos, ha sido útil, entre otras cosas, para describir la complejidad de un personaje y el escenario que le rodeó durante su vida, como una vía para comprender una visión centrada en otra realidad, diferente de la que rodea en otro momento y en otro escenario al estudioso de la historia.

Algunos de los historiadores formados en la escuela tradicional suponen que esta nueva historia es algo más parecido a la literatura que a la ciencia, ya que se da —según ellos— demasiadas licencias sobre la interpretación de los hechos, pues a veces *penetra en los personajes*, incluso al margen de lo que se conoce por fuentes históricas “confiables” sobre los hechos históricos que le rodearon, tratando de *ver a través de los ojos de quienes experimentaron el hecho histórico que se estudia*.

¿Qué significa en este contexto el penetrar al personaje para sondear las zonas que rodean al conjunto de las fuentes documentales? Una de las cosas que procura hacer la *etnografía*¹², como método de análisis de escenarios complejos en las ciencias sociales, es precisamente el tratar de establecer una visión totalizadora del escenario en el que se presenta la observación, de los actores involucrados en la situación, de las organizaciones sociales que intervienen en el hecho que se observa, del observador mismo del suceso (con lo que se convierte en un meta-análisis) y de los procesos internos por los cuales atraviesan las personas durante el evento o que se podrían desencadenar por la experiencia.

¹² Ver en el segundo libro de esta serie: “La ciudad, la arquitectura y la gente”, los capítulos cuarto y quinto.

Todo ello, hay que decirlo de paso, como una descripción correlacional, no fragmentaria.

En el ejercicio de la etnografía es común que se lleve un registro de observación, que en la práctica es un diario de campo en el que el etnógrafo anota pormenorizadamente una relación de lo que observa, de lo que interpreta y de *lo que supone que está ocurriendo en la interioridad de las personas que están participando en la situación que observa*. Esta última clase de datos registrados en el diario de campo tiene una naturaleza parecida a la experiencia de interiorización en el personaje histórico que se ejerce en la *New History*. En etnografía, la interpretación de los procesos internalizados de la persona que participa en una situación se ejerce en un nivel parecido al relato de los hechos que se observan, ya que se parte de la idea de que no son de una clase diferente, ambos aspectos de la realidad parecen condicionarse mutuamente, por lo que el etnógrafo los registra igualmente. Es común encontrar, en la literatura sobre el tema, que se trate al proceso mediante el cual se interpretan los estados “internos” de la persona como un reflejo de lo que es evidente exteriormente. Así se asume en principio que los procesos psíquicos tendrán un reflejo en el habla y en las actitudes de la persona, lo que ayudará, indudablemente, al etnógrafo para establecer un sentido general de lo que “pasa por la mente” de una persona diferente del observador. En otros casos es posible establecer otro mecanismo por medio del que el etnógrafo establece esa interpretación de la interioridad de otra persona. Al igual que en el mecanismo de *transferencia* que ocurre en el curso de la terapia psiquiátrica, y que consiste en el desarrollo de un apoyo externo para la persona que se encarna en el médico, y el mecanismo de la *contra-transferencia*, que es una reacción de apoyo similar pero proyectada del médico al paciente, en etnografía, cuando se ha desarrollado una observación durante un largo período de tiempo a una población, parece establecerse un vínculo que va más allá de las relaciones normales (algunos antropólogos llaman a eso el “volverse uno más de la tribu”)

Esta disposición diferente a la comunicación que se tiene lugar con el tiempo en el trabajo etnográfico puede interpretarse como el desarrollo de un nuevo mecanismo de interpretación de la realidad interior de la persona que podría basarse en una sustitución de la propia experiencia del etnógrafo por la del sujeto observado, es algo parecido a *transferir* los contenidos psíquicos de uno a la experiencia vital de otro. Es sugestivo que este proceso se presente precisamente

con el crecimiento de los lazos emocionales durante el contacto profundo que tiene lugar en esta clase de experiencias. Este punto me parece fundamental, ya que nuestra propia experiencia al respecto nos ha hecho reflexionar sobre el papel de lo afectivo en la interpretación de los contenidos internalizados por otra persona.

Si pudiéramos imaginar el efecto que se va haciendo paulatinamente en la relación del etnógrafo con el grupo que observa, de una forma gráfica, podríamos ver cómo las “esferas vitales” (algo que podríamos imaginar como compuesto por una argamasa difícilmente diferenciable de la experiencia cotidiana, la historia personal y los sueños de cada persona) de los involucrados en la experiencia de reconocimiento, se van poco a poco uniendo, hasta formar una sola gran masa indiferenciada. A ello es a lo que se ha referido Jung, cuando apelando a la relación transferencial entre el psicólogo y el paciente, ha señalado que esa pérdida aparente de libertad que parece desencadenarse merced a este mecanismo abre por otro lado el *“reconocimiento de la relación interna que nos une a los demás”* (Frey-Rohn; 1991: 215)

Asumamos que, en principio, es posible tener una experiencia de visión diferente a la que experimentamos en la vida diaria, cuando establecemos lazos profundos de comunicación interpersonal. En el ejercicio de la etnografía, esto suele ser matizado por la necesidad de establecer un duro corte entre la experiencia subjetiva del investigador y lo que es “más objetivable” de la experiencia del otro vista desde su experiencia. Este mecanismo de control se hace, toda vez que se vuelve necesario el “vaciar” lo más posible de contenidos propios del observador lo que éste describe del grupo o de la persona que se observa. Este vacío de la experiencia de uno mismo (algo que se parece mucho a lo que mencionábamos líneas atrás de “romper con la historia personal”) se hace cada vez más fácil conforme se permanece con el grupo de estudio, lo que indudablemente lleva a los etnógrafos a recomendar el permanecer largos períodos sumergidos en la cultura que observan.

Esto, sin embargo, puede ser interpretado no como un vaciarse uno mismo, sino como una sustitución de la propia historia por la del grupo observado. Este mecanismo de sustitución de la etnografía, tan semejante al de transferencia y al del trabajo de interpretación que hacen los nuevos historiadores, tiene semejanza, además, con la preparación de los actores cuando ensayan una nueva caracterización. Ellos literalmente tienen que asumir que son otra

persona cuando se enfrentan al reto de encarnar cada nuevo papel que se les presenta. Estudian profundamente las características de su “nueva personalidad”, asumen sus rasgos de conducta, tratando de hacer propia la experiencia vital del personaje (real o imaginario) que pretenden encarnar en escena. La técnica teatral del asumir profundamente el carácter del personaje, implica no solamente un acto interpretativo, sino el generar un vacío personal que pueda hacer surgir un nuevo yo. Este bloqueo momentáneo de la identidad en los actores puede generar asombrosos cambios de carácter, que hacen a un actor poder expresar una gran cantidad de estados emocionales en un espacio de tiempo sorprendentemente reducido, por ejemplo como el que se presenta en la ejecución de una obra de teatro que puede llevar de la risa desbordante al dolor más desgarrador a un solo personaje en un espacio de tiempo de unas cuantas horas.

Este vacío momentáneo que experimentan los actores es el correlato de la experiencia que lleva a cabo el etnógrafo en un período extenso de tiempo. En estas experiencias el patrón común parece ser la introyección de otra visión de mundo, de otro modo de vida, algo que es cercano al *ver por los ojos de otro*. Es posible adaptar estas experiencias de trabajo para empezar a ver la ciudad en la que vivimos desde un sitio al margen del sistema en el que vivimos. Las experiencias de interiorización de otras maneras de ver que ejercen los etnógrafos, los psicólogos, los nuevos historiadores, los actores, etc. De pronto se transforman en una experiencia íntima, profundamente personal, pero de un pragmatismo absoluto, ya que están encaminadas, precisamente a liberarnos de nuestra propia visión, pero, a diferencia de estas experiencias que hemos revisado páginas atrás, no se trata de substituir la pérdida de nuestra identidad —que se confunde con el borrar nuestra historia personal— mediante la adopción de otra. Se trata de enfrentarnos al *vacío de yo*, para desde allí poder ver que la forma en que se nos ha enseñado a ver el mundo se confunde regularmente con lo que *es* el mundo.

Este vacío de yo es tal vez el primero y el más difícil paso para aprender que el mundo en el que vivimos día a día no es el sistema que nos condiciona a imaginarlo como todo lo que es posible que exista. Vivimos encadenados a la idea de que toda nuestra formación es algo que existe concretamente y que forma la materia inmutable de nuestro mundo¹³, ese es tal vez el vicio más arraigado de nuestra visión. El

¹³ Forrester (1996) asume que incluso este sistema que percibimos como el único modo de vida posible hace tiempo que ha dejado de existir como tal. En el nuevo sistema que

enfrentarnos al vacío es situarnos en esa región amorfa que rodea los rígidos límites de la topología de nuestra imaginación, el territorio de los *no lugares*, de lo inimaginable, de lo no nombrado, es una región probabilística, diferente de todas las cosas que hemos experimentado hasta ahora. Es una región de la realidad que está aquí y ahora, rodeándote.

Así como los nuevos historiadores y los etnógrafos generan un vacío momentáneo para asumir un rol diferente al que habitualmente desempeñan, un viajero de la ciudad puede empezar a agrandar ese vacío de identidad tratando de parar, mientras observa, la serie de ordenes automáticas que el sistema cognitivo le da a uno mientras observa el mundo. Estas ordenes automáticas pueden identificarse con el establecimiento de analogías de lo que vemos con algo que conocemos y con lo cual estamos familiarizados. Son juicios previos que ayudan al sistema mediante el cual conocemos al mundo a enlazar las nuevas experiencias con experiencias previas, para “darle nombre y sustancia” a la materia de nuestra experiencia. Pero al mismo tiempo, este mecanismo puede atraparnos, cerrando nuestro sistema cognitivo, como un gran círculo autorreferente.

He notado que este proceso funciona como un “diálogo interno”. Es como si a un tiempo tuviéramos en nosotros mismos un ser actuante y a un ser que da orden a las percepciones. Esa imagen de una “doble mente” ya la habían descrito algunos psicólogos desde hace tiempo. En este sentido me parecen poderosas las hipótesis de Wallon¹⁴ que señalan que existe una disociación esencial entre la inteligencia sensoriomotriz, que el autor caracteriza como una “inteligencia de las situaciones” y la inteligencia de la representación, caracterizada por el dominio de lo verbal. Una grosera diferencia entre ambas podría imaginarse así: mientras que una estaría ocupada en la resolución de las situaciones “en la acción”, la otra actuaría como una *categorizadora* de lo que la inteligencia sensoriomotriz le ofreciera. Una operaría mediante una andanada de impresiones brevísimas y cambiantes (la mente de Argos en la historia de Borges), la otra establecería, mediante el lenguaje, una estabilidad a los objetos del mundo. Wallon supone el

pretende hacerse hegemónico, la mayor parte de nosotros no juega siquiera el rol de masa depauperada y explotada, como antaño. ¿Cómo explicarle a un descartado su rol de *nada*? ¿Es esa visión del nuevo sistema la única forma de ver al mundo?

¹⁴ Citado en Piaget (1977), la hipótesis que exponemos puede hallarse en la referencia antedicha y en *L'enfant turbulent* de H. Wallon.

origen de esa disociación hacia los cuatro años de edad en los individuos.

Piaget (1977) en una discusión general al trabajo de Wallon, supone que no es imaginable tal disociación, sino hasta etapas posteriores, pues el desarrollo de lo verbal se apoya –como en una subestructura- en el desarrollo de lo sensoriomotriz, y esta inteligencia, como en un proceso circular, crece en alcance y complejidad, conforme las categorías que desarrolla lo verbal van desarrollándose y a su vez estas se apoyan en los nuevos descubrimientos y en la movilidad, así en un juego constante de crecimiento merced al establecimiento de nuevas estructuras que posibilitan la adquisición de nuevos contenidos.

Ya hemos abordado el problema del crecimiento de las categorías significativas en el segundo capítulo de este libro, cuando mencionamos cómo por un mecanismo que se denomina *paraforar* y que ocurre en el momento de elaborar metáforas, se producían en paralelo nuevas unidades significativas, diferentes de la metáfora original y un espacio imaginario paralelo al espacio real de existencia para las nuevas unidades significativas y una “copia de uno mismo” (que se transformaría a la postre en el *yo*) que operaría en él. Jaynes (1991) supone que esto no fue en absoluto un proceso automático para la raza humana, tuvo que pasar mucho tiempo, *hasta que se desarrolló al fin el lenguaje*, para que se creara ese campo paralelo de acción y esa sensación de dualidad en la individualidad. Además, apoyándose en investigaciones documentales, Jaynes (1991) encontró, que esa sensación de duplicidad evolucionó de una externalidad a la persona, que imaginó el psicólogo estadounidense como una voz que le hablaba a la gente “ desde fuera de sí”, hasta una noción completa de un yo interno que actuaba en paralelo al yo concreto ambos operando en “su propio” espacio (real e imaginario) y que establecían una especie de diálogo para reconocer, comprender, ordenar en categorías y operar eficientemente en el mundo.

Ello es interesante, toda vez que la escisión de la persona es un hecho patente, con una evolución histórica y que establece un patrón de transformación perceptible en el desarrollo de cada individuo, con una tendencia creciente hacia la diferenciación y hacia el dominio cognoscitivo de la “mente que crea y opera mediante categorías”. Las unidades significativas que crecen y se hacen diversas merced al paraforar, empiezan a establecer los límites del mundo de cada persona; con el dominio de lo verbal en lo cognoscitivo, es posible

imaginar que los límites del mundo de la persona están previamente configurados, son algo impuesto por el sistema. *Los límites del mundo son los límites del lenguaje.*

Las formas míticas, verbalizaciones de la cultura¹⁵, que generan el espacio imaginario de la sociedad, son esencialmente su límite, un cerco que corresponde exactamente con la morfología del orden moral que permea a la ciudad en cualquier dirección. *La ruptura del diálogo, parar en seco a la verbalización interna y a la creación de categorías, es un paso indispensable para empezar a ver de nuevo a la ciudad.* Esto implica accionar en medio de una percepción inmediata, crear un nuevo lenguaje que ignore los sustantivos, que, como la mente de Argos, opere en una acción configurada por verbos impersonales.

El mundo visto por estos ojos se encontraría al margen de lo conocido, tal vez operando en un escenario extrañamente familiar pero tan lejano del aquí y del ahora como la escena de nuestros sueños. Empezar a ver el lugar de nuestra vida cotidiana de esta manera es abrir la realidad, tal como la conocemos, para generar una multitud grande de mundos paralelos, es cruzar en cualquier perpendicular a la ruta por la que todos cruzan sin que uno sea siquiera visto. Es la oportunidad de alcanzar un nuevo nivel de conocimiento de viajero de la ciudad: aquel que nos permita viajar por la infinidad de mundos que se inervan en este nudo del espacio y del tiempo que son las ciudades que habitamos.

La ruptura del diálogo interno, la acción en medio de un vertiginoso torbellino de impresiones, puede interpretarse como un retraimiento de la conciencia hacia su estado más primitivo de indiferenciación. Es como si, remontando la época del sueño, el ser pudiera sumergirse en el caos oceánico original, es como si de pronto Eurínome dejara de danzar para reposar en el tiempo de lo no formado, de la niebla primitiva, antes de que nada fuera nombrado¹⁶.

Ver de nuevo el mundo en el que vivimos puede ser una de las hazañas más importantes de nuestra conciencia, este puede ser un fin

¹⁵ "El mito es un habla" (Barthes; 1980: 199).

¹⁶ En ese vacío de conciencia es fácil extraviarse. He observado al hacer etnografía que al cambiar de rol, al sumergirse en la realidad de una comunidad, es fácil que la propia identidad, al ser substituida, se debilite mucho. En ocasiones, el trabajo requiere de un gran control, pues, entre tantos cambios de rol el yo mismo puede perderse. El parar el diálogo interno puede provocar un efecto similar, ya que desplaza el único vínculo que une con el mundo que conoce. Uno debe conocer al mundo en el que vive, conocerse a sí mismo, de tal forma que pueda resguardar su identidad para recurrir a ella cuando se halle perdido, nunca deshacerse de ella.

pragmático en sí mismo, pero la experiencia del viajero puede cambiar su propia dependencia del sistema que pretende alzarse como *todo lo que es*. El *ver de nuevo* renueva la relación de la persona con el lugar en el que habita, mostrándole simultáneamente nuevas potencialidades de ser, nuevas posibilidades de habitar. Las ciudades en las que vivimos pueden cambiar si nosotros mismos emprendemos un cambio interior, no existen ciudades que puedan aprisionar la conciencia de un viajero, este siempre irá como el aire por entre los árboles y las casas; no existen sistemas que le esclavicen, un viajero siempre sabrá qué está detrás del círculo cerrado de los ordenes superpuestos que encadenan a la gente, vagará siempre su conciencia en cualquier dirección opuesta a la de todos si sus piernas no se mueven. El cambio de nuestro mundo es una tarea que inicia aquí en este instante, actuando desde el interior de cada individuo.

Cuando empecemos realmente a ver nuestro mundo entonces podremos usarlo como una herramienta de nuestro propio aprendizaje, porque encima de los sistemas que oprimen hasta la extinción a la gente, fuera del círculo cerrado de los ordenes superpuestos que pretenden ser nuestras ciudades, se halla la fuente de todas nuestras potencialidades. El día que aprendamos a reconocer la infinita variedad que se esconde detrás de cada casa, doblando cada esquina, bajo cada puente, en todas las vías rápidas, en cada alcoba soñolienta, bajo cada sábana blanca; la ciudad dejará de ser ese recinto monolítico en el que reina la discriminación y la injusticia. El día que empecemos a luchar por conseguir que la ciudad deje ya de ser la cárcel de tantas conciencias, el lugar de tanta violencia ciega, de tanto desamor, habremos dado un paso enorme para curar a nuestro mundo.

El día que todo esto pase ojalá que estemos con los ojos abiertos de asombro, porque lo único real acaso sean las infinitas posibilidades de ser del mundo que se despliegan ante nosotros, y lo único que esté presente en nuestra voluntad sea entonces tomar el camino al que nos lleve la *mirada*.

APÉNDICE AL CAPÍTULO III

CARACTERIZACIÓN ESTRUCTURAL DEL HÁBITAT

A continuación se presenta una caracterización del hábitat urbano, dividiéndolo por niveles de apropiación del espacio. Esta es una caracterización socio-física que ha sido construida a partir de estudios de caso, entrevistas profundas a los habitantes, levantamiento de mapas mentales de la población y la puesta en operación de talleres de diseño participativo, que hemos realizado en la ciudad de Monterrey, N.L., México. Esta es una reflexión que trata de construir una visión sintética de el proceso de investigación-acción que se ha llevado a cabo en el Instituto de Investigaciones de Arquitectura de la Universidad Autónoma de Nuevo León desde 1994.

Esta caracterización se divide en “niveles de existencia” del hábitat, es decir esferas de apropiación del lugar por los habitantes, que van diferenciándose por su escala, desde el entorno más íntimo y cercano a la persona, hasta niveles de escala territorial. A estos niveles se han asociado características observadas que pueden ser buenos índices para decidir cómo aproximarse, y a partir de quiénes hacerlo, para el trabajo participativo de conservación y transformación del lugar de vida. Se exploran cuatro dimensiones socio-físicas del hábitat (actores reconocibles en cada esfera de acción, formas de organización reconocibles por nivel, líderes de organización y formas de comunicación observadas por nivel) y se proponen dos esferas de aplicación de esta caracterización del lugar de vida, señalando estrategias prácticas de trabajo (construcción y diseño participativo de los elementos físicos del hábitat y educación medioambiental de los habitantes.

Niveles de existencia del hábitat.

Nivel 1: Mi cuarto / mi espacio íntimo.

Actores reconocibles en cada esfera de acción	Formas de organización reconocibles por nivel	Líderes de organización por nivel	Formas de comunicación entre niveles.
Yo y los muy cercanos a mí	Yo / la pandilla / grupo de cercanos emocionalmente	Yo	Diálogo

Formas de acción sobre el hábitat por niveles y actores involucrados.	Acciones de educación medioambiental por nivel
Organizar las cosas cercanas a uno mismo	Entender mi ámbito como una proyección de mí mismo, hacer mi lugar limpio y ordenado, cuidar mis cosas, estar cómodo

Nivel 2: Nuestra casa.

Actores reconocibles en cada esfera de acción	Formas de organización reconocibles por nivel	Líderes de organización por nivel	Formas de comunicación entre niveles.
Diversas organizaciones familiares	La familia / organizaciones sociales no necesariamente unidas a lugar	Jefe de la familia	Diálogo

Formas de acción sobre el hábitat por niveles y actores involucrados.	Acciones de educación medioambiental por nivel
Construir juntos obra física más perdurable, planear modificaciones a lo privado	Que el líder ponga ejemplo de orden y limpieza, dialogar y trabajar juntos en las mejoras de la casa, visitar el campo y otros lugares, jugar con los niños a construir mundos imaginarios, enseñar oficios de construcción y mantenimiento del hogar

Nivel 3: La calle frente a la casa.

Actores reconocibles en cada esfera de acción	Formas de organización reconocibles por nivel	Líderes de organización por nivel	Formas de comunicación entre niveles.
Los vecinos / el clan	Patriarcado o Matriarcado polifamiliar / unión de vecinos	Jefe de clan / el más respetado / representante de calle	Reuniones informales

Formas de acción sobre el hábitat por niveles y actores involucrados.	Acciones de educación medioambiental por nivel
Trabajo directo sobre lo público, arborización cercana, dar consejos para modificar cada casa	Diálogo entre vecinos y predicar con ejemplo la limpieza, el orden y la preservación del equilibrio del hábitat (respeto por lo vivo y por la cultura)

Nivel 4: La cuadra / La tienda cercana.

Actores reconocibles en cada esfera de acción	Formas de organización reconocibles por nivel	Líderes de organización por nivel	Formas de comunicación entre niveles.
Los conocidos / las relaciones de función cercanas / los amigos del barrio	Unión de manzana	Jefe o representante de manzana	Junta de vecinos

Formas de acción sobre el hábitat por niveles y actores involucrados.	Acciones de educación medioambiental por nivel
Trabajo directo sobre lo público, arborización cercana	Diálogo entre vecinos y predicar con ejemplo la limpieza, el orden y la preservación del equilibrio del hábitat (respeto por lo vivo y por la cultura)

Nivel 5: El barrio o la colonia / el centro comunitario.

Actores reconocibles en cada esfera de acción	Formas de organización reconocibles por nivel	Líderes de organización por nivel	Formas de comunicación entre niveles.
La comunidad auto reconocida como tal	Asamblea de barrio / organizaciones religiosas de base / Comité de colonos / Asociación de condóminos / comité comunitario.	Representante de barrio	Junta de representantes de calle

Formas de acción sobre el hábitat por niveles y actores involucrados.	Acciones de educación medioambiental por nivel
Trabajo en talleres de participación comunitaria (planificación de mejoras) / Acciones sobre arborización /acción directa sobre centros comunitarios/ participación en la gestión de los planes de desarrollo municipal a partir del líder de nivel	Formación de talleres de educación ambiental para la población utilizando los lugares comunitarios y auxiliándose de las organizaciones sociales y asistenciales.

Nivel 6: El sector.

Actores reconocibles en cada esfera de acción	Formas de organización reconocibles por nivel	Líderes de organización por nivel	Formas de comunicación entre niveles.
La clase social / los usuarios de unos servicios de sector	Clubes sociales / unión de representantes de sector	Líderes de organizaciones sociales relacionadas con sector /representantes de elección popular (delegados, diputados, jueces)	Asamblea de representantes de barrio

Formas de acción sobre el hábitat por niveles y actores involucrados.	Acciones de educación medioambiental por nivel
Participación en los planes de desarrollo municipal a partir de los líderes de nivel / fomento a la participación comunitaria para la acción directa / acciones extensas de cuidado del medio ambiente	Hacer programas de educación para la construcción y conservación del hábitat dirigidos a la población auxiliándose de las organizaciones sociales y asistenciales y coordinándose con las autoridades educativas

Nivel 7: Los centros comerciales / los edificios asistenciales e instituciones / lugares de trabajo y escuelas / grandes espacios públicos (parques)

Actores reconocibles en cada esfera de acción	Formas de organización reconocibles por nivel	Líderes de organización por nivel	Formas de comunicación entre niveles.
Los que pertenecen a una agrupación no ligada a lugar de habitación/ los compañeros de actividad / los amigos de escuela	Uniones gremiales / uniones de padres de familia / grupos agrupados por institución (p. Ej. Los que estudian en la universidad) / organizaciones sociales de base en actividad e intereses	Directores y líderes de instituciones o centros de trabajo / líderes obreros, representantes sociales / líderes estudiantiles.	Juntas y diversas formas de comunicación de cada institución

Formas de acción sobre el hábitat por niveles y actores involucrados.	Acciones de educación medioambiental por nivel
Acciones de fomento a la participación comunitaria, convocatorias públicas y concursos para realización de obras de beneficio común fomentando la participación de las comunidades, acciones educativas	Colaborar en la puesta en operación de talleres de educación medioambiental, diseñar métodos, instrumentos y planes para la educación medioambiental, participar en la elaboración de instrumentos legislativos para regular esta actividad

Nivel 8: El municipio o unión de sectores (Primer nivel de gobierno)

Actores reconocibles en cada esfera de acción	Formas de organización reconocibles por nivel	Líderes de organización por nivel	Formas de comunicación entre niveles.
Los habitantes de un antiguo centro uninuclear / los agrupados para votar por un nivel de gobierno	Uniones de representantes de barrios / consejos y comités de habitantes / organizaciones sociales ligadas a actividad e intereses / gobierno municipal	Presidente municipal y cabildo / consejo ciudadano / consejo de instituciones / líderes de empresas o centrales obreras.	Diálogo del consejo ciudadano y el líder municipal.

Formas de acción sobre el hábitat por niveles y actores involucrados.	Acciones de educación medioambiental por nivel
Realización de talleres de participación de representantes de la comunidad para la gestión de planes de desarrollo municipal	Vigilar la implementación de programas de educación medioambiental en las escuelas, formar talleres de educación para la construcción y conservación del hábitat dirigidos a los representantes comunitarios y sociales

Nivel 9: Red de conexiones megalopolitanas o avenidas de alta velocidad

Actores reconocibles en cada esfera de acción	Formas de organización reconocibles por nivel	Líderes de organización por nivel	Formas de comunicación entre niveles.
Los automovilistas / Las instituciones de servicio megalopolitano	Yo / mi familia / el grupo de amigos / organizaciones asistenciales	Autoridades de tránsito y seguridad pública.	Diálogo del consejo ciudadano y el líder municipal.

Formas de acción sobre el hábitat por niveles y actores involucrados.	Acciones de educación medioambiental por nivel
Realización de talleres de participación de representantes de la comunidad para la gestión de planes de desarrollo municipal y de megalópolis	Hacer programas de educación vial

Nivel 10: El borde urbano

Actores reconocibles en cada esfera de acción	Formas de organización reconocibles por nivel	Líderes de organización por nivel	Formas de comunicación entre niveles.
Los marginales / Fraternidades de desposeídos / los no integrados y rebeldes (Gitanos, p. Ej.)	Clanes	Jefe de clan / el más respetado	Reuniones informales

Formas de acción sobre el hábitat por niveles y actores involucrados.	Acciones de educación medioambiental por nivel
Trabajo directo de los marginales, organismos asistenciales y gobierno sobre el hábitat	Hacer talleres de educación para la construcción y conservación del hábitat dirigidos a los habitantes y sus familias por parte de organismos asistenciales

Nivel 11: La megalópolis

Actores reconocibles en cada esfera de acción	Formas de organización reconocibles por nivel	Líderes de organización por nivel	Formas de comunicación entre niveles.
Los habitantes	Asamblea de barrios / Consejos de representantes ciudadanos y de sectores sociales no ligados a lugar / Gobierno estatal o megalopolitano	Gobernador central de la región / poder legislativo / líderes de cámaras / asamblea de consejeros ciudadanos.	Trabajo y diálogo de la asamblea de representantes y el gobernador de la ciudad

Formas de acción sobre el hábitat por niveles y actores involucrados.	Acciones de educación medioambiental por nivel
Realización de talleres de participación de los representantes ciudadanos para la elaboración de los planes de desarrollo megalopolitanos	Hacer planes de educación medioambiental para la población en general a través de las autoridades de educación de la región y de las instituciones de educación, Hacer talleres de participación de los consejos de ciudadanos y las organizaciones sociales para la formulación de proyectos legislativos para la educación medioambiental

Nivel 12: Las cercanías funcionales de la megalópolis

Actores reconocibles en cada esfera de acción	Formas de organización reconocibles por nivel	Líderes de organización por nivel	Formas de comunicación entre niveles.
Los amigos para salir de paseo	La familia / grupos de amigos / organizaciones asistenciales	Jefe de familia / jefe de pandilla	Diálogo

Formas de acción sobre el hábitat por niveles y actores involucrados.	Acciones de educación medioambiental por nivel
Acciones de cuidado y preservación del medio ambiente	Apreciar los valores de los lugares que se visiten, colaborar en el desarrollo de las comunidades y la conservación del medio natural

Nivel 13: Las lejanías enlazadas para cada grupo de habitantes

Actores reconocibles en cada esfera de acción	Formas de organización reconocibles por nivel	Líderes de organización por nivel	Formas de comunicación entre niveles.
La familia / los amigos	La familia / grupos de amigos	Jefe de familia / jefe de pandilla	Diálogo

Formas de acción sobre el hábitat por niveles y actores involucrados.	Acciones de educación medioambiental por nivel
Acciones de fomento al cuidado del medio ambiente y los valores culturales	Realizar talleres de educación ambiental dirigidos a los líderes sociales.

Nivel 14: La región cultural

Actores reconocibles en cada esfera de acción	Formas de organización reconocibles por nivel	Líderes de organización por nivel	Formas de comunicación entre niveles.
Raza / grupo cultural cercano	Gobiernos regionales / grupos sociales y asistenciales no ligados a lugar	Gobernador central de la región / líderes de organizaciones sociales	Juntas de los representantes sociales y el gobernador

Formas de acción sobre el hábitat por niveles y actores involucrados.	Acciones de educación medioambiental por nivel
Talleres de participación de los representantes sociales y el gobierno para la elaboración de los planes de desarrollo regional	Realizar talleres de educación ambiental dirigidos a los líderes sociales.

Nivel 15: Lo ajeno y muy lejano no propio

Actores reconocibles en cada esfera de acción	Formas de organización reconocibles por nivel	Líderes de organización por nivel	Formas de comunicación entre niveles.
La familia / los amigos / yo	La familia / Grupos de amigos / organizaciones asistenciales y sociales	Jefe de familia / jefe de pandilla	Diálogo

Formas de acción sobre el hábitat por niveles y actores involucrados.	Acciones de educación medioambiental por nivel
Acciones para el cuidado y conservación de la naturaleza	Apreciar los valores de los lugares que se visiten, colaborar en el desarrollo de las comunidades y la conservación del medio natural

BIBLIOGRAFÍA.

1. Bachelard, Gastón. *Psichanalyse du feu*. Galimard, París, 1938.
2. Bachelard, Gastón. *La poética del espacio*. FCE, México, 1965.
3. Bachelard, Gastón. *La poética de la ensoñación*. FCE, México, 1986.
4. Barlow, Joel. *Advise to Privileged Order*. 1792
5. Barrios, Dulce María. *La enseñanza de la arquitectura en el contexto socioeconómico mediato*. UNAM, México, 1995.
6. Barthes, Roland. *Mitologías*. Siglo XXI editores, México, 1980.
7. Benedetti, Mario. *La vida ese paréntesis*. Seix Barral, Argentina, 1997.
8. Borges, Jorge Luis. *Nueva antología personal*. Siglo XXI editores, México, 1968.
9. Castaneda, Carlos. *La rueda del tiempo*. Plaza y Janés, Barcelona, 1999.
10. Ciucci, Dal Co, Manieri y Tafuri. *La ciudad Americana*. Gustavo Gili, Barcelona, 1975.
11. Congreso local de Aguascalientes. *Una estrategia para impulsar la participación social en la acción gubernamental*. Aguascalientes, Ags. septiembre de 1998.
12. Densmore, F. *Nootka and Quileute music*. BBAE 124, Washington, D.C. 1939.
13. Eco, Umberto. *La búsqueda de la lengua perfecta*. Grijalvo Mondadori, Barcelona, 1994.
14. Ekambi-Schmidt, Jesabelle. *La percepción del hábitat*. Gustavo Gili, Barcelona, 1974.
15. Elkin, A. P. *Kinship in south Australia*. Sydney, 1940.
16. Elsam, Richard. *An essay on Rural Architecture*. Londres, 1803.
17. Forrester, Viviane, *El horror económico*. FCE, Argentina, 1996.
18. Frey-Rohn, Liliane. *De Freud a Jung*. FCE, México, 1991.
19. Grandy, Joseph Micahel. *Designs for Cottages, Cottage Farms and Other Rural Buildings; including Entrance Gates and Lodges*. Londres, John Harding, 1805.

20. Graves, Robert. *Los mitos Griegos (tomos I y II)* Alianza editorial, Madrid, 1987.
21. Guidoni, Enrico. *Arquitectura Primitiva*. Aguilar/Asuri. Madrid, 1989.
22. Jaynes, Julian, *Cuatro Hipótesis sobre el origen de la mente*. Revista Ciencia y Desarrollo ICYT, México, Vol. XVIII Num. 100, 1991.
23. Jellicoe, Geoffrey. *El paisaje del hombre*. Gustavo Gili, Barcelona, 1995.
24. Journal of AIA. *The War-The Machine-The Man*. V, septiembre de 1917
25. Jung, Carl. *El hombre y sus símbolos*. Aguilar, Madrid 1966
26. Jung, Carl. *Wandlungen und symbole der libido. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*. Deuticke, Leipzig/Viena, 1912 .
27. Jung, Carl. *Ziele der Psychotherapie*. Informe sobre el IV Congreso General Médico de Psicoterapia, 1929. (Ges Werke, 1958)
28. Jung, Carl. *Neurose und Psychose*. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, X, 1924.
29. Jung, Carl. *Psychology and Religion*. The Terry Lectures. New Haven, Yale University Press, 1938. Edición Alemana, 1940.
30. *La Biblia*. Editorial Verbo Divino. España, 1972.
31. Levi-Strauss, Claude. *El hombre desnudo*. Siglo XXI, México, 1976.
32. Malton, James. *An essay on British Cottage Architecture*. Londres, 1803.
33. Miles, Jack. *Dios, una biografía*. Planeta, México, 1996.
34. Muntañola, Josep. *Arquitectura como lugar*. Gustavo Gili, Barcelona, 1974.
35. Muntañola, Josep. *Comprender la arquitectura*, Teide, Barcelona, 1985
36. Narváez, Adolfo, *Síntesis y transformación de la imagen en arquitectura*. UANL, Monterrey, 1994.
37. Narváez Adolfo. *Consideraciones Para una teoría de la arquitectura que se apoye en una didáctica medioambiental*. UNAM, UAM, IPN, México, 1996.
38. Narváez, Adolfo. *La organización del espacio público e individual: una didáctica y teoría del diseño participativo en arquitectura*. UNAM, México, 1997.
39. Narváez, Adolfo *Creando un nuevo mundo: Diseño participativo y didáctica medioambiental I*. UANL, Monterrey, 1998.

40. Narváez, Adolfo. *La ciudad, la arquitectura y la gente: Diseño participativo y didáctica medioambiental II*. UANL, Monterrey, 1999.
41. Neruda. *Obras completas*. Seix Barral, Argentina, 1988.
42. Penrose, Roger. *La nueva mente del emperador*. Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1994.
43. Piaget, Jean. *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. Grijalvo, México, 1977.
44. Rapoport, Amos. *Vivienda y cultura*. Gustavo Gili, Barcelona, 1974.
45. Rapoport, Amos. *Aspectos humanos de la forma urbana*. Gustavo Gili, Barcelona, 1978.
46. Rostworowski, María. *Historia del Tahuantinsuyu*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1992.
47. Salas, Emilio. *El gran libro de los sueños*. Roca, México, 1987.
48. Sami Alí, Muhmed. *El espacio imaginario*. Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
49. Soane, Sir John. *Sketches in Architecture, containing Plans & Elevations of Cottages Villas and oter usefull Buildings*. Londres, 1793.
50. Swan, J. G. *The indians of Cape Flattery*. 1868.
51. Wallon, H. *L'enfant turbulent*, Galimard, París, 1942.
52. Wiebenson, Dora. *Los tratados de arquitectura de Alberti a Ledoux*. Hermann Blume, Madrid, 1988.
53. Wood, John (llamado el joven) *A series of plans for Cottages and Habitations of the Labourer*. Londres, J. Taylor, 1781.

ÍNDICE ANALÍTICO

A

- Abenaki; 42,
abismo; 21, 22, 51, 123, 151,
160, 163, 164,
Achab; 67,
Achilpas; 32,
Adán; 38, 39, 132,
administración pública; 18,
Adorno; 77,
Aedes; 79,
Africa subsahariana; 34,
Aguascalientes; 18, 20, 126, 128,
139, 140, 147,
Aguila; 57,
Aiacciou; 40, 132,
Aishísh; 26, 56,
al-Jwārizmî; 79,
Alemania; 69,
Alexander; 90,
alfa; 37,
Alfeo; 37,
álgebra; 46, 80,
algonquina; 25, 42,
algoritmo; 80, 81, 98,
Alí; 35,
alphainen; 37,
Alphaville; 77,
Alto Níger; 45,
Amana Society; 66,
América; 21, 25, 26, 27, 39, 40,
42, 44, 57, 65, 67, 70,
Anasasi; 55, 81,
Andes Sudamericanos; 27,
Andrew Carnegie; 68,
ángeles; 151,
Anne Hutchinson; 66,
antílope; 40,
antropología cultural; 152, 173,
Aorno; 160,
Apolodoro; 29,
aprender a ver; 105, 171, 173,
aprendizaje ambiental; 99,
aprendizaje medioambiental; 60,
aprendizaje reversible; 84; 154,
apropiación; 134, 143, 144,
Aquerusia; 161,
Arabes; 73,
Araña; 30, 50, 57, 110,
árbol sagrado; 35, 36, 59,
Argos; 145, 146, 182, 184,

ariki; 41,
 Aristeo; 160;
 arquetipo; 150,
 arquitectos; 45, 78, 100, 119,
 125, 135,
 arquitectura; 15, 16, 19, 32, 33,
 44, 58, 60, 61, 63,
 Atenea; 161,
 Atica; 21, 22,
 Australia; 52, 54,
 Axpición – dia; 58,
 Ayar Auca; 27,
 ayar Cachi; 27,
 Ayar Mango; 27,
 Ayar Uchu; 27,

B

Babilonia; 31, 161
 Bachelard; 77, 80, 148, 149,
 150, 151, 153, 154, 162, 163,
 Bafira; 165
 Bañami; 54,
 Barrios, Dulce María; 119,
 barrios; 93, 95, 99, 162, 169,
 174
 Barthes; 184,
 Beatriz; 159,
 behoe; 59,
 Bella Coola; 40,
 Benjamín; 68,
 Biblia; 22, 29, 51, 123,
 Bismarck; 69,
 Blackbird; 41,
 Blackfoot; 43,
 Bladerunner; 77
 bora; 54,

Borges; 145, 146, 182,
 bori-peské; 45,
 Bossoum; 45,
 Brasil; 48, 77,
 Bridgeport; 71,

C

Cabo Flattery; 26,
 Calvario; 123,
 Camerún Septentrional; 45,
 Campos Elíseos; 161
 Canadá; 42,
 canción de Amergin; 161,
 caos; 21, 22, 57, 63, 90, 103,
 119, 121, 127, 137, 146, 185.
 caracterización estructural del
 hábitat; 187,
 Caracterización socio – física;
 187,
 Caronte; 160,
 casa; 23, 24, 27, 35, 36, 38, 41,
 43, 45, 47, 48, 49, 50, 52, 55,
 56, 58, 59, 71, 74, 81, 87, 88,
 89, 91, 94, 107, 109, 110, 120,
 124, 127, 132, 144, 146, 147,
 149, 150, 151, 153, 154, 156,
 158, 160, 164, 168, 169, 175,
 185.
 Castillo Serna; 139,
 centralidades; 95,
 centros vitales; 53,
 cielo; 22, 23, 29, 33, 34, 40, 41,
 42, 43, 50, 52, 57, 73, 103, 156,
 164,
 círculos de apropiación; 139,
 Ciucci; 63,

ciudad de Dios; 73,
 ciudad de las sombras; 162,
 ciudad de los marginales; 74,
 ciudad de los muertos; 162,
 Ciudad de México; 156,
 ciudad imaginaria; 159,
 ciudad jardín; 68,
 ciudad oscura; 156,
 ciudad onírica; 152, 154, 163,
 coatlicue; 22,
 complejidad; 41, 43, 46, 47, 51,
 52, 56, 59, 78, 79, 80, 81, 83,
 89, 94, 97, 98, 110, 130, 147,
 152, 158, 174, 178, 183,
 comunicación; 92, 93, 94, 133,
 134, 135, 137, 138, 140, 141,
 142, 179, 180,
 comunidades autosuficientes; 66,
 67,
 conocimiento ambiental; 41, 87,
 96, 100, 131,
 conocimiento medioambiental;
 27, 44, 46, 58, 122,
 construcción cognoscitiva; 89,
 construcción del mundo; 25, 33,
 36, 50, 99,
 constructores; 125, 131, 159,
 175,
 contra – transferencia; 179,
 Costa del Pacífico; 26, 27,
 cosificación; 113,
 Costa del Atlántico Norte de
 América; 42,
 Coyote; 39, 40, 56, 57,
 Cuzco; 27, 28,

creación del mundo; 25, 39, 41,
 50, 51, 56, 60, 132,
 Cree; 40, 41,
 creencia; 30, 34, 59, 60, 150,
 177,
 Crick; 84, 154,
 Cristo; 122, 123,
 Croatas; 73,
 cuádrupla de totalidad; 164,
 Cuchulain; 162,

CH

Chaco; 49,
 Cheyene; 44, 50, 53,
 Chichimecas; 70,

D

Dal Co; 63, 71,
 Dante; 156, 159, 164,
 Delfos; 161,
 Dement; 153,
 demiurgo; 25, 26, 39,
 democracia; 137, 144,
 Densmore; 27,
 derecho; 31, 39, 68, 75, 101,
 132, 133, 134, 137, 145, 153,
 171,
 Desanas; 58,
 Desanizador de pájaros; 26, 27,
 56,
 desarrollo urbano; 68, 138, 139,
 140, 141, 142, 143,
 descripción profunda; 112, 113,
 Desierto Australiano; 31, 52,
 destrucción del mundo; 30, 57,
 diario de observaciones; 115,

dibujo; 87, 89, 92, 96, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 118, 121, 135, 145, 146, 150, 152, 175,
 didáctica; 142,
 didáctica medioambiental; 46, 155,
 diferenciación; 23, 36, 37, 39, 40, 49, 51, 81, 124, 148, 150, 168, 183,
 Dios; 21, 22, 23, 24, 29, 38, 39, 41, 51, 53, 55, 73, 86, 122, 123, 151, 161,
 disco solar; 40, 41, 57,
 Diseñar; 38,
 diseño de paisaje; 65,
 diseño participativo; 87, 134, 135, 137, 135, 148,
 Divina Comedia; 159, 164,
 doctrina Monroe; 70,
 Dogones; 45,
 dominio; 93, 106, 138, 182, 183,
 dos repúblicas; 64,
 Dun Scaith; 162,

E

educación medioambiental; 97, 135, 144,
 Eho; 59,
 Ekambi; 79, 134, 148,
 Elkin; 32,
 entrevista profunda; 95,
 época anterior al sueño; 52,
 época del sueño; 23, 31, 32, 40, 51, 52, 54, 184,
 era neolítica; 24,

espacio físico; 29, 81, 93,
 espacio imaginario; 83, 84, 85, 150, 183, 184,
 espacio internalizado; 84, 85,
 espacio psíquico; 84, 85,
 espacio simbólico; 29,
 España; 106,
 Esquilo; 165,
 estados de bienestar; 69, 70,
 Estados Unidos; 42, 64, 67, 69,
 Estigio; 161,
 estrella polar; 35,
 estructura del mundo; 78,
 estructura emocional; 33, 92,
 estructura física; 92, 125,
 estructura nominal; 36, 37, 92, 93,
 Esturnela; 30,
 etnografía; 83, 87, 95, 116, 178, 179, 180, 184,
 etnografía fantástica; 131,
 etología; 134,
 eubeos; 161,
 Éufrates; 23, 31,
 Eurídice; 160, 163,
 Eurínome; 21, 22, 29, 51, 184,
 Euristeo; 161,
 Europa; 64, 67, 72, 73, 77,
 existencia, 23, 41, 44, 46, 51, 56, 65, 78, 79, 83, 86, 87, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 100, 107, 108, 118, 120, 121, 122, 145, 146, 148, 151, 152, 158, 163, 166, 171, 172, 173, 183,
 experiencia de exterioridad; 173, 176,

experiencia de interioridad;
173,176,
expulsión del paraíso; 24, 39, 76,

F

Falis; 45,
fenomenología; 149
figura antropomorfa; 36
Forrester; 172, 181,
Fourier; 69,
Frey – Rohn; 49, 159, 160, 163,
180,
Fritz Lang; 75,
función simbólica; 148, 150,
152,
Fuso Newali; 59,

G

Gauguin; 75,
Ge; 48,
Génesis; 29, 39,
geografía; 94, 152, 156, 157,
geografía imaginaria; 150, 152,
155, 158, 162, 164,
gestión; 137, 138, 139, 143,
Gilgamesh; 161,
Gödel; 96,
Graves; 21, 24, 161,
Guaca; 28,
Guadalupe; 156,
Guanacancha; 28,
Guidoni; 32, 33, 34, 36, 44, 54,
55, 58,

H

Habermas; 77,

hábitat; 24, 25, 27, 33, 34, 36,
37, 39, 41, 42, 44, 46, 53, 54,
60, 96, 98, 72, 78, 79, 85, 87,
89, 92, 95, 96, 109, 111, 112,
114, 115, 116, 118, 119, 120,
124, 125, 129, 131, 133, 134,
135, 136, 138, 144, 152, 172,
175,
habla; 36, 37, 38, 39, 41, 87, 89,
92, 96, 112, 113, 116, 118, 172,
179, 184,
Hades; 159, 160, 161,
hebreos; 38, 123,
Heisenberg; 96,
Helicón; 165,
Hera; 161,
Heraclea; 161,
Heracles; 160, 161, 163,
Hermanos Ayar; 27,
Hermes; 161,
Hesíodo; 161,
Hesse; 77,
Holmstead; 68,
Homero; 161,
Hopi; 81,
dacha; 28,
Humberto Eco; 39,

I

iglesia Unitaria; 66,
imaginación; 84, 94, 121, 127,
132, 137, 149, 153, 164, 170,
171, 172, 173, 182,
Imaginario; 37, 38, 80, 83, 84,
85, 94, 126, 127, 128, 129, 130,
131, 150, 156, 181, 183, 184,

Inca; 27,
 Incas; 28,
 Incertidumbre; 96, 165,
 Incompletitud; 96,
 Indiferenciación; 40, 164, 184,
 indiferenciado; 23, 24, 30, 51,
 60, 164, 171,
 Individuación; 164,
 Indonesia; 58,
 infierno; 146, 151, 158, 160,
 161, 162, 163, 164, 165,
 información; 63, 99, 116, 125,
 129, 137, 141, 143, 166, 178,
 informática; 80, 99,
 inframundo; 151, 156, 159, 160,
 161, 163, 165, 169,
 Inglaterra; 65,
 ininteligible; 24,
 interiorización; 83, 119, 113,
 114, 174, 179, 181,
 interiorización del hábitat; 115,
 inventar; 37,
 Israelíes; 73,

J

Jalisco; 166, 167,
 James Malton; 66,
 Jaynes; 42, 83, 84, 85, 183,
 Jellicoe; 23,
 Jerusalén; 73, 82,
 Jesús; 123,
 Joel Barlow; 67,
 John Soane; 66,
 John Wood el joven; 65,
 Jordán; 73,
 Joseph Michael Grandy; 65,

Juárez; 70,
 Judeocristiana; 30, 51, 60, 39,
 54,
 Judíos; 122,
 Jung; 49, 75, 154, 159, 160,
 162, 164, 180,

K

Kamilarois; 54,
 kangou; 45,
 Katchina; 55,
 Kauwaauwa; 32,
 Keyapó; 48,
 ki; 48,
 ki-kré; 48,
 kiva; 55, 81,
 Klamath; 25, 29,

L

La dama mariposa; 165,
 La dama somorgujo; 56,
 La sombra; 163, 166,
 Latinoamérica; 74, 124,
 Lawrens; 70,
 lenguaje; 38, 39, 83, 85, 86,
 77, 99, 112, 145, 182, 183, 184,
 Leuce; 161,
 Levi-Strauss; 26, 27, 30, 41, 42,
 43, 48, 56,
 ley; 139, 142,
 liberalismo; 67, 70,
 libertad; 125, 129, 131, 133,
 171, 172, 180,
 luchas sindicales; 68,
 lugar de vida; 36, 46, 53, 86, 93,
 94, 98, 100, 122, 134, 148,

lugar físico; 29, 90, 91,
lugar internalizado; 84, 85,
lugar sagrado; 32,
lugar simbólico; 29, 91,
lugares imaginarios; 94,
Luna; 43, 156,

M

Machupichu; 29,
Mad Max; 77,
madre tierra; 22,
Madrid; 106,
Maine; 42,
Makah; 26, 27,
Mali; 45,
Maloca; 58,
Mama Huaco; 27,
Mama Ipacura; 27,
Mama Ocllo; 27,
Mama Raua; 27,
Manieri; 63,
Manuel Barragán; 155, 156,
maoríes; 41,
mapas mentales; 87, 92, 108,
Mar negro; 161,
Marduk; 51, 29,
matako; 49,
Mateo, San; 164,
medio ambiente; 78, 79, 85, 86,
90, 91, 92, 95, 97, 98, 101, 118,
119, 120, 124, 146,
Medio Oriente; 23, 24, 38, 75,
154,
Mediterráneo; 24, 79,
Melville; 67,
Ménades; 165,

Mesopotamia; 23,
metáforas; 42, 59, 82, 84, 98,
183,
Metrópolis; 75, 76,
México; 26, 38, 86, 106, 127,
Micmac; 42,
Miles; 51, 22, 29, 31, 51,
Mirlo; 40,
mito; 22, 25, 26, 27, 29, 30, 31,
32, 39, 40, 41, 43, 44, 47, 48,
49, 50, 51, 52, 55, 56, 57, 58,
60, 64, 67, 72, 73, 74, 75, 76,
77, 78, 81, 82, 85, 97, 98, 99,
101, 108, 113, 118, 123, 124,
146, 150, 153, 154, 158, 159,
160, 162, 163, 164, 165, 166,
170, 184,
mito olímpico; 22, 150,
mito Órfico; 159, 163,
Moby Dick; 67,
Moda Roussoniana; 66,
modelo antropomorfo; 35,
modo de vida; 46, 59, 79, 80,
86, 99, 154, 181,
Modoc; 29, 30, 57,
Mohamed ben Musa; 79,
Moisés; 74,
montaña sagrada; 34,
Monterrey; 38, 69, 86, 94, 95,
107, 110, 121, 122, 127,
morada; 49, 52, 55, 58, 79, 80,
81, 107, 116, 132, 134, 153,
158, 162, 168, 171,
Morfología del orden moral;
184,
Mormones; 66,

movimientos pintoresquistas; 65,
 mundo físico; 30, 38, 46, 89, 98,
 151, 176,
 mundo internalizado; 89, 91,
 Muntañola ; 31, 78, 128,
 musulmán; 34,
 Muzzio; 153,

N

Náhuatl; 22
 Nathaniel Kent; 65,
 Naucálpan; 156,
 Neruda; 103,
 New History; 178, 179,
 Nez Percé; 57,
 Nias; 58, 59,
 nivel de apropiación; 143,
 niveles de existencia del hábitat;
 92,
 Njogadij; 59,
 no lugar; 164, 169, 171, 182,
 nombrar; 36, 39, 40, 41, 47, 49,
 50, 51, 60, 86, 89, 93, 118, 172,
 nombrar a cada especie; 40,
 nombre; 21, 23, 38, 39, 40, 41,
 47, 58, 104, 106, 110, 116, 117,
 121, 132, 154, 156, 164, 165,
 182,
 nombre propio; 40, 41,
 Nomoteta; 39,
 Nootka; 26, 27,
 Norteamérica; 50, 55, 56, 81,
 Nueva Escocia; 42,
 Nueva Guinea; 173,
 Nueva Zelanda; 41,

nuevo mundo; 64, 66, 67, 72,
 76, 172,
 Numbakulla; 32,

O

objetos propiciatorios; 36,
 Oblatos; 166,
 observaciones participantes; 87,
 occidente; 68, 69, 73, 74, 77,
 Ofión; 22, 29,
 Omaha; 50,
 Ophruois; 164,
 orden espacial; 152, 164, 165,
 orden físico; 163, 164,
 orden moral; 150, 151, 152,
 163,
 ordenes; 152, 154, 158, 159,
 ordenes superpuestos; 152, 154,
 Orfeo; 160, 161, 164, 165,
 Orión; 42,
 Osa; 59,
 Osages; 50,
 Otto M. Eidlitz; 70,
 Owen; 69,

P

Pacaritambo; 27,
 Pacífico Norte de América; 26,
 Palemón; 161,
 Papú; 173,
 paráforas; 42, 84,
 paraíso; 24, 39, 64, 73, 74, 75,
 76, 77, 79, 82, 97, 132, 163,
 164, 169,
 paraíso celestial; 82,

paraíso perdido; 74, 76, 82, 97, 169,
paraíso terrenal; 24,
participación; 67, 99, 126, 137, 138, 139, 140, 141, 139,142, 143, 144,
Passamaquodi; 42,
patio; 23, 36, 54, 91, 107,
Pedagogía; 58, 60,
Peneo; 160,
Penobscot; 42,
Penrose; 47,
personalización; 113,
Perú; 28,
Piaget; 182, 183,
Pillar Rock; 26,
Pirecmes; 161,
plan de desarrollo; 132, 140, 143,
planificación; 44, 66, 73, 96, 126, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144,
Platón; 151,
Plaw; 66,
Plaza Tapatía; 166, 168,
Pléyades; 43, 44,
polaridad; 149, 164,
ponerle nombre; 38, 84, 86, 117,
pozas sagradas de agua; 35,
praderas de América del Norte; 44,
praderas norteamericanas; 53,
proyección; 91, 100, 113, 128, 130, 148, 150,
psicoanálisis; 149,

psicología ambiental; 108,
psique; 38, 80, 148, 149, 154, 159,
psíquico; 52, 84, 85, 93, 148, 179,
Pueblo; 55,
Pullman; 69, 68,
pururauca; 28,

Q

Qenco; 28,
Quirimanta; 28,

R

Rangatira; 41,
Rangi-etea; 41,
Rapoport; 21, 93,
Raya; 49,
realidad; 23, 33, 36, 37, 38, 60, 61, 63, 64, 72, 73, 78, 81, 84, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 105, 110, 115, 120, 124, 125, 128, 129, 131, 132, 136, 140, 144, 146, 148, 151, 152, 161, 170, 171, 173, 175, 177, 178, 179, 182, 184,
regresión; 160,
resistencias; 65, 88, 100, 110, 112, 113, 130,
revolución francesa; 64,
revolución industrial; 65,
Rhode Island; 66,
Richard Elsam; 66,
Ridley Scott; 77,
Rilke; 153,
río Cowlitz; 39,

Rocallosas Estadounidenses; 30,
 Roffwarg; 153,
 Roger Williams; 66,
 romanticismo; 75,
 Rostworowski; 28,

S

Sahaptin; 39, 56,
 Sahara; 44, 45,
 Salas; 153,
 Salís; 40, 41,
 salmones; 40,
 Saltillo; 106,
 Sami Ali; 84,
 Santa Catarina; 69,
 Sapier; 56,
 Sapir; 56,
 Saqsayhuaman; 28,
 Saramago; 101,
 Sarmiento de Gamboa; 28,
 Satán; 151,
 Selva Amazónica; 82,
 Selva Brasileña; 58,
 sensación de verdad; 117,
 Serbia – Bosnios; 73,
 series míticas; 27, 41, 55, 59, 60,
 82, 154, 163, 165, 166,
 Servio; 139,
 Shakers; 66,
 Shasta; 30, 56, 57,
 Sidi Mamad; 35,
 Símbolos; 38, 59, 105, 124, 155,
 158, 159, 170, 173,
 sindicalismo; 72,
 Sioux; 50,
 sistema de creencias; 34,

sistemas; 36, 51, 52, 59, 69, 74,
 81, 90, 129, 172, 185,
 sistemas de significados; 51, 52,
 59,
 socialismo; 66,
 sociedad civil; 137,
 sociedades mutualistas; 67,
 sol; 40, 43, 50, 149, 154, 160,
 169,
 sol naciente; 42, 44,
 somorgujo; 42, 56,
 Sudamérica; 49,
 sudoeste de Norteamérica; 55,
 sueños; 22, 39, 52, 60, 63, 64,
 77, 79, 80, 82, 91, 92, 94, 101,
 104, 105, 107, 108, 111, 112,
 116, 118, 120, 122, 126, 132,
 136, 146, 153, 154, 155, 158,
 163, 164, 170, 180, 184,
 superposición de ordenes; 170,
 sur del Sahara; 45,
 sustitución asociativa; 158,
 Swan; 27,

T

Tafari; 63,
 Tahuantinsuyu; 27,
 talleres de diseño participativo;
 87, 134, 135, 137, 148,
 talleres de participación; 99,
 Tamboquiuro; 28,
 Tambotoco; 28,
 Tártaro; 160, 161, 163,
 Tatoosh island; 26,
 Teddy Roosevelt; 69,
 Tekewas; 30,

Tempe; 160
 teoría del caos; 90,
 territorio; 31, 32, 33, 34, 35, 45,
 53, 55, 25, 66, 67, 69, 73, 106,
 107, 108, 125, 126, 138, 144,
 134, 167, 168, 171, 182,
 territorio de vida; 107,
 territorio interiorizado; 107,
 Tespio; 161,
 Tesprótide; 160,
 Thompson; 40,
 Tiamat; 51, 29, 31,
 tierra prometida; 64, 67, 73, 74,
 77, 79, 82, 97, 169,
 Tigris; 23,
 Tim-Buctu; 35,
 Timbuctú; 34, 35, 45,
 Tinguelin; 45,
 tipis; 44,
 tipologías; 90, 92,
 Tirinto; 161,
 Toa; 32,
 topología; 151, 158, 164, 170,
 topología de la imaginación;
 164, 171, 173,
 topología imaginaria; 158, 164,
 Topos Uranos; 151,
 totalidad; 56, 60, 132, 159,
 tradiciones Judía y Cristiana; 24,
 transferencia; 179, 180,
 Tsa-tsa-dak; 26,
 Tsi Wakondagi; 50

Tútats; 26, 30,

U

Urano; 22,
 utopías religiosas; 66,

V

Valle Sagrado; 27, 29,
 Veiller; 70,
 viajes; 55, 152, 154, 159, 160,
 163, 166, 173, 174,
 viajes al inframundo; 159, 163,
 viajes oníricos; 173,
 visualizar; 37, 80, 92, 94, 98,

W

Wabanaki; 42, 44,
 Walbiri; 21, 31, 33, 52, 53,
 Wallon; 182, 183,
 wintu; 165,
 Wishram; 40, 57,
 Wiyot; 25, 26, 27,

Y

Yahyáhaäs; 30,
 Yana; 56,
 Yuroc; 25, 26, 27,

Z

Zarco; 67,