

LO ACTIVO, LO CÍCLICO Y LO CONTEMPLATIVO EN EL ESTUDIO DEL FENÓMENO URBANO LATINOAMERICANO

Marco Chandía Araya
Universidad de São Paulo
São Paulo, Brasil
marcochandia@gmail.com

Recibido: 20 de julio de 2014
Aceptado: 7 de agosto de 2014

Resumen

La ciudad occidental depositaria de una larga tradición proveniente del Oriente Medio que luego adquiere una configuración en el helenismo clásico mediterráneo y sus sucesivas transformaciones durante la modernización, es un fenómeno cultural que se ha venido desarrollando a partir del entrecruzamiento entre las figuras del *ágora* griega, el *ageris* nórdico y el *peristilo* islámico. Por tanto al estudiar su desenvolvimiento no puede hacerse sin desconocer este complejo intrincamiento histórico-cultural en el que todas estas formas dialogan. Esto más complejo y dinámico cuando se estudia el origen de la ciudad latinoamericana tanto porque a estos modelos implantados se suma el de la tradición precolombina cuanto porque el urbanicismo busca siempre imponer su lógica metropolitana. En consecuencia no habitamos en cualquier parte; habitamos un espacio en el que todos estos paradigmas se hallan en disputa, en permanente resonancia.

Palabras claves: ciudad occidental, urbanicismo, habitar latinoamericano

Abstract

The occidental city is a repository of a large Middle East tradition that acquires a form in the classic Mediterranean Hellenism and in its successive transformations during the modernity. This cultural phenomenon has been developing itself from the interlinking of the Greek *agora*, the Nordic *ager* and the Islamic *perystilum*. For that reason, the study of the city's development just can be done with the knowledge of this complicated historic-cultural entanglement where all these forms dialogue. It becomes more complicated and dynamic when we study the origin of the Latin American city because besides those models we have to add the pre-Columbian tradition and also because the modern urban planning is always trying to impose its

metropolitan logic. Therefore, we don't inhabit anywhere; we inhabit a space where all these paradigms are fighting, in permanent resonance.

Key words: occidental city, modern urban planning, Latin American inhabit

El fenómeno urbano, producto cultural y reflejo del desenvolvimiento histórico del hombre, transcurre entre el *focus* sagrado (luz y calor) y la imagen representativa de la megalópolis, recorrido de nueve milenios cuyo sentido está dado por el valor que otorga el habitar, experiencia ancestral que anima a vivir mejor, en plenitud, *en poeta*.

Ahora bien, en el plano literario es posible afirmar que la ciudad está también estrechamente vinculada con los orígenes de la novela en cuanto ésta, como género literario que retrata el carácter público de la sociedad, incorpora el ámbito privado; aquello que ya no sucede en el todo exterior, sino en el plano íntimo. La novela antigua es la mirada introspectiva de cuanto sucede al hombre en esa nueva etapa que comienza a asumir, en su vida *para sí*, eso que se reserva y que no expone. Aquí surge un primer conflicto, el de sanear la contradicción de estos mundos opuestos. Solución que vendrá con los géneros privados, a través de una serie de estrategias que harán compatible lo externo con lo interno (Bajtín 1989, 273 y ss.).

En el diálogo entre estos dos universos surge otra condición que tiene carácter de habitabilidad, o sea, *vivir la ciudad*. Esto es estar expuesto a la experiencia del otro. Ser ciudadano implica de cierto modo vivir la vida del otro que sin ser uno mismo, pero por el hecho de estar inmerso en esa misma experiencia urbana, comparte roles en común; en ningún caso ajenos. Es un rasgo determinante de un suceso que ahora es colectivo, un tipo de “comunidad imaginada” que comienza a operar como identidad cultural, base del Estado-nación que se rige sobre el principio de la simultaneidad (Anderson 1993, 17). La ciudad es el espacio y tiempo de lo posible: cronotopo de la potencialidad. Este contexto legitima la historia de la vida privada, la de cuatro paredes, pero también adquiere un renovado valor el espacio público, la plaza, lo externo. Ambos, elementos indispensables para que haya vida urbana.

Revisaremos ahora la importancia que ha tenido cada uno de estos espacios en la historia de la incipiente civilización latinoamericana. Abordaremos la ciudad regional como encuentro y desencuentro entre la plaza y la casa, o entre el *ágora* griega, en tanto parte de la *polis*, y el *rusticus*, el espacio labriego y campesino.

Si bien es cierto que en el desarrollo de las civilizaciones nuestras ciudades son depositarias de a lo menos tres paradigmas urbanos, de tres tipos de ciudades, a saber: *a*) la ciudad pública del mundo clásico, la *civitas* romana, ciudad por antonomasia; *b*) la ciudad doméstica y campestre de la civilización nórdica, para el caso también llamada anglosajona o germánica, y *c*) la ciudad privada y religiosa del Islam, será, sin duda, *a*),

el modelo mediterráneo de la *polis* griega, y luego romana, que se propaga más tarde por todo Occidente, el que va a afectar —por su trascendencia y expansión— de manera más considerable la historia de la ciudad que acá abordamos. No sin conocer y valorar la presencia de estas otras culturas, y no sólo por su aporte innegable, sino, en especial, porque el modelo de ciudad que intentamos configurar no se construye si no es en esta contribución de elementos heterogéneos. La ciudad se arma en un proceso de negaciones y aceptaciones de variadas influencias, predominando sí acá la ciudad-Estado, con su carácter de vida pública que idearon y desplegaron los griegos, en eso que Aristóteles llamó *una vida noble para un fin noble*. Predominio que se dio tanto por razones de afán imperialista, como porque la ciudad de la Grecia clásica coincide con el auge de una cultura que pensó la ciudad desde una razón ordenadora, desde un espíritu apolíneo en que —distinto al modelo de ciudad funcional donde lo que rige es una estructura externa que somete al habitante— prevalece, por el contrario, la reflexión respecto a un ser ciudadano, la de un hombre ligado estrechamente al espacio urbano, que volcará su experiencia hacia una ciudad habitable, y ante el cual se hallan el sentido y el valor que nosotros reconocemos como verdaderos legados depositados por los antiguos, sobre la ciudad clásica mediterránea.

En efecto, la reflexión filosófica griega ha tenido mucho que ver con la ciudad. La ciudad ha sido más que un tema secundario o un objeto entre otros. Para estos pensadores la ciudad no fue una simple condición objetiva, un contexto sociológico o un dato exterior. “Los filósofos han ‘pensado’ la Ciudad; han llevado al lenguaje y al concepto la vida urbana” (Lefebvre 1973, 46). No se trata aquí de una abstracción que impida o dificulte la necesaria condición de explicar el hecho urbano, antes bien, se trata de reflexionar sobre ella desde la realidad misma, como experiencia que compromete todo el ser de quien la habita. Y esto porque además la filosofía nace en y con la ciudad y en sus múltiples modalidades, convirtiéndose en actividad propia y especializada. La ciudad se convierte así en centro privilegiado, núcleo de un espacio político, sede del Logos y regido por el Logos, donde los ciudadanos son “iguales”, teniendo las regiones y las delimitaciones de espacio una racionalidad justificada ante él mismo.

La ciudad fue así para la filosofía clásica la “cosa perfecta”. Fenómeno que tiene su origen, precisamente, en la *imperfeción*, en un mundo primitivo ferozmente beligerante que luego evolucionó, en la zona mediterránea. Es aquí (Isla de Creta) donde surgió una cultura netamente urbana. Sin duda no más grande ni más rica ni más compleja que otras que le precedieron (como Babilonia, por ejemplo) pero sí dueña de un sentido cultural urbano inusitado. Volcado hacia la ciudad y hacia quien la habita, una suerte de conciencia despierta que hallaría eco en los habitantes y en las nuevas generaciones. Según Kotkin, Sócrates expresaba precisamente esta nueva sensibilidad cuando señalaba: “los lugares del campo y los árboles nada me enseñan, pero sí la gente de la ciudad”. Convicción, espíritu de *polis*, acción y reflexión urbana que revela este profundo sentido de *ser ciudad*. “A diferencia de los filósofos de otros lugares,

centrados en la divinidad y en el mundo natural, los pensadores griegos reflexionaban sobre el papel de los ciudadanos a la hora de garantizar la buena salud de la *koinonia*, o comunidad”¹. “Los ciudadanos, dice Aristóteles, eran como marineros en la cubierta de un barco. Su tarea consistía en asegurar ‘la preservación del barco en el viaje...’” (Kotkin 2007, 65). Todo un proceso de reflexión y *praxis* que terminó por configurar, en el tiempo y en el espacio, la *polis* griega.

La *polis* constituye el hecho más importante y grandioso de la historia antigua. Se distingue con caracteres propios de todas las restantes formas culturales, de un largo período que se arrastra desde el Asia central, Egipto, Europa. “En Oriente, si bien había tenido lugar una cultura urbana de notable alto nivel, las ciudades no parecían obedecer al desarrollo de una fuerza vital espontánea de su población cuanto a la voluntad rígida de los gobernantes constructores de ciudades” (Randle 1994, 81). Lo cual quiere decir que de ninguna manera podría afirmarse que la urbanidad griega haya provenido de orígenes autóctonos. Porque la ciudad griega fue pensada pero no con ese criterio urbanicista fruto hoy de la planificación mercantilista que busca anular el primitivo habitar, sino, al revés: el valor de la *polis* griega está en que en esa reflexión, de pensadores y no de tecnócratas, al ciudadano se le endosa la función de conducir, como el barco, la ciudad en que habita. En este sentido es una ciudad pensada y hecha *en y desde* su principal elemento: el ciudadano. Cada uno es responsable de que su habitar funcione y que la ciudad avance, navegue, crezca y prospere. Obviamente, se trata de un Estado aún muy exclusivo, estrecho, de una *democracia de la no libertad*, donde no todos gozan de los mismos privilegios, regido por unos pocos que subordinan a unos muchos, pero que no quita, en este contexto histórico de reflexión filosófica, que el propósito haya sido el de erigir, como en efecto se erigió, una ciudad así.

De esta manera entonces se forma la *polis*. Durante los siglos XII al VIII a. de C., terminan de formarse las ciudades griegas en torno a tres lugares claves: el altar común en espera del templo, una acrópolis o lugar fortificado, y un *ágora* para el intercambio de mercaderías o ideas. Su formación no obstante no hace tanto una aportación de tipo material como moral. Del Oriente hereda la idea de construir la plaza pública, la que se va a convertir en la expresión máxima de la *polis*, pero el *ágora* no es esencialmente un conjunto construido, ni mucho menos monumental, sino “simplemente un espacio vacío, libre, abierto al público, donde se van a reunir los ciudadanos y construir progresivamente las instituciones características de la ciudad-estado griega” (Randle 1994, 91). Esta será la matriz que rige la ciudad universal, el modelo que se reproducirá a lo largo de la historia de la civilización occidental, centrada

¹ *Koinonia*, que hoy se usa más como concepto cercano a la teología, como comunión eclesial que relaciona los vínculos entre los miembros de la Iglesia y Dios, tiene acá el sentido de recuperar este valor de comunión, pero extendido a uno más amplio, al de *comunidad*, que deriva a su vez de *koiné*, que también, pese a ser definido como lenguaje antiguo, o como lengua común para todos los pueblos helénicos, pasó a significar *casa* por su directa relación a *común*. Por otra parte, *oikos*, es *casa*, pero ya en el contexto de bienes y personas, como unidad básica de la sociedad, en la ciudad-Estado tradicional.

en la plaza, el espacio externo y público del encuentro. Porque, claro, aquí lo principal es el bien común, disponer de un espacio para el libre desarrollo de las actividades propias y necesarias para ser ciudadano. El teatro, el gimnasio, el templo, la estatua, el ágora, la acrópolis, los muros, la fuente de agua, no son otra cosa que hitos que ayudan a desenvolver el espíritu urbano en su integridad. El *alma* ciudadana que se materializará en la *koinonia*, en el vivir en comunidad. Sin embargo, nada de esto hace por sí solo a la ciudad. En el pensamiento griego clásico, el *buen vivir* no se logra si no es con los otros, en un espacio debidamente adecuado para ello y representado básicamente por el *ágora*.

Todo esto va moldeando una conducta urbana, una civilización en contra de todo lo que no le represente, una forma de habitar la ciudad y de actuar frente al mundo, en una palabra: el tipo de hombre, gestor de la cultura occidental. Cada elemento representa algo: una imaginaria, un límite, un espacio abierto, que van decantando un alma y un cuerpo que al cabo forman la cultura y con ello la identidad del mundo occidental. De ahí el valor de la *polis*: desde un pensamiento reflexivo, jerárquico, hegemónico, se proyecta y se instala un modelo de hombre, el que sutilmente irá sometiéndose, mansa, silenciosamente, hasta arrogarse el hecho de concebir que esa es la única, mejor y verdadera forma de vivir. Nace pues una cultura, una realidad particular con poder, que se sustenta en la autoconvicción de ser universal negando las múltiples otras realidades socio-históricas que le circundan. Grecia emprende así el proceso colonizador que va a continuar más tarde Roma.

La ciudad es eminentemente un espacio político. En *La condición urbana*, Oliver Mongin, afirma que desde el momento en que se evoca la política, la ciudad se vuelve sinónimo obligado de la *polis*, ya que está naturalmente asociada a la invención de la política. Con ideas de Hannah Arendt, Mongin señala que la *politeia* se caracteriza por un espacio “público” que da una visibilidad “política” a las relaciones humanas. (Mongin 2006, 100-101). Es, para él, una puesta en escena en “común”, ligada a la acción de *hacerse ver* por los demás, en palabra y acto, esto a fin de que cada ciudadano, al distinguirse, multiplique las posibilidades de adquirir la “gloria inmortal”. La pertenencia a un mismo cuerpo, el de la ciudad, “da lugar” a la experiencia de compartir el *logos*, el intercambio de palabras: algo inmaterial que no tiene necesidad de inscribirse en un lugar preciso. La ciudad griega es recuerdo y preservación de lo grande, palabras y actos. El espíritu de la *polis*, antes que material y territorial, antes que la muralla, remite a los valores de la vida pública, que es una cuestión en principio de voluntad mental, una idea (Mongin, 102).

En este carácter público de la ciudad antigua, radica la principal diferenciación con respecto a la ciudad moderna, que desarrolla costumbres privadas de lo público. La *polis*, en este sentido, no es territorio urbano localizado, lo cual habría sido un impedimento de colonización. La *polis* es, ante todo, lo que lleva cada ciudadano griego

consigo, la acción y la palabra como elementos potenciales de crear un espacio urbano en cualquier momento y lugar. He ahí el valor que la filosofía política le asigna.

Lo mental se va configurando con lo físico, el espacio ideal se va progresivamente reforzando con el espacio geográfico y arquitectónico. *Ágora* significa reunión y palabra y no designa necesariamente un espacio construido, es un lugar central, un “espacio vacío”, pues está equidistante de todo, es un centro que ya no remite a una centralidad, al poder central del *kratos* real. Por consiguiente, lo que sufre una metamorfosis es el sentido mismo de la centralidad. Por un lado hay, a partir de entonces, una *Hestia* (la diosa del Hogar), en el pórtico, como hay una en las casas, revelando así que el interior tiene una prolongación hacia el exterior; y, por otro, un *ágora*, lugar que se vacía de poder, un espacio que exige la deliberación y la inteligencia común. Es, por ello, que *Hestia* y *Hermes* forman una pareja². En este contexto y desde entonces, impulsada por reformas cívicas, como por la reflexión de los filósofos, la *polis* pasa a ser “un universo sin estratos ni diferenciaciones” (Mongin, 103). Hasta Hipódamo. Porque su pensamiento basado en el *damero*, que va a afectar, tanto la organización geográfica de la ciudad, como la organización política de la *polis*, está en la base de un cambio que atentará ese carácter indivisible de la ciudad, en tanto *polis*. “La diferenciación social reemplazará pues a la indiferenciación, la división a la unidad” (Mongin, 104). El espacio cívico anterior, el de Clístenes, procuraba integrar indiferentemente a todos los ciudadanos en la *polis*, el *damero*, el de Hipódamo, en cambio, se basa en un rasgo fundamental: la diferenciación.

El espacio de todos para todos, queda, así pues, estratificado en zonas que separan a los ciudadanos en clases y a la ciudad en áreas urbanas: la de los dioses, la del Estado y la de los individuos. Podemos decir que con Hipódamo surge el concepto de barrio, y aunque se arguya que responde a criterios estéticos, lo cierto es que su trascendencia se debe más bien a una cuestión práctica, frente a la tarea de tener que delinear numerosos y extensos espacios urbanos. “La ventaja del *damero* reside en que permite el loteo fácilmente, lo que no era tan factible en las ciudades de crecimiento espontáneo y sin arreglo a plan” (Randle 1994, 110). Razón suficiente para explicar su exitosa aplicación en muchas de las fundaciones urbanas emprendidas por los imperios colonizadores. De ahí que se piense que no es invento suyo, y esto porque, en estricto rigor, Hipódamo lo que hizo fue normalizar una idea que venía de otras antiguas culturas y que había entrado al mundo helénico mucho antes, siempre ligada a las conquistas militares. Lo religioso, lo tradicional, lo estético, la higiene e, incluso, el asoleo, quedan siempre, en estos casos, supeditados a estrategias ofensivas/defensivas de dominio militar, a fines prácticos expansivos. Todo lo cual hace que con el nuevo

² “Hermes es ‘el movimiento en estado puro’, ‘atraviesa las murallas, burla los cerrojos’, preside el espacio público y tiene su sede en el *ágora*” (Mongin, 103). En la mitología griega así como Hestia está ligada a la casa, al interior, Hermes, por su parte, es el dios de la frontera, de los viajeros, de los pastores y de todos quienes la cruzan. En este sentido, es una divinidad del exterior, ingenioso, astuto, conocedor del mundo, “jefe de los sueños”, “espía nocturno”, guardián de las puertas”. (Guerber 2000, 185-189).

urbanismo hipodámico, espacios como la calle, el centro, el suburbio y el barrio mismo, adquieran, desde entonces, significación particular. De partida, los *barrios aristocráticos*, donde se encontraban los viejos santuarios y donde habitaban los eupátridas, y, al otro extremo, los *barrios populares*, diseminados dentro de los muros de la ciudad, albergaban a una población de miles de familias, excluyendo a los esclavos. Se cuenta que las calles eran tortuosas, estrechas e irregulares. “Xenofonte no tenía más que extender su bastón para cerrarle el paso a Sócrates”. No estaban pavimentadas ni empedradas, y “los cerdos erraban en libertad y se revolcaban por las calles con riesgo de salpicar a los peatones” (Randle, 112). Pero ahí no termina la realidad urbana, más allá de ese extremo, en el extramuro, no lejos de donde, a las puertas de la ciudad, se localizaba la necrópolis, habitaba una población suburbial que no había entrado aún a la lógica de la *polis*, semirrústicos y fronterizos se alojaban en *los arrabales*. Así, fue la *polis* una compleja y estratificada sociedad cuyo centro lo coronaba el *ágora*, un espacio abierto y propicio para ejercer el comercio.

Hablaremos de ‘ciudad’, en el sentido económico, cuando la población residente en una localidad satisfaga una parte económicamente sustancial de sus necesidades en el mercado local, gracias sobre todo a los productos que dicha población, y la de los alrededores inmediatos, hayan fabricado o se hayan preocupado para venderlos en el mercado. Toda ciudad [...] es un ‘lugar de mercado’, es decir, toda ciudad tiene como centro económico del asentamiento un mercado [...] La ciudad, en su origen, y sobre todo cuando se distingue formalmente del campo, es normalmente tanto un lugar de mercado como una sede feudal o principesca: posee centros económicos de dos tipos, *oikos* y *mercado* (Weber 1987, 5).

Entonces la ciudad, representada en la figura del *ágora*, comparte, junto con el valor comercial que le asigna Weber, la función de seguir siendo un asentamiento de vida política. No por nada a su alrededor se comienzan a instalar las sedes administrativas y legislativas. “Serían pocos los atenienses que en alguna hora del día no fuesen al *ágora* por negocios particulares o del Estado, cuando no simplemente para charlar o solazarse”. El *ágora* es, así, el punto de encuentro cosmopolita de la ciudad (Randle, 115).

Ahora bien, si el *ágora* no designa necesariamente un espacio físico, construido, y que, antes bien, representa reunión y palabra, en consecuencia apunta a un “espacio vacío”, equidistante de todo, de todos y de nadie. Siendo así, entonces, no es el *ágora*, en sí misma, la que tiene valor real y concreto en cuanto tal, sino lo que le rodea: aquellos elementos específicos, determinados y definidos que hacen de ella espacio neutral, en otras palabras, es la realidad urbana de casas, barrios y calles la que hace posible que se configure este centro ambiguo. La ciudad no es el *ágora*, la plaza es sólo la imagen simbólica del peso de una materialidad que le circunda y que recae en la vida cotidiana de su habitante.

La circulación será un componente clave al estudiar la ciudad moderna. Pero no porque durante la expansión del urbanismo industrial se haya concebido la movilidad como esencial para el desarrollo y crecimiento de la ciudad, sino porque, frente a las necesidades de habitabilidad y de espacio, ante la explosión demográfica, se debió potenciar al máximo el principio de conectividad que permite la circulación al interior del espacio urbano. Los griegos ya lo habían aplicado, y sabían de la urgencia de tener que comunicar cada una de las distintas zonas que componían la *polis*. Contra la incomunicación de cada zona, la que a su vez era un mundo propio, una frontera desconectada de las otras, debía haber algo que las uniera y conectara entre sí, de lo contrario caerían en un aislamiento que favorecería al desarrollo de una particularidad autónoma. La universalidad del Imperio no permitía este abandono, no podía aceptar la indiferenciación que en el fondo atentaba contra la rigurosa estratificación de un sistema orgánico que se expandía verticalmente sobre todo el dominio territorial. La circulación aquí era clave, porque permitía el contacto de las partes, como elementos indistintos pertenecientes al mismo espacio urbano. Cada zona, cada casa, cada calle refleja en sí misma la ciudad en su conjunto. Cuestión que se logra, precisamente, gracias al libre tránsito que posibilita la calle. Tan así que pensadores contemporáneos ponen en tela de juicio que sea la habitación la que domine la ciudad, atribuyéndole en su lugar a la calle, al espacio transitable, el predominio urbano, haciendo así de la casa un espacio secundario. Con todo, “la calle es un punto de circulación, una región, una línea integrada en el interior de un todo; una morada, la representación social de una función particular” (Ortiz 2000, 43-44).

La calle no puede entonces ser evaluada en sí misma sino en relación con la circulación. Aunque se le asigne un valor adicional a la calle, no reducible sólo al espacio transitable (vías de acceso, circulación, fluidez), antes mejor: todo el mundo urbano que no es casa, es decir, el espacio externo en cuanto público. Randle, una vez que detalla dimensiones específicas de las calles de la Grecia antigua, señala que “se puede pensar que la estrechez de las calles tenía sus razones prácticas”. Por el clima, la topografía, aunque, por la función, agrega, “el ancho tenía importancia relativa ya que estaban destinadas principalmente al tráfico peatonal y no vehicular. Inclusive estaban destinadas más a la conversación que a la circulación” (Randle 1994, 151-152). Elemento, sin duda, que debe tomarse en cuenta al momento de comparar la ciudad antigua con el fenómeno urbano moderno, en el que se posibilita más el flujo antes que experiencias humanas elementales, como la conversación, por ejemplo.

La ciudad clásica acá es la ciudad griega, la ciudad mediterránea, la ciudad política, esa que, con palabras de Chueca Goitia, citando a Ortega y Gasset, “es, ante todo: plazuela, ágora, lugar para la conversación, la disputa, la elocuencia, la política. En rigor, la urbe clásica no debía tener casas, *sino sólo fachadas* que son necesarias para cerrar una plaza, escena artificial que el animal político acota sobre el espacio agrícola” (Chueca Goitia 1968, 9).

Una ciudad sin casas, sólo fachadas. Es la postura extrema de una occidentalización urbana que hallará su contraparte absoluta en el universo rústico, en la ciudad doméstica y campestre asociada a la civilización nórdica. Dentro de esta polarización, que por cierto no es más que referencial, útilmente referencial, podemos instalar la ciudad como legado de una larga tradición que tiene su punto de arranque dentro del conflicto dado entre la experiencia pública y privada del hombre antiguo. La ciudad como fachada es el modelo que asume Chueca Goitia para fundamentar la aseveración hecha por Ortega y Gasset, según la cual, la ciudad clásica *nace de un instinto opuesto al doméstico...*, en el sentido que la ciudad es, ante todo, espacio político, el lugar “donde se conversa y donde los contactos primarios predominan sobre los contactos secundarios”. El ágora es la gran sala de reunión y sede de la tertulia ciudadana, y que a la larga es la tertulia política. Un espacio urbano que tiene como elemento clave para el desarrollo de la vida ciudadana el ser “locuaz y parlero, y en la medida que esta locuacidad se pierde decae el ejercicio de la ciudadanía” (Chueca Goitia, 8). Las ciudades que no entran en esta definición, es decir, las ciudades de civilizaciones nórdicas, orientales e incluso las anglosajonas, al no ser locuaces, son calladas o reservadas, “tienen de vida doméstica lo que les falta de vida civil” (10). Ahora bien, se debe reconocer que esta disputa entre uno y otro modelo de ciudad (el doméstico y el público), no sólo es más profunda y compleja de lo que parece, sino que, además, no ha sido, creemos, debidamente abordada por la crítica.

Una es ciudad de puertas adentro y otra es ciudad de puertas afuera. De aquí una distinción interesante. La “ciudad exteriorizada es mucho más opuesta al campo que a la ciudad interiorizada” (*Ibid.*). Paradoja obvia, puesto que, en la primera, el verdadero hábitat para el ciudadano mediterráneo será el exterior, la calle y la plaza, que, aunque no tiene techo tiene paredes (fachadas) que lo segregan del campo circundante. En la segunda, en cambio, el hábitat de la ciudad íntima será la casa, defendida por techos y paredes. No necesita segregarse del campo, ya que, en el fondo, esta casa puertas adentro “es aislante que ayuda poderosamente a la intimidad” (*Ibid.*). Por consiguiente, la ciudad de las fachadas es mucho más urbana (si por tal se entiende una entidad opuesta al campo) que la ciudad de los interiores. Por tanto, es perfectamente comprensible que para todo hombre latinizado y mediterráneo lo esencial y definitivo de la ciudad sea la plaza y lo que ésta signifique, de modo que cuando falta no acierta a comprender que una aglomeración urbana pueda llamarse ciudad (Chueca Goitia, 11).

Entonces, lo que de aquí se desprende es que ni casas, ni aglomeraciones humanas, ni concentraciones industriales, ni regiones suburbanas, e, incluso, ni siquiera una civilización (atendiendo experiencias de ciudades americanas), equivalen, juntas o por separado, a ciudad, si no existe en ella como elemento central y determinante la plaza. Una suerte de *agorafilia* que viene a echar por tierra todos los elementos que constituyen, como el ágora misma, la ciudad que se vino configurando hasta hoy.

Ante la cual la ciudad doméstica y callada, la ciudad interior, la ciudad de puras casas y que carece de plaza es una ciudad eminentemente campesina, lo mismo que la ciudad locuaz y civil es eminentemente urbana. La plaza entonces se instala como *conditio sine qua non* de la urbe, y, en consecuencia, como elemento diferenciador esencial entre ésta y el campo. Siendo así, habría que añadir a las múltiples diferencias entre campo y ciudad, la que el campo carecer de *ágora*, lo que equivale a decir que carece del encuentro dialógico dado en el contexto de la conversación, o sea, de una vida parlera y civil que sólo ostentaría, en este entendido, exclusivamente la ciudad clásica mediterránea.

Pero si le damos una vuelta más a este asunto, hallaremos no sólo reparos; veremos también que esta distinción no se reduce a lo que concierne únicamente al tema urbano. En un contexto más amplio, lo que hay detrás es el fenómeno social que distingue la experiencia del cotidiano entre el paradigma del hombre moderno y el del estadio previo: la premodernidad, asentada en un estilo de vida preferentemente rural, agrario. Hay aquí maneras distintas de comunicarse. La clave está en que tanto la conversación, como la vida toda del hombre de campo, están inmersas en la cosmovisión rural que es a su vez rutinaria, circular, y que remite siempre al ciclo repetitivo de la naturaleza. Y no sólo porque este acto, trascendental, por cierto, no se lleva a cabo en el espacio vacío (plaza), ausente en el campo, sino, principalmente, porque su contenido carece del trasfondo que en la *polis* es el asunto político, la escenificación cívica, a través del diálogo con el otro, y no siempre conocido, de los asuntos de todos, de la cuestión pública, del bien común, en última instancia, del Estado. Digamos que más allá del contexto, que si rural o cívico, con plaza o sin ella, será el lugar de enunciación el que va a distinguir un tipo de diálogo de otro. Los asuntos del Estado no se dan en el circuito agrario como los contenidos de éste tampoco prosperan en el epicentro urbano. Lo que permite poner el ojo, de un lado, en el modo cómo la cultura occidental moderna instala sobre la figura del *ágora* el ejercicio político como instancia legitimadora de una verdad universal, retórica, letrada —la del *contacto primario*—, y, de otro, y debido a este mismo orden racional, abogar por lo que éste deja fuera o no valora debidamente, o sea, el carácter subjetivo de la cosmovisión premoderna —aquello *secundario*—.

Respecto a esto último, y sin dejar de reconocer el inmenso aporte del primer urbanismo depositario del pensamiento griego, interesa recuperar también las costumbres y tradiciones antiguas y olvidadas del mundo agrícola. Importa salvar la oralidad, ese lenguaje primario y sustrato dador en el desarrollo de las culturas. Si el interlocutor urbano es “locuaz y parlero”, el campesino será, por el contrario, monotonal y espontáneo, de espíritu familiar más que público, y de un habla en general carente de aventuras y de asombro (ligado esto estrictamente al sentido novedoso que entrega la ciudad, para no confundirlo con lo mágico y maravilloso que porta el relato oral). Es un acto, como dice Teillier, practicado con los mismos amigos de siempre, sentado “en el roído mostrador de un almacén/ para hablar con antiguos compañeros de

escuela” (2002 “Cuando todos se vayan”, 86). Una relación, dice ahora González Vera, entre peones viejos, a esa hora en que “los vecinos sacaban pisos a la acera y aguardaban la hora de la cena” (1929, 23). Para conversar, para llevar a cabo ese acto tan elemental que no se da, porque no podría darse, en la plaza de la ciudad, sino tan sólo en la aldea, en una aldea como Alhué (metonimia de la provincia latinoamericana).

Se trata, por cierto, de reparar en el valor de eso que Benjamin recoge cuando reclama, en “El narrador”, contra la pérdida del hábito de intercambiar anécdotas y prácticas cotidianas, contra esa notoria menguante comunicabilidad de la experiencia que trae consigo la modernidad, a favor de ese acto épico de la verdad (1998, 115), a ese saber expresado en voz baja, a ese antiguo y tan grata costumbre que es la del oficio de platicar.

Lo que, por otra parte, y como se dijo, permite también pensar que en el *ágora* no se discute otra cosa que no sea aquello de interés público, concerniente a todos y donde la intimidad, los asuntos domésticos (el cerco, los animales, la cosecha, la salud de un miembro de la familia, los ingresos, el consumo, el amor) no tienen lugar, ni interés, a no ser, claro, que involucre a más de una familia, pueblo, comunidad, porque en ese caso media el poder central. La *polis* griega, en este sentido, deja de lado la dimensión íntima de la existencia humana, instalando la elocuencia como medio legitimador de un cierto *ser* ciudadano, y tal vez el único capaz de hacerse cargo de la *res publica*. Promueve así el oficio de charlatán, que contrario al peón viejo es capaz de asociar muchas palabras que maravillan, convencen y seducen.

Porque, en efecto, si bien ahí está la gracia del hombre público, la del aldeano, no carente de elocuencia, está en *otro lado*. Pero no deja de estar. “Debe andar mi abuelo por los campos recién arados/ hablando con los pinos, espantando gorriones./ Mi abuelo tiene una voz profunda, aprendida del tiempo” (Teillier 2002 “Un jinete nocturno en el paisaje”, 24). Elocuencia *otra* que ni el razonamiento del *civitas* grecorromano ni el proyecto ilustrado moderno recogen. El silencio, el canto, la gestualidad o la conversación baladí que expone la intimidad del hogar, así como la tradición oral que arrastran los pueblos, no caben dentro de esta lógica del hombre público que se construye en el *ágora* griega y que, luego, como principio fundante del paradigma universal moderno, será sostén y único difusor legítimo. La instrucción del niño pasa del hogar a la escuela, de la madre al profesor, ahí se formalizan. La salud familiar queda en manos de la ciencia médica, y entonces hierbas, rezos, mejunjes y prácticas inverosímiles, propias de la tradición oral, se hacen “secretos”, y hasta prohibidos. El amor, y el sexo, se institucionalizan civil, legalmente. Las disputas por tierra (esas por las que los personajes de Rulfo matan) las asume, pues, la justicia; en muchos casos juez y parte. Aparece en todo esto la figura del intelectual moderno, precedido del funcionario público. Agrimensores, estafetas, leguleyos, oficiales de registro, abogados, políticos, médicos, maestros de escuela, escritores.

Y, sin embargo, la construcción identitaria del sujeto moderno requiere no perder de vista estas dos dimensiones: manejar, de un lado, las herramientas fundamentales que le permiten erguirse como ciudadano de la vida moderna, pero, a su vez, de otro, necesita no descuidar, recuperar y fortalecer su lado íntimo y sensible que la arrogancia del racionalismo instrumental modernizador le anula. Requiere, en consecuencia, para que se constituya en el sujeto autónomo mantener activa estas dos tendencias formativas, estos hábitos fundamentales, estas esferas esenciales de *nuestro vivir en conversaciones*, que pese a responder a distintos períodos dentro de la historia del hombre, habitan simultáneamente en nuestro interior. Somos *polis* como somos casa, como *homo urbanus* somos *homo agris*. Puntos referenciales que se materializan en el encuentro dialógico del vivir en plenitud, en el “*lenguajear*” que nos construye como seres humanos (Maturana 2008, 23).

No obstante, entre estos dos modelos, el de la ciudad doméstica y el de la ciudad civil, el islámico, con “difícil referencia a esta polaridad”, queda flotando (Chueca Goitia 1968, 12).

Dispuesto, diríamos, para ser atendido como el prototipo que obedece al proyecto de ciudad que queremos proponer. Sí, porque el modelo de ciudad islámica no se aviene, justamente, ni al *logos* parlero de la *polis* griega, ni al ciclo aislado y silencioso del mundo agrario. Se ajusta más bien a una tercera opción que recoge parte de estos dos extremos, pero irreductible a ellos. Una ciudad que bien puede llamarse *privada*. De eso da cuenta, al menos, el Corán, que en sus versículos 4 y 5 del capítulo XLIX, llamado El Santuario, señala: “El interior de tu casa —dice Mahoma— es un santuario: los que lo violen llamándote cuando estás en él, faltan al respeto que deben al intérprete del cielo. Deben esperar a que salgas de allí: la decencia lo exige” (1968, 12). Para Chueca Goitia, esto refleja que el musulmán lleva al extremo la defensa de lo privado, pero, por lo mismo, no debe permanecer durante mucho tiempo en la cárcel que él mismo se ha preparado, de ahí que su vida se escinda en vida de harén y vida de relación. “No puede, pues, hablarse de una plena vida doméstica, ya que ésta se halla constitutivamente dividida. Tampoco cabe decir que domina la vida pública [...] ya que existe la vida de harén” (*Ibid.*).

Y en efecto, esto es así porque “la civilización islámica se basaba en una poderosa visión del sentido del ser humano” (Kotkin 2007, 97). La necesidad de unir la comunidad de creyentes constituía un aspecto fundamental del Islam. De hecho, para Mahoma, la ciudad debía ser ese lugar *donde los hombres recen juntos*. La ciudad como un gran templo de oración y penitencia, tanto dentro como fuera de la casa. Su carácter religioso la determina, desde la propia casa trasciende a todo, impregna todo. Si la ciudad clásica es la suma de un determinado número de ciudadanos, la ciudad islámica será también una suma, pero una suma ahora de un determinado número de creyentes.

Y el Islam se extendió al punto que en su máximo apogeo llegó a superar al Imperio romano. Se trata de una irradiación muy particular que, contrario a la expansión occidental, absorbe y asimila muy rápidamente, ya que lo principal en él no era crear nuevas culturas, sino instalar una nueva concepción de la vida, impuesta por una religión rigurosa e inflexible tendiente a un gobierno puritano. De modo tal que en su desarrollo expansivo, heredado, por cierto, del mundo primitivo oriental, así como de las urbes prehelénicas, lo que distingue a las ciudades islámicas es su semejanza. En ninguna otra cultura se encuentra semejanza parecida. Las ciudades griegas y romanas eran en general muy diferentes entre sí. Las había regulares u orgánicas (las hipodámicas) y otras —funcionales— producto del azar histórico. Pero todas, cual más, cual menos, sobresalían con respecto al visible empobrecimiento de la ciudad musulmana. “La ciudad islámica es funcional y formalmente un organismo más simple y tosco” (Chueca Goitia, 68), cuyo universo todo quedaba reducido a las leyes inquebrantables del Corán. Lo cual permite hablar de una regresión frente a las ciudades del mundo clásico: carecen de *ágora*, de locales para las asambleas, de circos, de teatros. Lo único que conservaron estas ciudades fueron las termas que terminaron siendo (baño turco o sauna) un espacio importante de encuentro social³.

A los rasgos anteriores de la ciudad islámica (privada, hermética y sagrada) habría que añadirle la condición de *secreta*. La ciudad islámica es una ciudad secreta, indiferenciada, misteriosa y recóndita, que no se exhibe, que no se ve. Sin calles, sin rostro, “como si sobre ella cayera el velo protector que oculta las facciones de la esclava del harén” (Chueca Goitia, 75). Otra cosa: si las ciudades no tienen calles, todo se constituye de adentro hacia afuera, negando el espacio colectivo. Contrario, por supuesto, a la ciudad occidental, que se organiza de afuera hacia adentro, desde la calle, que penetra el espacio íntimo y doméstico. Ahora, si llegara a haber calle islámica, esta es aparente, falsa: son callejones sin salida, carentes de la linealidad clásica que conducen de un punto a otro. Estas, al no tener salida, no tienen continuidad, no sirven al interés público sino al privado, al conjunto de casas en cuyo interior penetra para darles entrada. No son calles. Son estrechos pasadizos que se quiebran, se cierran, y aún cuando sean amplias, no son calles, ya que, en rigor, la calle como tal no admite la privacidad, esa condición indispensable que necesita el piadoso musulmán. La calle, pues, se opone, no sirve al sentido intimista islámico; sí sus estrechos y enrevesados y pedregosos pasajes, los que a su vez tampoco sirven a la ciudad mediterránea para entablar la vida *civita*. La diferencia, entonces, entre, digamos, Toledo y París, es más que arquitectónica; respondería, la diferencia entre dichas ciudades a una distinción cultural, relacionada directamente con las formas de ser habitadas. Finalmente, el

³ Habría que agregar también la importancia que tuvo la puerta, como elemento primordial de la cultura musulmana. Además del valor simbólico, tenía también un valor funcional. Grandes puertas, verdaderas estructuras arquitectónicas. La puerta solía ser doble; la primera daba paso al patio de armas mientras que la segunda, a la medina o ciudad misma. “La puerta es como el gigantesco vestíbulo de la ciudad, donde se recibe al visitante [...] es como un gozne entre el espacio exterior y el interior de la ciudad”. Sirviendo también como asentamiento de zocos, mercados y espacio propio del arrabal (Chueca Goitia, 69).

intimismo, la privacidad y el ocultamiento, van así de la mano con la estructura que la ciudad del Islam ofrece. Pero no por eso no tendrían el carácter de urbanas. La ciudad islámica fue preferentemente urbana; es más, su oposición al entorno campesino y su apego a la vida urbana, hacen que se asemeje a la ciudad mediterránea y se distancie, pues, del modelo doméstico germano. Incluso se puede llegar a decir “que todavía es más honda la dicotomía campo-ciudad en el Islam que en cualquier otra cultura” (Chueca Goitia, 70). La oposición de la ciudad musulmana es radical y excluyente frente al campo representado por la vida nómada.

No queremos, pues, decir con esto que la solución definitiva al problema del fenómeno urbano se halla en la ciudad musulmana, espacio del habitar que no por desempatarse con los modelos extremos recién vistos vendrá, por eso, a ofrecer el punto intermedio que buscamos, la relación dialéctica entre el adentro y el afuera urbano, y aunque aparentemente así se manifiesta, no lo es y esto porque, está dicho, la ciudad islámica responde a un modelo orgánico, y también funcional, regido por la fe religiosa de su pueblo milenario. La interpretación que ofrece Chueca Goitia es clara. Hay una exigencia superior al extremo que la casa es un santuario y la calle, una necesidad que responde, antes que todo, al respeto de esa vida autopenitente. El hogar, nuestro hogar, la vida doméstica, el interior que configuramos, no es cárcel. En consecuencia, el exterior tampoco podemos verlo como la liberación de ese enclaustramiento. Todo lo cual no quita, pues, rescatarla en cuanto a un espacio *otro* que, como vimos, no es el griego ni tampoco el campesino. Se trata de una ciudad alternativa que por una cuestión de exigencia vital hará, no del *ágora* ni tampoco del interior de la casa, sino del patio casero, el espacio de la íntima contemplación, el lugar capaz de congregarse dentro de sí ambos universos: el relacional como el íntimo.

La vida de harén condiciona la organización de la casa musulmana como un recinto herméticamente cerrado al exterior y, lo que es más, completamente disfrazado. [Allí] todo está imbricado, revuelto y confuso de tal manera que el *camouflage* resulta perfecto. La vida completamente reclusa, sin apariencias exteriores alguna, da lugar a una difícil ciudad sin fachadas. Algo opuesto totalmente a la ciudad clásica, donde el escenario y la fachada eran lo principal. (Chueca Goitia, 12).

Tal situación le lleva entonces al musulmán a organizar su vida doméstica en torno al patio, al peristilo o jardín cerrado de tapias y arbustos. De este modo, atempera, acomoda su casa deseada, y no reñida con las leyes del Corán, dentro de la cual “podía gozar de las delicias de la vida al aire libre en un espacio estrictamente privado” (1968: 13)⁴. En su ductilidad habitacional en lugar de enfrentar la calle, la elude, al punto que

⁴ A propósito de esto señala Porras Barrenechea, refiriéndose a la Lima virreinal, que resalta en todas las ciudades y como nota característica del urbanismo español, “que se transportara a América, la sobriedad ascética del exterior en contraste con el lujo interior y la alegría de huertos y jardines, la influencia mora; el desorden y la arbitrariedad del trazado sin esquema racional” (53); cuestión que va a discrepar con la imagen del damero que se intentará imponer más tarde en toda la América española (Porras Barrenechea 1997 “El río, el puente y la alameda”, 39-91 [En *Pequeña antología de Lima* 1965]).

podemos decir que en la ciudad musulmana, la calle, en su sentido de exteriorización de la vivienda (fachadas), no existe; como tampoco existe, por mandato divino y por estilo de vida que ya no es el del campesino antiguo, una vida doméstica plena. A causa de ello el musulmán habilita el patio. De donde tiene mucha más importancia como desahogo el patio en vez de la calle. Tampoco existe en la ciudad islámica la plaza como elemento de relación pública, porque la función de la plaza la cumple también el patio (en este caso el patio de la mezquita). Pero como ya no se trata de política sino de religión, su función en la vida social es muy diferente.

De tal forma que no estamos ante un ágora para la discusión y la dialéctica, sino ante un espacio para la meditación silenciosa y para la pasiva delectación del tiempo que fluye. Por eso, en lugar de plaza como entidad urbana abierta, los musulmanes, incluso para la vida en común, prefieren de nuevo el patio, donde vuelven a encontrarse encerrados, ‘privados’, en una actitud que pudiéramos llamar extático-religiosa. El único elemento de la ciudad que adquiere vida y está dominado por el bullicio humano es el zoco, la alcaicería o el bazar. Pero esto obedece ya a una necesidad puramente funcional insoslayable (Chueca Goitia 1968, 13).

A nosotros, esto de crear un patio interior nos parece una solución acomodaticia, que en el fondo no aporta a la solución del problema de la ciudad como punto de encuentro real y efectivo entre la calle y la casa. Más bien opera como *camuflaje*, espacio simulado de algo que quiere a la vez ser público y privado, sin llegar a constituir al final ninguno de los dos. Comprendemos y aceptamos que la ciudad musulmana, por lo demás como todas las ciudades, obedece a necesidades profundas de su comunidad, a circunstancias espirituales, a condiciones nacidas del entorno físico, al clima, al paisaje, en una frase: a una concepción unitaria. Pero no por eso vamos a tomar su modelo como paradigma de la ciudad que configuró el espacio urbano que hoy ocupamos, sin olvidar, por cierto, que muchas de nuestras ciudades hispanolusas son depositarias de esa rica tradición musulmana, que pasó primero por los imperios y luego a nuestro continente.

Hasta aquí hemos hecho público nuestro reparo contra aquel estilo de vida exclusivamente exterior, del mismo modo como rechazamos el enclaustramiento doméstico de la casa labriega, entonces, pues, si toca pronunciarse respecto al peristilo islámico, diríamos, en principio y sólo en principio, que dimos con la solución que faltaba: un espacio que siendo interior, recrea la calle sin perder de vista la intimidad del hogar. Pero sabemos desde ya que no es así. En el patio, en nuestro patio, se reúne al aire libre la familia y sus más cercanos, todos sus componentes, todas las generaciones, amigos y nuevos integrantes. En el mejor de los casos, se disecciona una parte de la plaza porque sus miembros bien pueden hablar de política, de asuntos públicos, discutir, con evidente elocuencia, el bien común que trasciende al núcleo familiar; y esto sin perder por ello de vista la dimensión íntima y sensible que otorga ese espacio social de encuentro fraterno. Opera, en este sentido, este espacio señalado, como una experiencia

alternativa a los extremos revisados, como la salida necesaria al problema de mediar ambos mundos. Pero, insistimos, esto no es así: es sólo en apariencia. El patio del fondo de la casa, creemos, no sólo ofrece un débil simulacro a la experiencia real y concreta de habitar la ciudad; le da la espalda, la niega, la confunde, fatalmente. Hace pasar una realidad por otra, que no es, porque la vida pública, al igual que la vida íntima, *no se viven sino en plenitud*, absolutamente. Dormimos en la cama de la habitación de nuestra casa, comemos en nuestra mesa, ocupamos nuestras dependencias del hogar, si no, eso es otra cosa. Igual cuando paseamos, lo hacemos en la calle, parques, bulevares, recorremos la ciudad en bus, a pie, nos sentamos en la plaza, vemos a la ciudad moverse, oímos voces, vemos una infinidad de rostros, gestos, figuras, charlamos con algún desconocido, compramos el periódico, vivimos la ciudad, si no es así, entonces, no. No se vive en matices ni a medias tintas; las vidas se interrelacionan de un punto a otro en forma efectiva y sin mediar más que el umbral⁵.

La vida de patio interior promueve, así, hoy día, una ciudad de apariencias, simulada, una experiencia de vida urbana espuria, y con ella la soledad, el individualismo, la carencia de factores integrales del individuo moderno incapaz de enfrentar el mundo en su complejidad plena. El patio del fondo de la casa (que hoy puede ser tristemente homologable al espacio virtual, al muchacho pasando horas vitales frente a su computador), es el sustituto pobre y mentiroso del mundo de la vida cotidiana llevado a cabo en nuestro habitar urbano. El patio del fondo de la casa, en suma, es el recodo protector, cómplice y testigo de la estructura familiar de la sociedad burguesa donde se fragua el carácter de un sujeto que lleva impreso en su interior el desprecio por la calle, la que más tarde ocupará para ordenarla según la lógica adquirida en su formación desvinculada de factores comunitarios y colectivos, egoísta y carente del profundo sentido de solidaridad. Los rasgos identitarios adquiridos al interior del patio del fondo de la casa terminan configurando a un hombre insatisfecho e incapaz de establecer los lazos societales que la vida urbana moderna precisa.

Lo anterior queda retratado en la imagen que nos ofrece José Donoso en su cuento “Paseo” (1960). Relato en que a través de un niño (¿él mismo?) configura los rasgos fundamentales de una sociedad oligárquica decadente. La probidad de una vida que para Matilde —su tía paterna— se reducía a los pleitos aduaneros de sus hermanos abogados y a los problemas de la casa. “Esto, para ella, era la vida”, dice el niño. El resto, lo externo: la magia de los barcos, el ruido alborotado de la calle, no cuentan, “porque mi vida —dice— era, y siempre iba a ser, perfectamente ordenada”. Pero aquí

⁵ *Umbral*, del lat. *lumbral*, de raíz *lumen*, luz, luz de día. *Lumbral* no es luz, sino *por donde pasa*, o *donde llega* ésta, por donde se filtra la luz del día. El umbral no siempre está iluminado, pero tampoco oscuro; antes bien está sombrío, porque *umbra* es sombra, proyectada por un cuerpo. Umbral es algo entre el reflejo de un cuerpo que se interpone ante la luz y la luz que se cuele ante un cuerpo que le oscurece. Umbral puede representar un espacio más o menos iluminado (sombrio, lúgubre), pero no será nunca la oscuridad absoluta, porque en la oscuridad absoluta no se da nada, y el umbral, al tener algo de luz, es *algo*, que sin ser luz propiamente dicha, está afectado por ésta: es sombra, oscuridad iluminada, luz oscurecida, un espacio ambiguo, un oxímoron en permanente transformación.

lo más importante, el espacio relegado que modela este carácter. Citamos el recuerdo del muchacho:

Cuando yo llegaba del colegio por la tarde iba directamente a la planta baja, y montando mi bicicleta nueva daba vuelta tras vuelta por el estrecho jardín del fondo de la casa, centrado en torno al olmo y al par de escaños de fierro. Detrás de la tapia, los nogales de la otra casa comenzaban a mostrar un leve bozo primaveral, pero yo no hacía caso de las estaciones y sus dádivas porque tenía cosas *demasiado graves* en que pensar. Y como sabía que nadie bajaba al jardín hasta que el ahogo de pleno verano lo hiciera perentorio, era el mejor sitio para meditar sobre lo que en casa sucedía [Énfasis mío]. (Donoso 1983 “Paseo”, 75 y 85, respectivamente).

Así como la polis griega se erige sobre el espacio vacío del *logos*, para tratar parlamentariamente el bien común, y así como la ciudad campesina emerge en torno al ciclo de la vida agraria, donde más bien habla la naturaleza, así también la ciudad musulmana está montada sobre la vida privada y el sentido religioso de la existencia. Lo que al fin nos lleva a no tomar partido por ninguno de estos modelos en forma aislada. Porque la ciudad que habitamos no responde ni a una ni a otra, sino que responde al encuentro y desencuentro de los tres tipos de habitar urbano en forma simultánea. Así pues, la ciudad en su devenir histórico acogerá como ser urbano, en mayor o menor grado, a un sujeto de estilo de vida activa, uno de vida cíclica y otro de vida contemplativa. Luego, la conformación de este sujeto, como ser ciudadano moderno, se mantendrá irreductible a estas formas referenciales que hasta aquí hemos revisado. Las hará, pues, tuyas, en forma indistinta, con más o menos énfasis, dependiendo de sus particularidades culturales en la heterogeneidad de experiencias recogidas de esta larga tradición urbana.

Bibliografía

- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Tr. Eduardo Suárez. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, Walter. 1998. “El narrador”. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Tr. Roberto Blatt, int. y sel. Eduardo Subirats. Madrid: Taurus. 111-134.
- Chueca Goitia, Fernando. 1968. *Breve historia del urbanismo*. Madrid: Alianza.
- Donoso, José. 1983. “Paseo”. *Cuentos chilenos contemporáneos*. Santiago de Chile: Andrés Bello. 64-73.
- González Vera, José Santos. 1929. *Alhué. Estampas de una aldea*. Santiago de Chile: Cruz del Sur.
- Guerber, H. A. 2000. *Mitología. Grecia y Roma*. Madrid: Edimat.

- Kotkin, Joel. 2007. *La ciudad. Una historia global*. Caracas: Random House Mondadori.
- Lefebvre, Henri. 1973. *El derecho a la ciudad*. Tr. J. González-Pueyo, pról. Mario Gaviria. Barcelona: Península.
- Maturana, Humberto. 2008. *El sentido de lo humano*. Buenos Aires: Granica.
- Mongin, Oliver. 2006. *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*. Buenos Aires: Paidós.
- Ortiz, Renato. 2000. *Modernidad y espacio. Benjamin en París*. Tr. María Eugenia Contursi y Fabiola Ferro. Bogotá: Norma.
- Porras Barrenechea, Raúl. 1997. *Perspectiva y panorama de Lima*. Lima: Entre Nous.
- Randle, Patricio H. 1994. *Breve historia del urbanismo (La ciudad antigua)*. Buenos Aires: Claridad.
- Teillier, Jorge. 2002. *Los dominios perdidos*. Sel. Erwin Díaz. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max. 1987. *La ciudad*. Tr. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta.