

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

ESTUDIOS

FILOSOFÍA • HISTORIA • LETRAS

134

OTOÑO 2020

ITAM

ESTUDIOS • filosofía • historia • letras recoge artículos de investigación, notas académicas y reseñas críticas en torno a las humanidades. Aparece trimestralmente en primavera, verano, otoño e invierno. *ESTUDIOS* está incluida en los siguientes índices:

- Latindex: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- EBSCO.
- in4mex.

Precio por número: \$ 100.00 M.N. Extranjero 7dls. (incluye gastos de envío)

**Suscripción anual (4 números): \$ 360.00 M.N. en la República Mexicana
25 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

**Suscripción bianual (8 números): \$ 700.00 M.N. en la República Mexicana
45 dls. en el extranjero (incluye gastos de envío)**

Correspondencia:

Instituto Tecnológico Autónomo de México
Departamento Académico de Estudios Generales
Río Hondo No. 1,
Col. Progreso Tizapán
01080, Ciudad de México
Tel.: 5628 4000 exts. 3900 y 3903
correo electrónico: estudios@itam.mx
www.estudios.itam.mx



DOI fascículo: 10.5347/01856383.0134.000299377

ISSN 0185-6383

Licitud de título No. 9999

Licitud de contenido No. 6993

Derechos de autor: 003161/96

Se agradece el apoyo de la Asociación Mexicana de Cultura, A.C.

Corrección de estilo: Javier Dávila
Diseño de la portada: Nohemí Sánchez
Diseño editorial: Yanet Viridiana Morales García (ITAM)
Distribución: Carmen Graciela Roldán (ITAM)
Impresión y encuadernación: Alfonso Sandoval Mazariago, Tizapán 172, Col. Metropolitana
3a. sección, C.P. 57750, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, Tel.: (+5255) 5793
4152/5793 7224.
La edición consta de 1,000 ejemplares más sobrantes para reposición.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	
LA CIUDAD: RAÍCES CLÁSICAS Y REALIDADES CONTEMPORÁNEAS (THE CITY: CLASSICAL ROOTS AND CONTEMPORARY REALITIES)	7
ENCONTRAR EL EQUILIBRIO: VISIONES LATINOAMERICANAS DE LA CIUDAD, 1820-1920 <i>Mark Petersen</i>	11
UNA CIUDAD Y DOS ASEDIOS. LA CAPITAL MEXICANA EN LA OCUPACIÓN ESTADOUNIDENSE (1847) Y LA OCUPACIÓN FRANCESA (1863) <i>Victor Villavicencio Navarro</i>	29
CIUDAD DE MÉXICO BAJO FUEGO: LA DECENA TRÁGICA (1913) <i>Valeria Zepeda Trejo</i>	43
LA PROFUNDIDAD DE LA RELACIÓN ENTRE LAS CIUDADES MEXICANAS Y ESTADUNIDENSES <i>Carlos J. McCadden M.</i>	59
LIMA BARRETO: UN ESCRITOR BRASILEÑO EN LA FAVELA DE LA CIUDAD LETRADA <i>Néfer Muñoz-Solano</i>	99

CICERÓN Y LOS VERDADEROS FUNDAMENTOS DE LA CIUDAD <i>Mathew Post</i>	117
LA CIUDAD COMO MORADA: LA IMPORTANCIA DE LA ÉTICA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDAD <i>Alejandro Ordieres</i>	151
LA CIUDAD ENFERMA <i>José Manuel Orozco Garibay</i>	167
LA CIUDAD COMO LUGAR DE AMPARO, ARRAIGO Y ENCUENTRO <i>Juan Carlos Mansur Garda</i>	193
ENRAIZADO E INVISIBLE: LA IMAGEN DE LA RELACIÓN CIUDAD-CAMPO EN LA ANTIGÜEDAD Y EN LAS AMÉRICAS <i>Bainard Cowan</i>	205
EL TEMA DE LA CIUDAD EN ALGUNOS PENSADORES CONTEMPORÁNEOS <i>Jaime Ruiz de Santiago</i>	219
EL ALMA DE LA CIUDAD <i>Gail Thomas</i>	239

PRESENTACIÓN

LA CIUDAD: RAÍCES CLÁSICAS Y REALIDADES CONTEMPORÁNEAS (THE CITY: CLASSICAL ROOTS AND CONTEMPORARY REALITIES)¹

El jueves 1º y el viernes 2 de noviembre de 2018 se llevó a cabo en la Universidad de Dallas el cuarto encuentro UD/ITAM, esta vez con el tema de las ciudades. El encuentro fue anunciado así:

Por primera vez en la historia, las ciudades de hoy contienen la mayoría de la población humana de la tierra. Las oportunidades y productos que ahora se consideran necesarios para una vida humana plena dependen cada vez más de la residencia en una ciudad importante. Gran parte del poder de atracción de las ciudades subsiste en su capacidad de ofrecer una vida más libre, posibilidades de crecimiento y creatividad, y libertad para la autorrealización.

Sin embargo, estas promesas resultan a menudo ilusorias incluso para quienes ganan el éxito, ya que son promesas hechas a individuos como individuos. La premisa de la ciudad, sin embargo, es que la naturaleza humana se realiza más plenamente en comunidad con los demás. ¿Cómo se puede imaginar una buena vida para los habitantes de la ciudad de hoy como comunidad? ¿Y cómo deben concebirse las ciudades para fomentar esa buena vida?

¹Véase: <https://udallas.edu/itam/>

CARLOS J. MCCADDEN M.

Los temas por explorar fueron:

- Convivencia: un ideal para la ciudad
- Las virtudes públicas
- La necesidad de apertura
- La relación de la ciudad con la región
- La relación de la ciudad con la naturaleza
- El efecto de la ciudad en la mente y el alma
- La ciudad y la belleza
- La ciudad y la tecnología

En este cuarto esfuerzo anual realizado por la escuela de Graduados Braniff de la Universidad de Dallas y el Departamento Académico de Estudios Generales del Instituto Tecnológico Autónomo de México, se continúa la misión de explorar y extender el alcance de las humanidades clásicas más allá de las fronteras nacionales y de los límites de las disciplinas académicas. El programa se llevó a cabo de la siguiente manera:

1° de noviembre de 2018

8 | 10-12 a.m.

Panel 1: The city as center in Latin American history.

Mark Petersen, profesor asistente de Historia de la Universidad de Dallas

Openness or autarky? A crucial debate in the development of Latin American cities

Victor Villavicencio, Instituto Tecnológico Autónomo de México

One city and two sieges: The Mexican capital during the American occupation (1847) and the French occupation (1863)

Valeria Zepeda, Instituto Tecnológico Autónomo de México

Mexico City under fire: The ten tragic days (1913)

12 a.m.-1:30 p.m.

Carlos McCadden, Jefe de Departamento, Instituto Tecnológico Autónomo de México

The depth of the relation between Mexican and American cities

1:30-3:30 p.m.

Panel 2: From literary realities to classical roots

Néfer Muñoz-Solano, profesor asistente de español, Universidad de Dallas

Cities and favelas: The case of Lima Barreto

Matthew Post, profesor asistente, Universidad de Dallas

Aristotle and Cicero on the good city

José Pantaleón Domínguez, Instituto Tecnológico Autónomo de México

The metamorphosis of the city of God according to Etienne Gilson: The city as a metaphor of universal fraternity

4-5:30 p.m.

Panel 3: Ethics in the city

Alejandro Ordieres, Instituto Tecnológico Autónomo de México

The city as a dwelling: The significance of ethics in the construction of cities

José Manuel Orozco, Instituto Tecnológico Autónomo de México

City and virtue: The sick city in the age of social fracture (a view of the late modern city)

2 de noviembre de 2018

9

9:30-11:30 a.m.

Panel 4: Aesthetics and poetics of the city

Juan Carlos Mansur, Instituto Tecnológico Autónomo de México

The entitlement to beauty in cities

Bainard Cowan, Cátedra Louise Cowan, Universidad de Dallas

Rooted but invisible: The city of tradition and imagination in the Americas

Robert Scott Dupree, Universidad de Dallas

The city as will and representation

1-2 p.m.

Sesión final: *The nurture of soul in the city*

Gail Thomas, directora del Centro para la Ciudad, Instituto de Humanidades y Cultura de Dallas; exdirectora general, Trinity Trust

CARLOS J. MCCADDEN M.

Los artículos que se publican en este número de *Estudios* han sido cuidadosamente recopilados y traducidos con el fin de dejar constancia del rico intercambio que se llevó a cabo entre las dos instituciones de educación superior en la ciudad de Dallas, Texas, en el mes de noviembre de 2018.

CARLOS J. MCCADDEN M.

ENCONTRAR EL EQUILIBRIO: VISIONES LATINOAMERICANAS DE LA CIUDAD, 1820-1920*

*Mark Petersen***

La ciudad sirvió durante mucho tiempo como símbolo de la civilización en las sociedades que ocuparon las tierras hoy llamadas América Latina. En los siglos anteriores al encuentro de 1492, varias civilizaciones nativas sobresalieron por un urbanismo que rivalizaba con los imperios europeos de la época. Las ciudades de Tenochtitlán y Cusco, por ejemplo, cautivaron la imaginación de los europeos por su escala, belleza y organización. En el violento y caótico proceso de conquista y colonización que siguió, los colonizadores ibéricos trataron de imponer su modo de entender la civilización en una tierra que unas veces se presumía bárbara y otras edénica. La construcción de ciudades fue un aspecto importante de esa conquista, en parte porque la ciudad era fundamental para la comprensión de la civilización ibérica. Cuando los conquistadores ibéricos no se apropiaron de las estructuras urbanas existentes, erigieron otras nuevas estructuras como alegorías del orden social correcto, imbuido de un profundo significado religioso, un proceso que no era totalmente ajeno a muchos pueblos indígenas.¹ La política colonial española hacia las poblaciones indígenas

* Traducción de José Manuel Orozco Garibay.

** Universidad de Dallas.

¹ Para una visión general de la historia de las ciudades latinoamericanas que se remonta a la conquista, véase: Richard Morse, "The urban development of Colonial Spanish America", en *The Cambridge History of Latin America*. Vol 2. Ed. por Leslie Bethell (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 67-104. Para una interesante mirada a los símbolos religiosos en las ciudades fronterizas coloniales, véase: Álvaro Félix Bolaños, "A place to live, a place to think,

menos urbanas se centró generalmente en la “congregación”, una práctica utilizada en la Península Ibérica que concentraba a las poblaciones dispersas en pueblos o misiones con el objetivo de guiar a esas poblaciones hacia la aceptación de un orden de vida específico.² La centralidad de la ciudad como espacio y símbolo de la civilización se convirtió en parte de la herencia de la América Latina independiente. No es de extrañar que los intelectuales, políticos y artistas latinoamericanos voltearan a la ciudad en sus esfuerzos por contemplar las realidades o posibilidades de la experiencia latinoamericana.³

La ciudad iberoamericana, tanto en la época colonial como en la poscolonial, no solo reflejaba ideales de civilización, sino que también proporcionaba espacio físico y marcos intelectuales para los debates sobre la naturaleza de la civilización. Este ensayo se centrará en uno de esos debates: ¿hasta qué punto la ciudad —y, por extensión, la sociedad en general— debería abrirse a los forasteros y a las influencias externas? Una alternativa a la apertura fue algún tipo de cierre y autarquía, que defino como autosuficiencia, no solo en lo económico, sino también en las fuentes de la cultura. Es esto último lo que interesa en este ensayo. Pocos abogaron por el cierre completo; de hecho, pocos lo consideraron una posibilidad. Sin embargo, el deseo de ver hacia dentro y limitar el acceso y la influencia de los fuereños se manifestó de varias maneras. Esta cuestión ha sido uno de los debates fundamentales en el desarrollo de las ciudades y civilizaciones de América Latina. El objetivo de este ensayo es examinar cómo generaciones sucesivas lucharon, a su manera, con esta y otras cuestiones afines durante el primer siglo (aproximadamente) de la independencia, desde la década de 1820 hasta la de 1920.

12

and a place to die: Sixteenth century frontier cities, plazas, and ‘relaciones’ in Spanish America”, en *Mapping Colonial Spanish America. Places and commonplaces of identity, culture, and experience*. Ed. por Santa Arias y Mariselle Meléndez (Lewisburg: Associated University Presses, 2002), 275-293.

²Tamar Herzog, “Indigenous *Reducciones* and Spanish Resettlement: Placing Colonial and European History in Dialogue”, *Ler História* 72 (2018): 9-30.

³La investigación sobre las ciudades en las obras de destacados intelectuales se ha tratado en otras obras, como Richard Morse, “Los intelectuales latinoamericanos y la ciudad, 1870-1940”, en *Ensayos histórico-sociales sobre la urbanización en América Latina*. Ed. por Jorge E. Hardoy, Richard M. Morse y Richard P. Schaedel (Buenos Aires: CLACSO, Ediciones Siap, 1978), 91-112.

En este ensayo, tras proporcionar el contexto histórico, se rastreará la cuestión en las obras de diversos individuos y grupos, prestando especial atención al argentino Domingo Faustino Sarmiento, para vincular a quienes utilizaron la ciudad como marco conceptual para pensar la civilización en el siglo XIX con los que utilizaron las ideas de la civilización para guiar el desarrollo de los espacios urbanos en el siglo XX. Aunque sus puntos de vista y prioridades eran diversas, en general sentían una necesidad de equilibrio entre la apertura y la autosuficiencia como componente esencial de la civilización.

El debate sobre la apertura como herencia colonial

En el periodo colonial, la cuestión de la apertura o la autarquía fue el corazón del proyecto de colonización. La colonización ibérica fue, inherentemente, un proyecto de apertura del territorio y su gente a los forasteros. Este proyecto implicó tanto una imposición violenta por parte de los conquistadores ibéricos y la resistencia de los pueblos indígenas de América, como relaciones políticas y comerciales negociadas entre ambos. Sin embargo, al mismo tiempo, la colonización se concibió como un sistema cerrado. Salvo por breves lapsos, los gobiernos ibéricos trataron de controlar el flujo de comercio en sus imperios por medio de una variedad de políticas mercantilistas y una creciente burocracia imperial. También esperaban regular el movimiento de personas en las colonias. Los súbditos extranjeros generalmente requerían el permiso de la corona para entrar en estos territorios. Dentro, las leyes que dictaban la separación de las comunidades indígenas y europeas en dos “repúblicas” distintas limitaban, en teoría, la libertad de movimiento y comercio. Esta separación era más que una mera cuestión de beneficios y control político. Se relacionaba con el concepto ibérico de *limpieza de sangre*, que valoraba la pureza de las líneas familiares y culturales. La corona, en asociación con la Iglesia católica romana, también restringió la capacidad de enviar y hacer circular materiales impresos mediante la institución de la Inquisición —extendida a las colonias en el siglo XVI— y el control de las imprentas. Sin embargo, en la práctica, estas leyes de

separación y los reglamentos sobre el flujo de bienes, pueblos e ideas eran difíciles de aplicar y la mezcla de las repúblicas era común.

También se debatió hasta qué punto las ciudades coloniales, símbolos del poderío ibérico en el imperio, estaban abiertas a los extranjeros.⁴ El hecho de que estas ciudades se ubicaran dentro de una frontera colonial complicó la cuestión de la apertura. Como colonias, la mayoría de las ciudades se mantenían a propósito dependientes de la metrópoli, España, para el tránsito de ciertos bienes. El “forastero” también era ambiguo en un espacio donde se encontraban colonizador y colonizado. Algunas ciudades coloniales, como México o Cusco, eran continuación de ciudades anteriores a la conquista, con grandes poblaciones indígenas. ¿Acaso los colonizadores ibéricos y la civilización europea trajeron consigo a los forasteros? Otras ciudades coloniales, como Lima y Santiago de Chile, fueron producto de la colonización y bastiones de la civilización ibérica en un contexto frecuentemente hostil. ¿Fueron los pueblos indígenas y su civilización los extranjeros ahí? La estructura de dos repúblicas del imperio trató de resolver esta cuestión definiendo las ciudades y las poblaciones dentro de una república particular. Aun así, los pueblos indígenas tenían una presencia casi constante en la mayoría de las ciudades ibéricas. A finales del siglo XVI, el aumento de las poblaciones de personas procedentes de África (en su mayoría, aunque no totalmente, esclavos) y de mestizos, acentuó la complejidad.

Respecto al propósito de consolidar la hegemonía ibérica en América, la apertura de la ciudad colonial tenía algunas ventajas. Llevar a “forasteros” indígenas a las ciudades ibéricas podía ayudar a introducir y normalizar a esos súbditos en el dominio ibérico y difundir así sus valores civilizatorios. La apertura de las ciudades y pueblos indígenas a los “forasteros” ibéricos podría ayudar a difundir la civilización ibérica, especialmente el catolicismo. Sin embargo, también daba lugar a la posibilidad de una transformación mutua que produjera innovación o corrupción. La preocupación por esta última permeó los comentarios coloniales escritos por observadores tanto ibéricos como indígenas.⁵

⁴Sobre las ciudades coloniales, véase: Louisa Hoberman y Susan Socolow, *Cities and society in Colonial Latin America* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986).

⁵Los escritores indígenas estaban particularmente preocupados por la introducción de las costumbres ibéricas —y especialmente los vicios ibéricos— en sus comunidades. Véase, por

En parte por el temor a un desorden social, los gobiernos coloniales se inclinaron por el cierre de pueblos indígenas y la regulación de las ciudades ibéricas. Restringieron la tenencia de la tierra dentro del centro de la ciudad a miembros prominentes de la sociedad urbana conocidos como “vecinos”.⁶ Estos vecinos frecuentemente tenían que probar que descendían de familias ibéricas honorables o de conquistadores. También tenían que mantener una posición adecuada y honorable dentro de la comunidad. A medida que las ciudades coloniales crecieron y maduraron, esta diferenciación espacial cambió y los centros de las ciudades tuvieron mayor diversidad de clases. Sin embargo, la segregación continuó, y pasó de una orientación horizontal, en la que las élites coloniales ocupaban el centro y el resto la periferia, a una vertical, en la que las familias de la élite alquilaban las habitaciones insalubres del nivel de la calle a inquilinos de menor estatus y restringían el acceso a los pisos superiores.⁷ A pesar de estas restricciones legales y culturales, las ciudades coloniales nunca fueron completamente cerradas. Dependían de los bienes y la mano de obra traídos del exterior. Varias partes de la ciudad permanecieron constantemente abiertas a todos los miembros de la sociedad colonial: la plaza, donde dominaban el mercado y la Iglesia; partes de los santuarios y atrios de las iglesias; y, hasta cierto punto, el tribunal legal. Como es de esperarse, muchos de los registros que los historiadores tienen para entender las interacciones entre los diversos sectores de la sociedad colonial tienen estos espacios como escenario.

La apertura de la ciudad y la sociedad fue una cuestión importante cuando la crisis y la rebelión colonial se extendió por Iberoamérica a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Los debates sobre la naturaleza del sistema colonial y el potencial de independencia se produjeron principalmente en los entornos urbanos. Las reivindicaciones de este periodo se centraban a menudo en la apertura, aunque no había un

ejemplo: Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, publicada originalmente en 1615.

⁶Véase, por ejemplo: Douglas Cope, *The limits of racial domination: Plebeian society in Colonial Mexico City, 1660-1720* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1994), 10-26.

⁷*Ibid.*, 32.

MARK PETERSEN

consenso general para definir el problema. Para los revolucionarios de Buenos Aires, por ejemplo, el cierre en forma de restricciones a la libertad de comercio resultó ser una razón importante para impugnar las estructuras imperiales. Al mismo tiempo, los de Caracas resentían las políticas imperiales que habían “abierto” la política local a los “extranjeros” peninsulares, un grupo que tenía la preferencia para ocupar cargos políticos.⁸ Los líderes de la independencia, en un intento por legitimar sus movimientos ante una recelosa audiencia hispanoamericana, emplearon en su retórica llamamientos tanto a una mayor apertura como a una mayor autarquía. Denunciaron la tiranía española por aislar las ciudades americanas y mantenerlas en un sistema de dependencia e ignorancia. Por lo tanto, exigieron que Hispanoamérica se abriera al mundo. Simultáneamente, acusaron al gobierno español y a sus representantes en América de ser usurpadores extranjeros, y llamaron a sus compatriotas a redescubrir sus raíces americanas y a priorizar lo americano sobre lo europeo (término que generalmente significaba “peninsular”).

La lucha por el equilibrio en el orden posindependentista

16 Aquellos que trataron de dar sentido a sus sociedades después de la independencia lograda en la década de 1820 debatieron con frecuencia el papel de la ciudad en la sociedad y hasta dónde las principales zonas urbanas debían estar abiertas a las influencias de las diferentes partes de la nueva nación y del extranjero. Andrés Bello, un intelectual y diplomático venezolano que con el tiempo se estableció en Chile, reconoció que la ciudad era un lugar importante para educar a los ciudadanos de las nuevas repúblicas. De hecho, pasó toda su vida en ciudades —de Caracas a Londres y de ahí a Santiago de Chile— y siguió su vocación intelectual y política en sus instituciones.⁹ Sin embargo, notó en las ciudades hispanoamericanas una tendencia a ignorar el interior y a orien-

⁸ La historiografía de los debates de la independencia es extensa. Para un repaso sucinto de las luchas y debates, véase: John C. Chasteen, *Americanos: Latin America's struggle for independence* (Nueva York: Oxford University Press, 2008).

⁹ Sobre la vida de Bello, véase: Iván Jaksic, *Andrés Bello: la pasión por el orden* (Santiago: Editorial Universitaria, 2001).

tarse hacia el exterior. En su poema de 1826, “Silva a la agricultura de la zona tórrida”,¹⁰ Bello denunció la decadencia urbana colonial, en la que los habitantes seguían las últimas modas europeas en lugar de la verdadera virtud. Como la virtud era inestimable para el éxito de la república, Bello llamó a los habitantes de la ciudad a abandonar sus confines urbanos, aunque fuera temporalmente, y a buscar la virtud en el cultivo de la naturaleza. Allí, a través de un trabajo honesto y una nueva educación en su tierra natal, comenzaría el renacimiento de la ciudad. Esta acción, simultáneamente, traería la prosperidad a los nuevos Estados-nación y consolidaría su independencia económica y cultural. Bello creía que la ciudad debía estar enraizada en su propio entorno y sentido de lugar, antes de que pudiera beneficiarse realmente de la apertura al mundo.

Al otro lado de los Andes, otro gigante intelectual del periodo posterior a la independencia, Domingo Faustino Sarmiento, también tenía a la ciudad como objeto de reflexión. La ciudad cumplió un papel esencial en su obra más famosa (y posiblemente más influyente), *Facundo*.¹¹ Publicada en 1845, *Facundo* ha ocupado durante mucho tiempo un lugar en la lista de los textos más importantes producidos en América Latina en el siglo XIX. Sarmiento escribió en la tradición de Plutarco, para el cual la anécdota ofrecía una ventana al carácter del sujeto.¹² Aunque Sarmiento presentaba la obra como un estudio de Facundo Quiroga, un caudillo posterior a la independencia en las Provincias Unidas del Río de la Plata, su mirada estaba puesta en un tema mucho más alto: la nueva nación de Argentina. Sarmiento escribió el texto en el exilio, despedido por la dictadura de Juan Manuel de Rosas, un caudillo que se había apoderado gradualmente del control de Argentina en las décadas de 1830 y 1840. Trató de explicar cómo Argentina había desperdiciado su promesa revolucionaria, para animar a sus compañeros liberales exiliados

¹⁰ Andrés Bello, *Poesías: Obras completas de don Andrés Bello* (Santiago: Pedro G. Ramírez, 1883), 66-76.

¹¹ Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo*, 10ª edición (Madrid: Ediciones Cátedra, 2015).

¹² Contemporáneo y por un tiempo rival suyo fue Juan Bautista Alberti, quien le dio a Sarmiento el apodo irónico de “Plutarco de los bandidos”. Citado en Celina Manzoni, “Una biografía inmoral: la vida de Aldao”, *Monteagudo* 3, núm. 16 (2011): 128.

a mantener la fe y para ofrecer una refutación a la propaganda rosista. El libro llevaba frecuentemente un subtítulo, *Civilización y barbarie*, que sugería otro propósito humanista: reflexionar sobre las diferentes formas de vida que los individuos y las sociedades elegían perseguir. Sarmiento reflexionó sobre la naturaleza de la ciudad y, como exiliado, luchó con la cuestión de la apertura en la sociedad.

Visto superficialmente, Sarmiento atribuía la civilización a la ciudad, donde la influencia europea era más fuerte en América. En contraste, calificó la barbarie de “americana” y la vio más extendida en el campo. Si bien estos elementos del texto señalan una clara dicotomía, en la que Europa y la ciudad eran buenas mientras que América y el campo malos, se deben leer en contraste con otros temas del libro.¹³ Sarmiento no veía el campo argentino como inherentemente malo; albergaba una noción romántica de la grandeza y la belleza del campo y reconocía las virtudes de sus habitantes, aunque está claro que también las encontraba deficientes. Sarmiento creía que el continente americano se beneficiaba más con la apertura a las influencias europeas, especialmente a las procedentes de Francia e Inglaterra. Según Sarmiento, América tenía potencial para la civilización. De hecho, escribió que la civilización americana podría superar a la del Viejo Mundo. Europa había producido modelos de civilización, pero también había generado opresión y tiranía. España, el antiguo amo colonial, era para Sarmiento la prueba de ese punto. América tenía la posibilidad de evitar los errores de Europa.

Sarmiento propuso la ciudad europeizada como el escenario natural para la actividad civilizada en América, en especial para el comercio y la educación; sin embargo, la civilización no era una garantía en la ciudad. Dejó este punto especialmente claro en un capítulo sobre la “Sociabilidad” de la República Argentina. Allí contrastó la ciudad de Córdoba con la de Buenos Aires. Ellas, afirmaba Sarmiento, representaban dos ideales distintos de civilización. En Córdoba, situada en el interior del país, la tradición colonial española era el ideal dominante, expresado en la escolástica Universidad de Córdoba, el dominio de los

¹³ Roberto Yahni, en su introducción al texto, afirma que Sarmiento rechazaba las simplificaciones binarias; Roberto Yahni, “Introducción”, en Sarmiento, *Facundo...*, 14.

claustros religiosos en el centro de la ciudad, y en una orientación cultural e intelectual insular.¹⁴ La universidad era un lugar de educación y contemplación, pero su escolasticismo, en opinión de Sarmiento, sofocaba la libertad de pensamiento y fomentaba la decadencia más que el vigor en la investigación. Buenos Aires era todo lo contrario. Etiquetada por Sarmiento como el único y verdadero puerto marítimo atlántico del Imperio Español, Buenos Aires tenía poca historia, pero una gran apertura al mundo: era un lugar de encuentro de culturas e ideas. Aunque carecía de universidad, tenía un vibrante escenario intelectual en el que sus habitantes devoraban ansiosamente obras de filosofía, literatura y política modernas, traídas por medio de redes atlánticas a las orillas del Río de la Plata.¹⁵ Córdoba y Buenos Aires ofrecían así diferentes versiones de la civilización. Una era notable por su insularidad y por la complacencia con sus propias tradiciones; la otra, por su cosmopolitismo e integración en el mundo atlántico moderno. Esta diferencia fue más marcada durante la crisis de legitimidad imperial y el movimiento de independencia en la década de 1810. Mientras que Córdoba rechazaba las posibilidades revolucionarias, Buenos Aires estaba a la vanguardia. El futuro de la nueva república independiente, por lo tanto, estaba en Buenos Aires, con apertura más que con autarquía.

Sin embargo, algo salió mal en las décadas de 1820 y 1830. En lugar de llevar al país hacia la libertad, Buenos Aires sucumbió a la guerra civil, a la inestabilidad y a la tiranía que se había extendido por las provincias desde el periodo de la independencia. Sarmiento identificó la apertura ingenua como una de las causas de este destino. Los revolucionarios liberales de Buenos Aires habían abierto la ciudad al mundo y le habían dado al país un gobierno basado en las mejores ideas de Europa y América del Norte. Esto proporcionó unos cimientos firmes a la nueva nación (que sobrevivieron de alguna forma, incluso cuando Argentina cayó en la tiranía) pero no garantizaba el éxito. Los arquitectos de este esquema enfrentaron un grave desafío: “¿cómo ponerle rienda al vuelo de la fantasía del habitante de una llanura sin límites, dando frente a un río sin ribera opuesta, a un paso de la Europa sin conciencia de sus propias

¹⁴ Sarmiento, *Facundo...*, 167-73.

¹⁵ *Ibid.*, 173-82.

tradiciones, sin tenerlas en realidad?”. Desafortunadamente, esta falta de autoconciencia persistió. En efecto, “Buenos Aires se entregó a la obra de constituirse a sí, y a la República, como se había entregado a la de libertarse a sí y a la América, con decisión, sin medios términos, sin contemporización con los obstáculos”.¹⁶ La inestabilidad producida en este drástico cambio abrió el camino para que Rosas, gobernador de la Provincia de Buenos Aires, usurpara el proyecto revolucionario.

Rosas aprovechó la oportunidad, tomó el control de la ciudad y, según Sarmiento, la corrompió. Revirtió el programa liberal de libre comercio y el fortalecimiento de los lazos con las potencias europeas, y postuló en su lugar una forma de republicanism “americano” que despreciaba las modas europeas y celebraba al gaucho. Limitó las importaciones de productos europeos, amañó las elecciones, censuró la prensa y persiguió a sus críticos, los liberales “unitarios”, enemigos del pueblo argentino. Para no confundir su programa político, su lema era “Muerte a los unitarios salvajes”. Para Sarmiento, Rosas era el villano máximo: un personaje frío y calculador que usaba su considerable riqueza y educación para manipular a las masas y convertir las herramientas de la civilización en las armas de la tiranía arcaica. La ciudad de Buenos Aires, antaño floreciente en un aire de libertad, se convirtió en el centro de una red tiránica de déspotas provinciales y brutalidad policial. Las circunstancias personales de Sarmiento influyeron en su punto de vista sobre Rosas, y exageró a efectos de su argumento más amplio sobre la civilización.¹⁷ Este punto, sin embargo, subraya lo problemático que Sarmiento creía que era la autarquía excesiva.

Sarmiento alentó, pues, la reapertura de Argentina al comercio, a las ideas, al capital y a la inmigración europeos, pero también advirtió que no se debía ir demasiado lejos e imitar superficialmente a Europa. Para contrarrestar esto, Sarmiento sostuvo que los proveedores de la civilización necesitaban enfrentarse a las realidades de sus circuns-

¹⁶ *Ibid.*, 177.

¹⁷ El legado de Rosas ha sido objeto de un intenso debate histórico desde el siglo XIX. Para una introducción concisa a esa historiografía, véase: Jeffrey Shumway, “Juan Manuel de Rosas: Authoritarian caudillo and primitive populist”, *History Compass* 2, núm. 1 (2004): 1-14.

tancias y buscar un cambio más profundo en la sociedad argentina mediante el desarrollo nacional y la educación. Sus consideraciones lo llevaron, con el tiempo, a ver a los Estados Unidos —con su constitución y su extenso sistema de educación pública— como un modelo. En última instancia, pues, Sarmiento abogó por una ciudad que se equilibrara entre la apertura a las influencias externas y la conciencia de las realidades internas. En obras posteriores, Sarmiento mantuvo la necesidad de apertura a Europa, así como la preocupación de que esta pudiera ir demasiado lejos. En 1881 (después de la caída de Rosas en 1852, el regreso de Sarmiento a la Argentina, y su turno como presidente de la república de 1868 a 1874) Sarmiento reflexionó sobre el estado de la nación, especialmente sobre la creciente ola de inmigración europea a Buenos Aires y al resto de la Argentina. Lamentó que muchos de los inmigrantes, especialmente los de Italia, recibieran su educación en escuelas italianas con poca o ninguna enseñanza de historia española o argentina.¹⁸ La apertura tenía que ir en ambos sentidos: Argentina tenía que abrirse a las influencias europeas y los europeos tenían que abrirse a convertirse en argentinos. Desafortunadamente, no extendió esta apertura mutua a los pueblos indígenas de Argentina. Sarmiento perpetuó la idea colonial de que la ciudad era un transmisor de la civilización europeizada en una tierra de barbarie “americana”.

El conocimiento de las realidades internas, incluido el de la presencia de comunidades indígenas, era necesario para conquistarlas. Siguiendo las perspectivas racialistas y racistas de su tiempo, Sarmiento entendió la comprensión de la condición indígena como un medio para superarla. La ciudad de Sarmiento estaba abierta a la influencia europea, pero cerrada a las nociones indígenas de civilización.

¹⁸ Diana Sorenson Goodrich, *Facundo and the construction of Argentine culture* (Austin: University of Texas Press, 1996) y Michael Goebel, “Immigration and national Identity in Latin America, 1870-1930”, en *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*, <https://oxfordre.com/latinamericanhistory/view/10.1093/acrefore/9780199366439.001.0001/acrefore-9780199366439-e-288>

MARK PETERSEN

Las consecuencias de la imitación excesiva en la era de la exportación

Muchos gobiernos y planificadores urbanos de finales del siglo XIX en América Latina parecieron aceptar el llamamiento de Sarmiento a la apertura a la civilización europea. En la década de 1870 había consenso entre las élites dirigentes de muchos países latinoamericanos sobre los beneficios del comercio y la inversión europeos. La riqueza producida por la exportación de materias primas en esta época de oligarquía liberal financió la renovación de las capitales de toda la región. Las élites políticas y económicas de América Latina se inspiraron en la renovación de París a mediados de siglo realizada por el Barón von Haussmann, y emplearon tecnologías y materiales modernos para dar a sus ciudades un aire decididamente europeo.¹⁹ Las antiguas cuadrículas coloniales dieron paso a amplios bulevares y edificios estilo *beaux-arts*. Al igual que las ideas revolucionarias de la década de 1810, las tecnologías de finales del siglo XIX parecían desanclar a estas sociedades de la realidad del tiempo y el lugar. Las otrora soñolientas ciudades provinciales emprendieron grandes proyectos arquitectónicos. Manaos, una ciudad surgida del auge del caucho en medio del Amazonas brasileño, erigió una magnífica ópera italiana en la década de 1880, con azulejos franceses, acero escocés y mármol italiano. Mientras tanto, la demografía de algunas ciudades latinoamericanas cambiaba a medida que los gobiernos alentaban la inmigración europea para reforzar la oferta de mano de obra y, en consonancia con el racismo pseudocientífico en boga en ese momento, para “blanquear” a sus poblaciones. El Cono Sur, Brasil, Cuba y México atrajeron el mayor número de inmigrantes. En las primeras décadas del siglo XX, la población bonaerense nacida en el extranjero se convirtió en mayoritaria.

Los intelectuales reconocieron las complejidades del desarrollo urbano en este contexto; las ciudades eran el lugar de las virtudes positivistas del progreso, así como de los vicios de la delincuencia y la enfermedad.²⁰ Desde el desierto del exilio político volvieron a sonar voces de

¹⁹ Véase: Arturo Almandoz, *Planning Latin America's capital cities, 1850-1950* (Londres: Routledge, 2002).

²⁰ Morse, “Los intelectuales latinoamericanos”, 92-100.

preocupación, esta vez no como una advertencia de excesiva autarquía, sino más bien de excesiva apertura. Curiosamente, estas voces representaban un conjunto diverso de posiciones políticas: revolucionarias, conservadoras y liberales. El cubano José Martí, expulsado de la “isla siempre fiel” por su apoyo a la independencia de Cuba, reprendió a los intelectuales latinoamericanos por olvidar su americanismo. En su famoso ensayo “Nuestra América” de 1891, comparó a América Latina con una ciudad en la que los dirigentes estaban tan preocupados por sus propias rivalidades parroquiales que ignoraban la amenaza más acuciante: el imperialismo, especialmente del creciente coloso de los Estados Unidos.²¹ Al criticar a las élites latinoamericanas, Martí se centró en su ignorancia de su propio país. “¿Cómo han de salir de las universidades los gobernantes —preguntó—, si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América? A adivinar salen los jóvenes al mundo, con antiparras yanquis o francesas, y aspiran a dirigir un pueblo que no conocen.”²² Con la máxima “conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías”, Martí llamó a la reeducación revolucionaria de América Latina y a una reorganización de sus sociedades hacia lo auténticamente americano.²³ Sus escritos circularon por toda la región y ayudaron a inspirar movimientos intelectuales y políticos que finalmente adoptaron la etiqueta de “latinoamericanismo”.

En Brasil, una advertencia contra el cosmopolitismo desenfrenado apareció en una serie de artículos autobiográficos del intelectual y estadista conservador Joaquim Nabuco.²⁴ Después de haberse opuesto al establecimiento de la república brasileña en 1889, el monarquista Nabuco se encontró en un exilio interno en la década de 1890. Sin poder político, siguió siendo sin embargo una figura famosa dedicada al servicio público. Cuando una revista brasileña le pidió a Nabuco que reflexio-

²¹ José Martí, “Nuestra América”, en *Obras Completas, Volumen 6: Nuestra América* (La Habana: Editorial de Estudios Martianos, 2011), 15-23.

²² *Ibid.*, 17.

²³ *Ibid.*, 20.

²⁴ Joaquim Nabuco, *My formative years*. Trad. por Christopher Peterson (Oxford: Signal, 2012).

MARK PETERSEN

nara sobre lo que había inspirado sus escritos y su política, reconoció la oportunidad de ayudar con sus memorias a guiar a la nación a través de las primeras turbulencias republicanas. Las ciudades, esta vez en Europa, resultaron útiles para considerar los caminos que le esperaban a Brasil. Al reflexionar sobre sus estancias anteriores en Europa, Nabuco destacó el contraste entre París y Londres. París era, para Nabuco, “una obra de arte, inmortalmente bella”, una ciudad que “combina el arte con la alegría de vivir en sus formas más delicadas y elegantes”.²⁵ Sin embargo, Nabuco notó que “en París, la vida era una limitación [...] era una esclavitud, una esclavitud al arte, al espíritu, a la etiqueta, a la sociedad, una esclavitud agradable, pero siempre una esclavitud que exigía una constante auto-vigilancia del actor ante el público”. Al tratar de ser universal, se había perdido a sí mismo. Londres, por otro lado, era “independencia, naturalidad y despreocupación”.²⁶ Mientras que París se deleitaba con una exuberancia caótica, Londres ofrecía dignidad, silencio y confianza, arraigadas en la “máxima expresión de fuerza y soberanía; no es una ciudad cosmopolita esta metrópoli del mundo: es una ciudad inglesa”. Para Nabuco, los ingleses habían encontrado el equilibrio adecuado entre la apertura al mundo y el respeto por el carácter nacional y la tradición. Este era el desafío para la civilización brasileña.

24

En 1900 aparecieron los artículos de Nabuco en un solo volumen, *Minha Formação*. Ese mismo año, un joven profesor de filosofía uruguayo llamado José Enrique Rodó publicó sus pensamientos sobre el problema de la excesiva imitación en su influyente ensayo *Ariel*. Para Rodó, las élites de la región estaban demasiado abiertas a la influencia de Estados Unidos, condición que él denominó “nordomanía”.²⁷ Aunque Rodó admiraba el progreso que había logrado Estados Unidos, creía que la sociedad estadounidense, expresada en sus ciudades, había sucumbido al materialismo y a la mediocridad democrática. La noble “tradición washingtoniana” de la virtud cívica y la libertad sobrevivió, pero estaba subordinada a los valores occidentales del progreso material.

²⁵ *Ibid.*, 62.

²⁶ *Ibid.*, 61-62.

²⁷ José Enrique Rodó, *Ariel y Proteo selecto* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1993), 41.

“Chicago se alza a reinar”, observó Rodó.²⁸ La solución de Rodó para este mal en América Latina fue una reorientación hacia la belleza y el idealismo, que prescribió mediante el uso de analogías urbanas. América Latina debía abrazar su vocación como el contrapeso espiritual de un Estados Unidos materialista en el eje de la civilización americana, como las ciudades-Estado de Atenas y Esparta lo habían sido para la antigua Grecia.²⁹ Sus ciudades habían de ser más que meros centros de acumulación de riqueza; eran sitios donde “los arrabales de su espíritu alcanzan más allá de las cumbres y los mares”.³⁰

Diseñar la modernidad latinoamericana en el siglo XX

A partir de estos argumentos políticos y filosóficos, en las primeras décadas del siglo XX muchos grupos responsables del diseño de las ciudades comenzaron a abogar por espacios urbanos auténticamente latinoamericanos. Objetaron la estética formal “académica” inspirada en modelos franceses y, en cambio, exploraron el diseño “orgánico” inspirado en las culturas nacionales y locales. Los arquitectos de México y el Cono Sur dirigieron inicialmente la conversación, reaccionando a las celebraciones del centenario de la independencia, el nacionalismo cultural literario y la Revolución Mexicana de 1910.³¹ Esta nueva estética “americana” buscaba revivir las tradiciones indígenas e ibéricas utilizando técnicas modernas de diseño y construcción. Las ideas para estos estilos circularon en reuniones regionales de arquitectos y en las páginas de las revistas de arquitectura de América Latina.³² La revista argentina *El arquitecto*, por ejemplo, publicó en 1920 el “Ensayo de arquitectura americana” de Héctor Greslebin y Ángel Pascual. Incluía un plan para un “Mausoleo Americano” que incorporaba múltiples

²⁸ *Ibid.*, 54.

²⁹ *Ibid.*, 43.

³⁰ *Ibid.*, 60.

³¹ Ramón Gutiérrez, *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica* (Madrid: Cátedra, 1983), capítulo 20.

³² El argentino Martín Noel publicó un llamado para una arquitectura regional: “Nacimiento de la Arquitectura Hispano-Americana”, *Revista de Arquitectura* 1, núm. 1 (1915): 8-12.

influencias indígenas de Mesoamérica y del mundo andino.³³ El resultado fue una visión de la modernidad definida por América Latina, más que por Europa o Estados Unidos.³⁴ Estas ideas de diseño no eran necesariamente “auténticas” para los espacios urbanos que agraciaron. A menudo difuminaban las líneas entre las identidades regionales y nacionales, lo que complicaba la cuestión de la apertura a las fuerzas externas. También se basaban más en la nostalgia y el romanticismo que en el realismo histórico, un pasado imaginario adaptado a las demandas y proyectos políticos modernos. Por ejemplo, la arquitectura neocolonial popular en América del Sur evocaba el pasado hispánico en un momento en que las conexiones culturales revitalizadas con España servían para contrarrestar el imperialismo estadounidense e impugnar los argumentos de inferioridad latinoamericana inherentes a ese imperialismo.

Los arquitectos latinoamericanos que participaron en esos debates también reclamaron planes más ambiciosos de renovación urbana. La inmigración y la migración interna habían aumentado rápidamente la población urbana en muchas partes de América Latina. A medida que los gobiernos luchaban por abordar las tensiones sociales exacerbadas por este crecimiento, recurrieron a expertos técnicos para encontrar soluciones. Los ingenieros civiles y los urbanistas profesionales ofrecían la promesa de la precisión científica y las técnicas modernas, y a menudo recurrían a ejemplos del extranjero. Los arquitectos, preocupados tanto por el posible malestar social como por la amenaza de perder terreno frente a las profesiones competidoras, creían que este enfoque fracasaría. Citando a Rodó, sostuvieron que las poblaciones urbanas necesitaban algo más que un transporte eficiente o el acceso a una

³³ Héctor Greslebin y Ángel Pascual, “Un ensayo de Arquitectura Americana”, *El Arquitecto* 1, núm. 12 (1920): 231-244.

³⁴ Sobre el neocolonialismo como modernismo, véase: Verónica Cremaschi, “El estilo neocolonial como modernismo iberoamericano”, *Arquitecturas del Sur* 32 (2014): 64-75. Este estaba lejos de ser la única forma —o la dominante— de arquitectura modernista en América Latina. Véase: Mauro F. Guillén, “Modernism without modernity: The rise of modernist architecture in Mexico, Brazil, and Argentina, 1890-1940”, *Latin American Research Review* 39, núm. 2 (2004): 6-34. Para modernidades alternativas e intelectuales del siglo XX, véase: Nicola Miller, *Reinventing modernity in Latin America: Intellectuals imagine the future, 1900-1930* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008), y Rebecca Earl, *The return of the native: Indians and myth-making in Spanish America, 1810-1930* (Durham: Duke University Press, 2007).

vivienda asequible. Necesitaban belleza para contemplar, diseño para elevar el espíritu y monumentos para cultivar un sentido adecuado de nacionalismo.³⁵

En estos debates, la cuestión de la apertura a la influencia exterior causó divisiones. Por un lado, algunos arquitectos instaron a sus colegas regionales a adoptar las ideas de la planificación urbana moderna que surgían entonces en Europa. Las obras del francés Léon Jaussely y del suizo Le Corbusier ganaron adeptos en América del Sur, especialmente en Brasil. Estas nuevas ideas daban prioridad a la ingeniería sobre la ornamentación, sugerían una reorganización radical del espacio urbano y proponían un estilo universal o internacional. Le Corbusier visitó Sudamérica a finales de la década de 1920, con la esperanza de que el Nuevo Mundo ofrecería mayores oportunidades para el revolucionario rediseño del espacio urbano que imaginaba.³⁶ Otros arquitectos se burlaron de estas ideas, a las que tenían como impuestas desde fuera e incongruentes con las realidades latinoamericanas. En cambio, pedían un diseño urbano más “orgánico” que reconociera y mejorara los patrones urbanos existentes y diera prioridad a los estilos neocoloniales y nacionales que habían surgido en la década de 1910. Algunos incluso apoyaron que se abrieran los concursos para comisionar construcciones públicas solo a candidatos con credenciales nacionales.³⁷ En varios congresos regionales de arquitectos celebrados en las décadas de 1920 y 1930 se llegó gradualmente a un consenso. Los arquitectos acordaron que imponer una preferencia desde arriba sería una limitación innecesaria. En cambio, los arquitectos de cada nación deberían buscar su propia combinación de influencias extranjeras y autóctonas en función de

³⁵ Los arquitectos que asistieron al primer Congreso Panamericano de Arquitectos de Montevideo abrieron su sesión inaugural con un brindis en honor de Rodó. Véase: Comité Ejecutivo del Congreso, *Primer Congreso Pan-Americano de Arquitectos: Montevideo, Marzo 1 a 7 de 1920: Actas y Trabajos* (Montevideo: Imprenta y Casa Editorial Renacimiento, 1921). Para un análisis y una visión global de los congresos, véase: Ramón Gutiérrez, Jorge Tartarini y Rubens Stagno, *Congresos Panamericanos de Arquitectos, 1920-2000: Aportes para su historia* (Buenos Aires: CEDODAL, 2007).

³⁶ Ramón Gutiérrez, ed., *Le Corbusier en el Río de la Plata, 1929* (Montevideo: CEDODAL y FADU, 2009).

³⁷ “Segundo Congreso Panamericano de Arquitectos”, *Arquitectura* 9, núm. 71 (1923): 223.

MARK PETERSEN

su contexto particular.³⁸ En otras palabras, apoyaron un “organicismo abierto” paralelo a otros desarrollos arquitectónicos en otros lugares, en particular el de Frank Lloyd Wright en Estados Unidos.

Conclusión

La ciudad ha sido un espacio para grandes debates sobre la naturaleza de la civilización en América Latina, y también ha ocupado un lugar importante en la imaginación de destacados intelectuales de la región. Bello, Sarmiento, Martí, Nabuco y Rodó recurrieron a las ciudades —reales, históricas e imaginadas— como ejemplos y marcos para considerar los desafíos que enfrentaban sus respectivas sociedades, incluido el debate sobre la apertura y la insularidad. Sus escritos dan fe de la complejidad de esta cuestión y del complicado significado de la ciudad, que es a la vez el lugar de la virtud y la decadencia, de la libertad y la tiranía, del (neo)colonialismo y el nacionalismo. A pesar de sus diferentes enfoques y contextos, la mayoría de estos autores compartían la preocupación por el equilibrio entre las influencias externas e internas en la definición de sus sociedades. América Latina y las naciones que la componen debían abrirse al mundo, pero sin olvidarse de sí mismas. Ese enfoque no se limitaba a las páginas de los textos políticos y académicos. Como demostraron los arquitectos sudamericanos del siglo XX, aquellos que participaron en el diseño de las florecientes ciudades de América también consideraron esta cuestión y llegaron a respuestas similares. Conforme avanzó el siglo, la región llegó a ser la más urbanizada en el mundo por el porcentaje de población que vivía en zonas urbanas. Los debates sobre si definir la civilización en función de modelos del exterior o de fuentes del interior siguieron causando controversia. Sin duda, la búsqueda de un equilibrio entre la apertura y la insularidad seguirá siendo una cuestión relevante para las sociedades latinoamericanas.

28

³⁸ Gutiérrez *et al.*, *Congresos...*, 12-16.

UNA CIUDAD Y DOS ASEDIOS. LA CAPITAL MEXICANA EN LA OCUPACIÓN ESTADOUNIDENSE (1847) Y LA OCUPACIÓN FRANCESA (1863)

*Víctor Villavicencio Navarro**

Tras la consumación de la independencia, el optimismo resultó el elemento común en los hombres que comenzaron a dar forma a la clase dirigente mexicana. Contaban con un extenso territorio, diversos recursos naturales, un número considerable de habitantes, una geografía privilegiada y el interés de varios países por entablar relaciones comerciales. La dificultad principal giró en torno a la organización política que convenía establecer. Si bien el primer sistema de gobierno derivó de un acuerdo que instauró una monarquía constitucional encabezada por Agustín de Iturbide, el ensayo duró poco menos de dos años y dio paso a posturas tan contrarias como intransigentes.

A partir de 1824, México se convirtió en una república federal, pero los problemas, lejos de solucionarse, se hicieron crónicos. La debilidad económica del gobierno fue una constante en los años siguientes, así como la falta de cooperación de los estados que formaban la república. Los grupos dirigentes del interior del país vieron el federalismo como la garantía de que mantendrían el control de sus regiones y dificultaron la marcha del gobierno, negándose constantemente a entregar los impuestos

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

federales y a cumplir con la obligación de aportar contingentes militares para fortalecer el ejército nacional.¹

Por otra parte, si bien la constitución estableció la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, había mantenido los fueros de las corporaciones militar y eclesiástica. Además, la constante bancarrota puso a los bienes de la Iglesia en el centro de las disputas, pues mientras había quienes sostenían que debían expropiados para sanear las finanzas nacionales, otros pensaban que eran intocables. La agitación política llegó al extremo cuando se llevaron a cabo las elecciones presidenciales de 1828. Luego de reconocer a Manuel Gómez Pedraza como el ganador, el Congreso interpretó una revuelta popular en su contra como la prueba de que los comicios debían declararse nulos y nombró de forma ilegal como presidente a Vicente Guerrero, el candidato que había perdido.² Tres años más tarde, debido nuevamente a un alzamiento militar, fue declarado incapacitado para gobernar, lo que sentó un grave precedente, pues dejó claro que las revueltas armadas eran eficaces para hacerse con el poder, sin importar la ley.

Poco después, el Congreso, dominado por diputados radicales, comenzó a aprobar reformas que pretendían reducir la influencia de la Iglesia en la política nacional y poner orden en el ejército. Sin embargo, fueron revertidas cuando un nuevo gobierno tomó el poder, como ya se hacía costumbre, mediante un levantamiento militar.

Para 1835 la situación del país se había vuelto sumamente precaria: la bancarrota hacendaria había puesto al gobierno a merced de los prestamistas; la desobediencia de los estados, amparados en la autonomía que les concedía el federalismo, dificultaba la marcha del gobierno y la articulación del comercio; y, para colmo, el extenso territorio nacional, que en un principio fue visto de forma positiva, comenzaba a dar muestras de resquebrajamiento debido a la actitud rebelde de los habitantes del

¹ Fausta Gantús *et al.*, *La Constitución de 1824: la consolidación de un pacto mínimo* (México: El Colegio de México, 2008), 35-65.

² Para los detalles, véase: Alfredo Ávila, "La presidencia de Vicente Guerrero", en *Gobernantes mexicanos I: 1821-1910*. Coord. por Will Fowler (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 84-86.

norte lejano. Por tanto, el federalismo, que según algunos había sido el causante de la ineficiencia del gobierno, ahora también atentaba contra la integridad del territorio nacional.

Las desavenencias entre las autoridades mexicanas y los habitantes de Texas venían de tiempo atrás. El idioma, las costumbres y la cultura de aquel territorio, más la escasa presencia del gobierno mexicano, habían generado problemas de difícil solución que comenzaban a ser insostenibles.³ Entonces, en octubre de 1835, el Congreso mexicano dio a conocer las bases constitucionales que convirtieron al país en una república centralista. Los colonos texanos, ante la ruptura del pacto federal, decidieron desconocer el nuevo orden político.

Una campaña militar comandada por Antonio López de Santa Anna salió rumbo al norte para sofocar a los rebeldes. Luego de algunas victorias, fue hecho prisionero, obligado a ordenar el retiro de sus tropas al sur del río Bravo y a firmar los Tratados de Velasco, mediante los cuales se comprometió a hacer que el gobierno mexicano reconociera la independencia de Texas. El Congreso ignoró los tratados y se negó rotundamente a reconocer la separación, lo que provocó tensiones en los años siguientes.⁴ Santa Anna se alejó de la política y salió del país.

Para principios de la década de 1840, la política expansionista estadounidense se encontraba en su punto más alto y el territorio de Texas, por la llegada de más colonos, por su comercio, políticas e idioma, ya giraba en la órbita de Estados Unidos. Luego de varias negociaciones, el Congreso estadounidense aprobó la agregación de Texas el 1° de marzo de 1845 y tres meses más tarde los texanos votaron a favor de la anexión. El gobierno mexicano se negó a reconocer los hechos. El presidente James Polk envió a John Slidell a México para presentar una oferta de compra de los territorios, pero ni siquiera fue recibido. Polk, entonces, ordenó al general Zachary Taylor avanzar con un contingente militar a la frontera entre Texas y México. Debido a un incidente entre

³ Josefina Zoraida Vázquez y Lorenzo Meyer, *México frente a Estados Unidos. Un ensayo histórico, 1776-2000* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 35-56.

⁴ Josefina Zoraida Vázquez, *Dos décadas de desilusiones. En busca de una forma adecuada de gobierno (1832-1854)* (México: El Colegio de México, Instituto Mora, 2010), 60-64.

las tropas estadounidenses y las unidades de defensa mexicanas, el presidente Polk envió al Congreso el 12 de mayo de 1846 su declaración de guerra.⁵

La movilización del ejército estadounidense fue rápida y eficaz. Para finales del año tenían el control de Nuevo México y California, así como de Nuevo León, Coahuila, Tamaulipas y Chihuahua. Entre tanto, la marina tomó puertos importantes en el Pacífico y bloqueó los del Golfo de México. En la capital mexicana, diversos problemas internos dificultaban la preparación de la guerra. Un grupo de políticos organizaron una revuelta que culminó en la restauración del federalismo y otros más se amotinaron para evitar que fueran hipotecados los bienes eclesiásticos, lo que era necesario para conseguir recursos destinados a la defensa del territorio. Tal parecía que, mientras las tropas estadounidenses avanzaban dentro del país, los políticos en Ciudad de México preferían discutir sobre reformas constitucionales y otras leyes.⁶

Con el fin de abrir un segundo frente y controlar el centro del país, el presidente Polk ordenó al general Winfield Scott trasladarse por mar a Veracruz. La ciudad fue ocupada en marzo de 1847. Al mes siguiente, tras vencer a las tropas mexicanas en la batalla de Cerro Gordo, quedó despejado el camino de las fuerzas invasoras a Ciudad de México. La capital fue declarada en estado de sitio el 1° de mayo. Santa Anna regresó al país para hacerse cargo de la presidencia y de la dirección militar.⁷

Mientras tanto, Puebla cayó en manos de las tropas estadounidenses. La estrategia mexicana, que hasta entonces había consistido en hostilizar con guerrillas el avance del enemigo, se concentró en la fortificación de Ciudad de México. La capital era la localidad más importante en todos los aspectos. Era la más poblada del país, donde se encontraban las familias y fortunas más grandes, residencia de los poderes federales, de las autoridades eclesiásticas y de las representaciones diplomáticas acreditadas. Además, los mandos del ejército consideraron que dejarla indefensa no solo significaría un grave riesgo para sus habitantes,

⁵ Josefina Zoraida Vázquez, coord., *México al tiempo de su guerra con Estados Unidos (1846-1848)* (México: Fondo de Cultura Económica, 1997), 37.

⁶ Vázquez, *Dos décadas de desilusiones...*, 125-126.

⁷ *Ibid.*, 127.

sino que haría más fácil la caída de otras ciudades y, en consecuencia, las tropas estadounidenses tendrían pronto el control del país. En el mes de julio, las fuerzas mexicanas organizadas para la defensa de la capital ascendían a cerca de 22 000 hombres.⁸

El general Scott comenzó su marcha hacia Ciudad de México a principios de agosto, con poco menos de 11 000 efectivos. Cuando se tuvo noticia del avance del enemigo la confusión se apoderó de la capital. Mientras las autoridades civiles mandaban que los hombres aptos para luchar se pusieran bajo las órdenes de los jueces de paz, las militares los convocaban a las fortificaciones para terminar las edificaciones defensivas.

El 19 de agosto tuvo lugar la primera batalla a las afueras de la ciudad, en el campo de Padierna, situado en el margen suroeste. Los planes de defensa terminaron en desastre cuando el general Gabriel Valencia desobedeció la orden de mantenerse alerta y dio inicio a la ofensiva. Una jornada bastó para que las tropas estadounidenses desbandaran a las mexicanas. Al día siguiente, el convento de Churubusco, en la parte sur de la ciudad, fue tomado por el ejército estadounidense luego de tres horas de combate a fuego abierto, el cual terminó porque se agotaron las municiones de los defensores mexicanos.⁹

Las derrotas significaron la baja de un tercio de las fuerzas mexicanas. El gobierno se vio obligado a solicitar un armisticio al general Scott y el 23 de agosto las hostilidades cesaron. Ambos bandos intercambiaron prisioneros y lograron hacerse de provisiones. Al mismo tiempo, se establecieron las primeras negociaciones de paz, pero terminaron pronto pues algunos miembros del Congreso mexicano defendían la idea de mantener la lucha hasta derrotar al enemigo. El 7 de septiembre el armisticio terminó y se reanudaron los enfrentamientos.

Ciudad de México ya experimentaba los desastres de la guerra, la carestía de alimentos y la posibilidad de quedar sin agua mantenían atemorizada a la población. La situación se complicó aún más para la causa

⁸ Carlos Eduardo Arellano González, “Defensa y resistencia de la ciudad de México durante la invasión estadounidense, abril-septiembre de 1847” (tesis de licenciatura, UNAM, 2018), 173-174.

⁹ *Ibid.*, 204-220.

mexicana tras las derrotas en las batallas de Molino del Rey y del Castillo de Chapultepec. Santa Anna y sus oficiales decidieron entonces evacuar al ejército de la capital. El 13 de septiembre la ciudad quedó a merced del invasor.

En días anteriores, el ayuntamiento capitalino había girado instrucciones a sus habitantes con la intención de alistarse para la resistencia que sería necesaria. Entre otras disposiciones, mandó a todo ciudadano de entre 16 y 50 años de edad prepararse para atacar al enemigo con las armas que tuviere a la mano, fueran blancas o de fuego; romper el empedrado de las calles y subir las piedras a las azoteas para usarlas contra del ejército estadounidense. Pidió a los sacerdotes que animaran a sus feligreses para que tomaran parte en la resistencia y que suministraran los auxilios espirituales a quienes los necesitaran. A las mujeres, ancianos y niños les encomendó ayudar con la preparación de alimentos y el cuidado de los heridos.¹⁰

En la madrugada del 14 de septiembre las tropas estadounidenses comenzaron a internarse en la capital. En los balcones de varios edificios ondeaban banderas blancas o de algunos países europeos y el movimiento en las calles era mínimo. A las siete de la mañana, fue izada la bandera estadounidense en el Palacio Nacional y el general Scott dirigió un discurso a sus tropas. Al finalizar, se escucharon varios gritos en contra de los “yanquis invasores”, seguidos de disparos y detonaciones. Piedras, macetas y demás utensilios fueron utilizados como proyectiles improvisados por varios capitalinos para resistir a los invasores.

Los soldados estadounidenses arremetieron contra la población. Durante el resto del día, la resistencia popular se reprodujo e hizo más fuerte. El general Scott ordenó repeler los ataques con la fuerza, amenazó a las autoridades capitalinas con el saqueo de la ciudad y mandó francotiradores a algunas azoteas para eliminar a los rebeldes.¹¹

¹⁰ *Ibid.*, 235-238.

¹¹ Un trabajo ya clásico que da cuenta detallada del levantamiento popular en la capital del país es el de Luis Fernando Granados, *Sueñan las piedras. Alzamiento ocurrido en la ciudad de México, 14, 15 y 16 de septiembre de 1847* (México: Era, Conaculta, INAH, 2003).

Al día siguiente, los ataques se concentraron en los barrios ubicados al norte de la ciudad. Se supo que algunos rebeldes estaban organizados y liderados por sacerdotes, que los impulsaban a hostilizar a las tropas estadounidenses para tratar de hacerlas salir de la capital. Scott advirtió al ayuntamiento que de no restaurarse el orden, mandaría ocupar las casas en las que se ocultaban los atacantes para saquearlas y pasar por las armas a quienes encontraran en ellas. El ayuntamiento expidió un bando a la población pidiendo que se restableciera la tranquilidad. Asimismo, las autoridades eclesiásticas exigieron a los sacerdotes que terminaran con cualquier hostilidad y que pidieran a los habitantes mantenerse en sus casas. Al caer la noche, la calma había regresado a la ciudad. Sin embargo, en los días siguientes se produjeron robos constantes y asesinatos de soldados estadounidenses, por parte de la población.¹²

Poco a poco, los capitalinos se acostumbraron a las tropas estadounidenses, que permanecieron en Ciudad de México diez meses más. Entre tanto, el gobierno mexicano se había trasladado a Querétaro. Con el Tratado Guadalupe Hidalgo, firmado a principios de febrero de 1848, se concluyeron las negociaciones y se dio por terminada la guerra.

El fin de la invasión estadounidense y la pérdida de territorio nacional trajeron como resultado una etapa de crisis. La división y las diferencias políticas que mostraron los mexicanos durante la guerra se agudizaron cuando terminó. Los problemas económicos continuaron, las discordias se acrecentaron y los grupos que se disputaban el poder fueron incapaces de establecer un sistema que finalmente trajera paz y estabilidad al país.

Entre 1853 y 1855, se estableció una dictadura militar encabezada por Santa Anna. La falta de libertades y el abuso de la autoridad, junto con algunas políticas de tintes conservadores, provocaron inconformidades en buena parte de la sociedad.¹³ Un levantamiento armado que se expandió por el territorio nacional terminó con el régimen y dio entrada a una nueva generación de políticos, cuyo ideario reformista quedó

¹² Arellano González, “Defensa y resistencia de la ciudad de México”, 270-283.

¹³ Carmen Vázquez Mantecón, *Santa Anna y la encrucijada del Estado: la dictadura, 1853-1855* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986).

plasmado en una nueva constitución, promulgada en 1857. Las libertades individuales, la igualdad ante la ley y la separación entre el poder religioso y el poder político que garantizaba la constitución provocaron más inconformidades y disputas, que desembocaron en una guerra civil. En este tiempo coexistieron dos gobiernos. El primero, conservador, mantuvo el control de Ciudad de México, mientras que el liberal se asentó en el puerto de Veracruz.

La contienda terminó luego de tres años de lucha. A principios de 1861, el gobierno liberal, encabezado por Benito Juárez, volvió a la capital y restableció el orden constitucional. El fin de la guerra no significó la pacificación del país, pues guerrillas conservadoras se mantuvieron en armas en diversos territorios.

La guerra dejó en ruinas a la de por sí debilitada economía nacional. Con la finalidad de reorganizar el sistema hacendario y sanear las finanzas, el gobierno decretó la suspensión del pago de la deuda externa durante dos años.

La disposición provocó que los gobiernos de Francia, España e Inglaterra, principales naciones acreedoras de México, enviaran tropas de forma conjunta a las costas del Golfo, con el fin de presionar a Benito Juárez para que derogara la ley de suspensión de pagos. A principios de 1862, las fuerzas tripartitas desembarcaron en Veracruz. De inmediato, el gobierno mexicano les hizo saber que la ley había sido derogada y que el pago de las deudas continuaría en marcha. Las autoridades españolas e inglesas quedaron satisfechas y ordenaron el rembarco de sus ejércitos. En cambio, el gobierno francés, encabezado por Napoleón III, tenía otros planes. Desde hacía años, políticos mexicanos se presentaban en París para solicitar la ayuda del emperador al proyecto de convertir a México en una monarquía y establecer como soberano a un príncipe europeo.¹⁴ Napoleón entendió que la guerra civil estadounidense que recién había comenzado ofrecía la oportunidad de emprender la “regeneración de México”. Por ello, desde el principio había dado la orden a sus ejércitos de dirigirse al interior del país para apoderarse de la capital.

¹⁴ Víctor Alberto Villavicencio Navarro, “El monarquismo mexicano decimonónico: momentos, proyectos y personajes” (tesis doctoral, UNAM, 2015).

Las tropas francesas comenzaron su avance. Por su parte, el ejército mexicano se dio a la tarea de organizar la defensa. La victoria en la célebre batalla del 5 de mayo de 1862 en Puebla le dio algunas esperanzas. No obstante, cuando las noticias de esta derrota llegaron a París, el Cuerpo Legislativo aprobó el envío de 25 000 refuerzos militares. Con su llegada, el ejército francés en México sumó poco más de 30 000 efectivos y su avance resultaría imbatible. Al año siguiente, luego de 62 días de sitio debido a una férrea defensa del ejército mexicano, Puebla fue tomada por las tropas francesas.

Ciudad de México siguió los acontecimientos en la prensa. Muchos periódicos se esforzaron en animar el patriotismo de sus lectores, criticando la actitud del gobierno francés contra México e informando sobre la contribución de dinero y efectivos militares que varios estados hacían para la defensa del país.

Las autoridades de la capital dictaron medidas para mantener la ciudad en paz y, al mismo tiempo, comenzar a organizar su protección. Como hacía dieciséis años, se ordenó que todos los hombres de entre 16 y 60 años de edad, incluidos los sacerdotes, se apresuraran a tomar las armas y quienes no lo hicieran deberían pagar una multa. La respuesta de la población fue muy escasa, razón por la cual se determinó inscribir por la fuerza a los deudores en las filas del ejército y obligar a los habitantes de la ciudad a trabajar en la construcción de fortificaciones defensivas. Finalmente, la capital fue declarada en estado de sitio el 18 de mayo de 1863, una vez conocida la caída de Puebla. Se mandó evacuar a las familias, mujeres, ancianos y niños con el fin de protegerlos y, al mismo tiempo, tener menos civiles que alimentar ante la inminente llegada de las tropas francesas.¹⁵

El gobierno decidió salir de Ciudad de México y trasladarse a San Luis Potosí, con la intención de salvaguardar los poderes federales ante la inminente llegada del ejército francés. El presidente Juárez, los miembros de su gabinete, varios diputados del Congreso y las tropas restantes comenzaron su viaje el último día de mayo. Al frente de la ciudad quedó el ayuntamiento. A partir de entonces, la intención de las

¹⁵ Samuel Iván García Bahena, “La capital intervenida: ocupación militar de la ciudad de México durante la Intervención Francesa” (tesis de licenciatura, UNAM, 2018), 40-63.

autoridades ya no fue la defensa militar, sino la protección de los capitalinos que habían decidido quedarse.

Las reacciones de los habitantes de Ciudad de México a la salida del gobierno y el ejército fueron disímiles. Una parte de la población se sintió abandonada por el presidente Juárez, quien la había dejado a su suerte frente a las tropas invasoras, mientras que otra buena parte vio con gusto la salida del gobierno y la próxima llegada de los franceses, a quienes consideraban necesarios para reconstruir al país. Sin embargo, fueron los extranjeros residentes de la ciudad quienes se sintieron particularmente amenazados, pues temían que por la falta de autoridades las clases bajas los atacaran y robaran sus casas y locales comerciales. Por ello, una comitiva formada por los representantes diplomáticos de Prusia, España, Inglaterra y Estados Unidos salió hacia Puebla para entrevistarse con los jefes de las tropas francesas, comunicarles la salida del gobierno mexicano de la capital, asegurar que no encontrarían resistencia alguna al ocuparla y pedirles que sus hombres se hicieran cargo de la seguridad y el orden de la ciudad.¹⁶

Finalmente, el 10 de junio de 1863 el ejército francés entró a Ciudad de México en medio del júbilo de sus habitantes, que lo veían con curiosidad y entusiasmo. El armamento, los caballos, el color de sus uniformes y de la piel de los regimientos de Cazadores de África despertaron mucha curiosidad. Para buena parte de la población capitalina, la llegada de las fuerzas francesas significaba la pacificación del país y la seguridad de un futuro mejor. La ciudad había sido engalanada. Los comercios cerraron, las puertas y los balcones de las casas fueron decorados e inclusive se construyeron arcos triunfales. Los capitalinos emocionados se hicieron rápidamente a la idea de que los militares franceses serían sus huéspedes durante un lapso prolongado.¹⁷

Los miembros de la clase alta, muchos de ellos de ideología conservadora y monarquista, tardaron poco en estrechar vínculos con los soldados de Francia, cuyos oficiales fueron bien recibidos en las casas de la aristocracia capitalina. Si bien en un principio había sido difícil

¹⁶ *Ibid.*, 67-68.

¹⁷ *Ibid.*, 81-86.

convencer a las familias de alojar a algunos oficiales, con el tiempo la convivencia se hizo rutinaria y agradable, al grado de que las fiestas, banquetes, obras teatrales, conciertos y bailes se hicieron comunes. Poco a poco, el ejército francés hizo suya Ciudad de México, y sus habitantes, al mismo tiempo, hicieron suyos a los nuevos residentes.

Una de las principales acciones emprendidas por el mariscal Elías Federico Forey, jefe de las tropas francesas, fue asumir la autoridad de la ciudad. Como quedó dicho, tras la salida del presidente Juárez, el mando había quedado en manos del ayuntamiento, el cual se dedicó a dictar medidas para preservar el orden, la limpieza y el abasto. A pesar de haberse sumado de buena gana al recibimiento de las tropas francesas, se decidió que era necesario renovar a sus miembros con la finalidad de colaborar para restablecer la monarquía en el país. De esta forma, el mariscal Forey designó a los integrantes de un nuevo ayuntamiento y tomó el poder político de la ciudad.¹⁸

El siguiente paso de las autoridades francesas fue nombrar un órgano de gobierno nacional. Para ello, se convocó a 35 personajes de la élite política y económica de la capital para formar una Junta Superior de Gobierno, la cual quedó formalmente instalada el 16 de junio. Enseguida, la junta organizó la formación de una asamblea de notables, formada por 215 hombres prominentes, miembros de las clases altas de la sociedad. A su vez, la asamblea nombró una comisión para que dictaminara sobre la forma de gobierno que convenía instalar en México.¹⁹

Tras dos sesiones de deliberación, los miembros de la comisión concluyeron sus trabajos. El resultado fue que México debía convertirse en una monarquía moderada y se invitaría a Maximiliano de Habsburgo, archiduque de Austria, para ser nombrado emperador. Aprobada la resolución, fue dada a conocer a los habitantes de la capital por medio de un bando que también se mandó al resto de las ciudades del país.²⁰

Así las cosas, la ocupación de Ciudad de México por el ejército francés, si bien resultó espectacular en un principio y dio inicio a grandes

¹⁸ *Ibid.*, 89-96.

¹⁹ Los documentos de esta asamblea se encuentran recopilados en Rafael Tafuya Pérez, *La Junta de Notables de 1863* (México: Jus, 1977).

²⁰ Villavicencio Navarro, “El monarquismo mexicano decimonónico”, 308-314.

VÍCTOR VILLAVICENCIO NAVARRO

cambios políticos, no modificó sustancialmente la vida de los capitalinos. Más allá de los festejos, la presencia del ejército invasor pronto se hizo parte de la cotidianidad. Si acaso, algunas tiendas, restaurantes, bares, hoteles y otros establecimientos comerciales comenzaron a colocar anuncios escritos en francés en sus puertas y ventanas, para hacer entendibles sus ofertas a los militares. En lo general, la ocupación de la ciudad fue bien recibida por sus habitantes, sin violencia y con muy pocas agresiones; pronto, los capitalinos se acostumbraron a la presencia del invasor.

El ejército francés se estacionó en Ciudad de México durante casi cuatro años, hasta principios de 1867, cuando cumplió la orden de Napoleón III de repatriarse. A mediados de ese año, la falta de apoyo militar provocó la caída del gobierno de Maximiliano de Habsburgo.

Consideraciones finales

A lo largo del siglo XIX, la capital de la república mexicana fue ocupada en dos ocasiones por ejércitos extranjeros. Ambos acontecimientos provocaron reacciones distintas, tanto en el ámbito político como en el social, las cuales ofrecen algunos elementos de reflexión sobre las ideas que los habitantes tenían acerca de su ciudad.

En 1847, la llegada de las tropas estadounidenses a la capital fue entendida como la culminación de la guerra. En el terreno político, al caer Ciudad de México el país entero quedó en manos de los invasores, tanto así, que el gobierno debió salir a Querétaro para reorganizarse y emprender las negociaciones de paz. La sociedad capitalina lo entendió de forma distinta. La ciudad no solo era la capital política del país, sino también su lugar de residencia, la localidad donde hacía su vida y mantenía a su familia. Debido a ello y a un creciente sentimiento antiestadounidense, avivado al paso de los años desde que Texas declaró su independencia y se adhirió a Estados Unidos, los capitalinos se organizaron para defenderla y resistir a las tropas extranjeras.

Calle a calle, barrio a barrio, con piedras, palos y machetes, se opuso una resistencia sin titubeos. Si bien se trató de una lucha breve e inútil,

el levantamiento en defensa de la localidad habla de actitudes solidarias entre los habitantes de la ciudad, de una sociedad que aún no alcanzaba el grado de división que presentaría años más tarde. Asimismo, el carácter popular de la resistencia deja claro que esa necesidad de defender el territorio fue más fuerte en las clases bajas, más arraigadas e identificadas con su localidad que con el resto del país. Para ellas, lo importante no era salvar a México, sino salvar su ciudad.

La ocupación de 1863 fue diferente. Para entonces, el país había acumulado más años de inestabilidad y enfrentamientos entre sus habitantes. La sociedad acababa de salir de la Guerra de Reforma y, debido a las diferencias políticas, estaba más dividida. Aunado a lo anterior, el ejército francés llevaba la orden de apoyar el restablecimiento de la monarquía como forma de gobierno en México, con lo cual incidía directamente en la disputa interna por el poder político que sostenían diversos grupos desde hacía años. Si en un principio se pensó en hostilizar el avance de las tropas francesas desde Veracruz hacia el interior del país, cuando cayó Puebla el presidente Benito Juárez decidió salir de la capital para salvaguardar los poderes nacionales. Esa salida inhibió cualquier intento de resistencia, pues los habitantes de Ciudad de México entendieron que el gobierno los había abandonado y los que simpatizaban con la reinstauración monárquica celebraron la llegada de las tropas francesas.

Contrario a lo sucedido dieciséis años atrás, la ocupación de Ciudad de México en 1863 se realizó casi sin violencia. Las fuentes indican que el ejército invasor fue recibido con entusiasmo y algarabía por la población. Ni siquiera cuando las autoridades francesas dictaron medidas de gobierno encontraron resistencia entre los habitantes de la capital. Con el tiempo, la sociedad siguió adelante con sus actividades cotidianas y la presencia de los militares franceses se hizo parte de estas.

En los dos casos, ocupar la capital significó controlar el corazón del país, por su importancia como sede del poder político y religioso, de las representaciones internacionales, de las actividades económicas más importantes y de las familias con mayor renombre. Ciudad de México dictaba el paso y ponía el ejemplo a las demás regiones. En 1847 fue

VÍCTOR VILLAVICENCIO NAVARRO

defendida con energía por sus habitantes ante la llegada de un ejército extranjero, pero en 1863 los mismos habitantes adoptaron el papel de simples espectadores, algunos inclusive entusiastas. Es claro que la relevancia de Ciudad de México era la misma, pero la idea de sus habitantes acerca de ella había cambiado. En menos de dos décadas, las circunstancias del país hicieron que dejara de valer la pena defenderla. Hacían falta años más para que el arraigo y la identificación con el territorio cruzaran las barreras de lo local y se transformaran en un sentimiento de identidad nacional.

CIUDAD DE MÉXICO BAJO FUEGO: LA DECENA TRÁGICA (1913)

*Valeria Zepeda Trejo**

Cuando Hernán Cortés llegó a Tenochtitlán (1519) entendió que, para conquistar a la gente del Nuevo Mundo que había descubierto, era absolutamente necesario tomar la ciudad capital, que era el centro del imperio mexica, donde todo sucedía. Después de lograr su objetivo y a pesar de ser una ciudad muy complicada rodeada de agua (en realidad era una isla), los españoles decidieron reconstruir la ciudad sobre la antigua, para establecer un dominio político y religioso. Desde entonces, Ciudad de México no solo ha sido el centro geográfico del país, sino también el núcleo político y económico, y como tal ha experimentado diferentes complicaciones. A lo largo del tiempo se ha sabido que quien controle Ciudad de México domina todo el país. El siglo XIX fue testigo de esta situación. De entre los muchos acontecimientos de la historia mexicana que ejemplifican el significado político de la ciudad se encuentra la Decena Trágica de 1913. En solo diez días, una pequeña insurrección logró conquistar la capital y hacerse con el gobierno. Ameritan un recuento estas aciagas horas para entender cómo los sucesos políticos afectaron profundamente a Ciudad de México y, por ende, a todo el país.

La Revolución Mexicana dio inicio en noviembre de 1910, y la primera etapa concluyó en junio de 1911, cuando Francisco Madero tomó la

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

capital.¹ La misma fragilidad de no controlar todo el territorio, pero sí la capital, se mostró a lo largo de 1912 durante los primeros meses del gobierno de Madero. Enfrentó muchos levantamientos de diferentes grupos políticos y sociales que no estaban de acuerdo con su manera de gobernar (campesinos, obreros, burguesía porfiriana, militares porfiristas). No obstante, para enero de 1913 la nueva administración había logrado mitigarlos y ninguno logró tomar la capital. Hasta entonces, Ciudad de México había sido, en muchos sentidos, inmune a la insurgencia revolucionaria.

Día uno (9 de febrero)

Esa inmunidad cambió el 9 de febrero de 1913. Ciudad de México enfrentó sus peores 10 días del proceso revolucionario y la gente sufrió las terribles consecuencias de una ciudad bajo fuego. Soldados porfiristas y grupos conservadores no estaban de acuerdo con el nuevo presidente, temían que sus privilegios se desvanecieran, por lo que desde octubre de 1912 planeaban un golpe de Estado contra Madero en la capital.²

Al amanecer, un fuerte viento barrió la ciudad, que por esas épocas no era tan grande como ahora, solo ocupaba lo que hoy llamamos “el centro” y estaba rodeada de grandes llanuras, así que cuando soplaban fuertes vientos, nubes polvorientas penetraban las calles. Contaba en aquellos momentos con unos 800 000 habitantes.³ Al sur de la ciudad, en la escuela militar de Tlalpan, un grupo de generales despertó a los cadetes para marchar hacia el Palacio Nacional. Al mismo tiempo, el general Manuel Mondragón,⁴ quien había sido el encargado de planear el

44

¹Aun cuando Porfirio Díaz había renunciado al cargo, no hubo en realidad un control efectivo de todo el país, pero el simple hecho de tomar Ciudad de México otorgaba una victoria definitiva.

²Stanley R. Ross, *Francisco I. Madero. Apóstol de la democracia mexicana* (México: Grijalbo, 1977), 267.

³Paco Ignacio Taibo II, *Temporada de zopilotes. Una historia narrativa de la Decena Trágica* (México: Planeta, 2009), 29.

⁴El general Manuel Mondragón adquirió gran prestigio militar durante el Porfiriato, sobre todo por sus aportaciones a la industria bélica. Como militar visitó Bélgica y Francia con el afán de conocer lo último en tecnología militar y desde un principio combatió al movimiento maderista. *Ibid.*, 13.

golpe, partió con otros soldados del cuartel de caballería de Tacubaya en dirección a la ciudad. Ambas columnas se encontraron en un punto y se dirigieron a la prisión de Tlatelolco para liberar a Bernardo Reyes.⁵ Fue rescatado rápidamente y con muy poco esfuerzo, y se colocó al mando de las tropas que marcharon a liberar a otro hombre muy importante, Félix Díaz, sobrino del dictador, quien después de un levantamiento en 1912 había sido encarcelado en la prisión más moderna de la época en América Latina, el Palacio de Lecumberri.⁶ Los guardias de la prisión no tenían nada para enfrentar al numeroso grupo y Díaz fue liberado.⁷

Mientras tanto, amanecía. En Palacio Nacional el jefe militar de Ciudad de México, Lauro Villar, fiel a Madero, se enteró de los acontecimientos en curso. Inmediatamente desplegó sus tropas frente al Palacio, listas para el combate. Los curiosos comenzaron a llegar al Zócalo. Reyes, Díaz y Mondragón marchaban hacia la plaza principal desde la calle de Moneda. En la esquina de Santa Teresa, envalentonado, Reyes se acercó a las puertas de Palacio Nacional y ordenó a Lauro Villar que se rindiera. Villar no cedió, sino que ordenó abrir fuego. Así, Reyes se convirtió en una de las primeras víctimas del enfrentamiento.⁸

Comenzó un terrible tiroteo. Algunos rebeldes tomaron las torres de la catedral y desde allí disparaban a todo lo que se movía en el Zócalo.

⁵ José Ángel Aguilar, *La Decena Trágica* (México: INEHRM, 2013), 55-57. Reyes fue un militar y político nombrado por Porfirio Díaz como gobernador del nortero estado de Nuevo León. Aplicó de manera eficaz la política porfiriana de orden y progreso, en particular eliminando rivales políticos, pero también construyó su propia base de poder. Ayudó en la modernización de su estado, fomentó la industrialización local, impulsó la educación pública y la salud, y mejoró la vida de los trabajadores. Reyes sirvió en el gabinete durante dos años como ministro de Guerra. A medida que Díaz envejeció y la sucesión presidencial se convirtió en un tema abierto de discusión, se fue convirtiendo en un posible candidato a ocupar la presidencia. Se le veía como un reformador, favorable a las empresas, y era muy apreciado por profesionales como médicos y abogados. Por consiguiente, era un candidato viable del viejo orden con experiencia tanto militar como política que podría manejar una transición presidencial. No era un forastero ni un agitador radical. Por un tiempo fue partidario de Madero, pero más tarde lideró la primera rebelión en su contra, la cual fracasó y fue encarcelado. Javier Torres Parés y Gloria Villegas Moreno, coords., *Diccionario de la Revolución Mexicana* (México: UNAM, 2010), 355-356.

⁶ El edificio alberga hoy el Archivo General de la Nación.

⁷ Aguilar, *La Decena Trágica*, 64.

⁸ Manuel Márquez Sterling, *Los últimos días del presidente Madero* (México: INEHRM, 2013), 353-355.

Muchas personas quedaron heridas, la mayoría civiles que salían de la misa de la mañana y curiosos que no sabían lo que pasaba. Otros descendían de los carros que llegaban a la plaza principal y había niños vendedores de periódicos. Todos fueron víctimas del intercambio de fuego.⁹ La revolución llegó a Ciudad de México. Veinte minutos duró el primer enfrentamiento, y murieron 200 rebeldes, 51 leales y muchos más civiles.¹⁰ Confundidos, Félix Díaz y Mondragón no sabían qué hacer, el primer intento había fracasado. En esta confusión decidieron retirarse hacia la Ciudadela, edificio que albergaba el armamento de la ciudad. La Decena Trágica había comenzado. La ciudad en su conjunto se vería afectada por estos enfrentamientos políticos.

Al conocer la situación, el presidente Madero solicitó una guardia presidencial de la escuela militar de Chapultepec.¹¹ Con la mayoría de su gabinete y los cadetes acompañándolo, Madero montó a caballo y avanzó por la avenida Reforma. La gente encontraba extraño el movimiento de la columna; las ventanas y las puertas se abrían para observar. Poco a poco, los civiles leales a Madero se unieron al presidente. Al dar la vuelta en avenida Juárez, la gente vitoreaba al presidente. Un hombre solitario le entregó una bandera. Cuando la comitiva llegó al Teatro Nacional¹² se escucharon disparos. Madero se había convertido en un ídolo popular y muchos trataban de protegerlo. El grupo se refugió en el edificio Daguerre, ubicado frente al Teatro Nacional.¹³ Aclamado por la multitud, Madero salió al balcón sin saber que su asesino, la razón de su fracaso, estaba a su lado: Victoriano Huerta. Después de asegurarse de que las condiciones eran propicias, Madero continuó su camino hacia el Palacio Nacional por la calle de San Francisco (rebautizada después como calle Francisco I. Madero).¹⁴ Al llegar al Zócalo observó una escena dolorosa: cuerpos dispersos en el suelo, caballos sin jinete que corrían

46

⁹ Aguilar, *La Decena Trágica*, 72.

¹⁰ *El Imparcial*, 10 de febrero de 1913, www.hndm.unam.mx.

¹¹ En aquella época la residencia oficial del ejecutivo era el Castillo de Chapultepec. Asimismo, el apoyo de los cadetes de esta escuela militar muestra que no era un levantamiento masivo y que no todo el ejército apoyaba a los conspiradores.

¹² Hoy el Palacio de Bellas Artes.

¹³ El edificio ya no existe. En su lugar se encuentra una tienda departamental.

¹⁴ Aguilar, *La Decena Trágica*, 76-78.

asustados. Se enteró de que el general Reyes había muerto y de que los rebeldes huyeron al edificio de la Ciudadela. Lauro Villar, defensor del Palacio Nacional, había caído herido y Madero tomó la peor decisión: en lugar de Villar, nombró a Victoriano Huerta como nuevo jefe militar.¹⁵

El jefe de uno de los hospitales de Ciudad de México convocó a todo el personal para que atendiera a los heridos. Solo había diez médicos y la misma cantidad de enfermeras. Trabajaron día y noche durante la Decena Trágica. Ciudad de México se convirtió en un campo de batalla. Todo estaba paralizado: no había tráfico y se habían suspendido los servicios públicos. A causa del tiroteo, la gente se metió a su casa. Solo la Cruz Roja trabajaba sin descanso y utilizó muchos vehículos como ambulancias. Las noticias y los rumores corrían deprisa por toda la ciudad. La incertidumbre dominaba a la población. Después del primer encuentro, la ciudad quedó en silencio y las calles desiertas.¹⁶

Los amotinados llegaron a la Ciudadela,¹⁷ donde se produjo un segundo tiroteo. Muchos civiles bien vestidos se unieron a los rebeldes. El arsenal fue tomado tras una hora de lucha y se convirtió en el cuartel general de los disidentes.¹⁸ Hay que recordar que en Ciudad de México vivía la rica burguesía conservadora, los comerciantes, los profesionistas. No eran afines a Madero, no formaban parte del pueblo que le ayudó a derrocar a Porfirio Díaz (el pueblo vive en el campo o en las afueras de la ciudad), sino que estaban a favor de Reyes y del regreso del viejo régimen. Esta rebelión venía de arriba, era una contrarrevolución, muy pequeña porque no tuvo apoyo en ninguna otra parte del país. Al contrario, se leía en los periódicos del 10 de febrero que los gobernadores respaldaban al presidente legítimo. Pero el levantamiento estaba ocurriendo en Ciudad de México, el centro de todo: si controlaba la capital, controlaría el país.

¹⁵ Taibo II, *Temporada de zopilotes*, 46-53. Después de una carrera militar durante el régimen de Porfirio Díaz, Victoriano Huerta se convirtió en oficial de alto rango en la presidencia de Madero. Se ganó el ascenso cuando derrotó a uno de los movimientos más feroces que se oponían al nuevo gobierno revolucionario, el liderado por Pascual Orozco.

¹⁶ Aguilar, *La Decena Trágica*, 90.

¹⁷ Fábrica Nacional de Armas y Cuartel de Guardias Presidenciales.

¹⁸ Aguilar, *La Decena Trágica*, 94-95.

No muy lejos, los rebeldes atacaron una cárcel y los prisioneros escaparon y se unieron a la asonada. Comenzaba a reinar el caos. La mayoría de las tiendas habían cerrado y cerca de la Ciudadela algunos civiles levantaban barricadas. En las calles se veían diversos objetos: fragmentos de metralla, proyectiles de cañón, ropa, sombreros y muchos artículos abandonados. Los actos violentos se multiplicaron. No solo luchaban los militares, sino que también los civiles se enfrentaban. Nadie sabía realmente a qué lado pertenecían. La gente atestiguaba un gran desorden, que permitió el saqueo.¹⁹

A las cinco de la tarde, Henry Lane Wilson, embajador de Estados Unidos, exigió el cierre de bares, cantinas y todas las tiendas que vendieran alcohol, y pidió también más policías, pues no había suficientes elementos y resultaba imposible poner orden en las calles. Por la noche se hizo el silencio. No había luz eléctrica y las tinieblas se apoderaron de todo. Solo se veían sombras, algunos soldados, y se oyó una puerta que se abrió de prisa y se cerró inmediatamente.²⁰

Día dos (10 de febrero)

48

El lunes 10 de febrero los periódicos informaron de lo ocurrido. El *Mexican Herald* entrevistó a Félix Díaz, quien anunció qué edificios tenían los rebeldes bajo su control: la Ciudadela, la construcción de guardias presidenciales, la Escuela de Comercio, la YMCA y la cárcel de Belén.

Nadie deambulaba por las calles y la ciudad mostraba los primeros indicios de la lucha: casas con agujeros de balas, cadáveres abandonados, marcas de sangre en el suelo.²¹

Varios soldados llegaron de diferentes partes para apoyar a Madero.²² A pesar de que no hubo un tiroteo, se produjeron encuentros dispersos por toda la ciudad. La gente se preparaba para el gran ataque. El general

¹⁹ *El Imparcial*, 10 de febrero de 1913.

²⁰ Márquez Sterling, *Los últimos días...*, 380; Aguilar, *La Decena Trágica*, 108.

²¹ Aguilar, *La Decena Trágica*, 109-114.

²² El día anterior Madero acudió personalmente a Cuernavaca para buscar el apoyo del general Felipe Ángeles.

Huerta, en Palacio Nacional, señaló a Madero en un mapa la estrategia para recuperar la Ciudadela, pero Madero no sabía que Huerta ya negociaba con los rebeldes por mediación de un tercero. El militar quería el poder y veía la posibilidad de obtenerlo. La víctima fue Ciudad de México, pues Huerta ordenó bombardeos con artillería pesada asegurándose de que los rebeldes no fueran alcanzados. En cambio, el blanco fueron edificios contiguos a la Ciudadela, lo que produjo muchas víctimas civiles.²³

Mientras tanto, no había servicio de telégrafo. Ninguna oficina telefónica pública estaba abierta. La vida en la ciudad se había trastornado. Ocasionalmente se derrumbaba un edificio y otros ardían en llamas. Mujeres y niños fueron víctimas de la guerra. Algunas personas intentaban huir de la ciudad y caminaban pegadas a los muros, tratando de no ser vistas. La angustia y el peligro se percibían en el aire.²⁴

Día tres (11 de febrero)

El martes 11 de febrero todo el mundo sabía que algo iba a pasar. La basura se acumulaba en las calles. Escaseaban los alimentos y los artículos de primera necesidad: no había verduras, ni leche, ni pan; asomaba el hambre. Lo peor fue que la gente no conseguía sal, que se usa como conservador, y donde había, resultaba muy cara. Los únicos ruidos que se escuchaban eran la marcha de los soldados, la artillería y el caminar de los caballos que resonaban en el suelo. A las diez de la mañana comenzó todo. Soldados leales atacaron la Ciudadela. Se produjo un tiroteo terrible y los ruidos de los cañones anunciaban la destrucción. Ciudad de México era un escenario de guerra. Muchos de los disparos alcanzaron a civiles que no combatían. Quedaron dañados edificios, incluyendo hospitales e iglesias. Hubo muerte y sangre. Se veía una escena dantesca.²⁵

²³ Taibo II, *Temporada de zopilotes*, 70; Aguilar, *La Decena Trágica*, 111.

²⁴ Aguilar, *La Decena Trágica*, 116-117.

²⁵ Taibo II, *Temporada de zopilotes*, 72-76; Aguilar, *La Decena Trágica*, 119; *El Imparcial*, 11 de febrero de 1913, www.hndm.unam.mx.

Los leales avanzaron a la Ciudadela solo para encontrarse con una carnicería. El ataque fue desde el principio absurdo y condenado al fracaso. Eso era lo que Huerta quería, ganar tiempo. Y los rebeldes solo se dedicaron a la defensa. Tenían más hombres y armas, pero parecía que no querían atacar. Sabiendo que Huerta podía convertirse en un aliado, prefirieron mantener su posición para crear un vacío político, mostrar la debilidad de Madero y justificar su golpe.²⁶ Pasaron muchas horas, hambre, sed, miedo. La población contemplaba la tragedia. Una turba quemó muchos edificios de periódicos conservadores, que dejaron de imprimirse en los días siguientes. Por la tarde, Huerta visitó por primera vez a Félix Díaz en una casa de la calle Nápoles. Comenzaron a negociar.²⁷

Día cuatro (12 de febrero)

50 | La ciudad se despertó bajo el fuego, los problemas se acumulaban. La gente que vivía en el primer perímetro de la ciudad no entendía lo que pasaba; en general, la gente no sabe de política, no le importa. Pero en ese momento la política y sus consecuencias amenazaban su vida. Todo era tan caótico que no se distinguía quién era quién, con qué bando estaba la gente, pues algunos llevaban uniformes, pero otros no. Se extendía una tierra de nadie entre los beligerantes. Ese día, fue quemada la residencia privada de la familia Madero. Surgían columnas de fuego conforme los voluntarios incineraban los cuerpos que amenazaban a la población con enfermedades. A las once de la mañana se detuvo el tiroteo. Muchos aprovecharon para tratar de huir de la ciudad en grupos con banderas blancas. En algunas casas se colocaron banderas extranjeras en el exterior para evitar ser atacadas.²⁸

²⁶ Ross, *Francisco I. Madero...*, 276-277.

²⁷ Aguilar, *La Decena Trágica*, 133; Ross, *Francisco I. Madero...*, 277; Friedrich Katz, *La guerra secreta en México* (México: Era, 1998), 120-121.

²⁸ Aguilar, *La Decena Trágica*, 141-143.

Día cinco (13 de febrero)

Temprano por la mañana se reanudaron los combates. Los cañones se percibían más lejos en los vecindarios de Roma y Juárez. Algunas casas fueron alcanzadas y las ventanas quedaron destrozadas. La gente estaba asustada por las vibraciones. Casi no había periódicos, así que todo eran rumores. La falta de información precisa, la inquietud y la especulación desbordaban el estado de ánimo de los habitantes. Los rebeldes atacaban casas privadas en la calle Bucareli. Se puso en claro que la lucha era principalmente política, querían socavar el poder y la confianza de Madero.²⁹

Día seis (14 de febrero)

El embajador español, Bernardo de Cólogan y Cólogan, tras una reunión con el cuerpo diplomático liderado por Henry Lane Wilson, se dirigió a Palacio Nacional para entrevistarse con el secretario de Relaciones Exteriores, Pedro Lascuráin, y negociar un alto al fuego. El objetivo era que las familias pudieran abandonar la zona de peligro con seguridad, permitir la llegada de suministros, transportar a los heridos, proporcionar asistencia médica y enterrar a los muertos. No se logró nada, Madero no cedió, pues Díaz amenazaba que solo cesaría el fuego si el presidente renunciaba. Un fuerte rumor de una posible intervención de Estados Unidos corría por la ciudad. Madero envió un telegrama al presidente estadounidense, William Taft, quien le escribió para asegurarle que no habría tal intervención. No obstante, Pedro Lascuráin tomó el rumor como un hecho y, temiendo que se materializara, pidió a algunos senadores que exigieran la dimisión de Madero. El embajador estadounidense hizo lo mismo entre el cuerpo diplomático.³⁰

²⁹ *Ibid.*, 149-151.

³⁰ Berta Ulloa, *La revolución intervenida. Relaciones diplomáticas entre México y Estados Unidos (1910-1914)* (México: El Colegio de México, 1971), 48-49; Katz, *La guerra secreta...*, 122; Telegrama de Madero a Taft, 14 de febrero de 1913, National Archives Washington, Decimal File, 812.00/6335.

Día siete (15 de febrero)

Pasaron siete días. Una vez más el embajador español se presentó ante Madero y pidió su dimisión a nombre del cuerpo diplomático. Al mismo tiempo, unos 24 senadores llegaron a Palacio Nacional con el mismo propósito, pero Madero se negó a entrevistarse con ellos.³¹ El famoso reloj de la calle Bucareli había quedado destrozado, así como varios edificios cercanos. La ciudad olía a humo, más víctimas yacían en las calles. Algunos edificios se veían ennegrecidos. El tiroteo continuaba. Las calles de Aranda, Victoria, Balderas, San Diego, Liverpool, Berlín, Bucareli, Independencia y otras mostraban las consecuencias de los enfrentamientos.³²

Día ocho (16 de febrero)

Sorprendentemente, se inició un cese al fuego. Nadie sabía cómo se gestionó. Se suponía que su duración sería de 24 horas, pero, aunque los maderistas respetaron el pacto, los rebeldes se movilaron. Huerta permitió que entraran subrepticamente en la Ciudadela comida y suministros. Se había aclarado que trabajaba con el bando contrario. En realidad, no era un secreto, y muchos hombres del círculo íntimo de Madero, incluyendo a su hermano Gustavo, trataron de alertar al presidente de la traición de Huerta, pero él no quiso escuchar. Nadie sabe por qué Madero no confiaba en sus fieles colaboradores. La ciudad pagó el precio por dos días más.³³

Con la tregua, la población se lanzó frenética a buscar alimentos. Las mercancías se agotaron a pesar de que los precios se dispararon. Los curiosos salieron a las calles para ver lo que había pasado o buscaban a su familia para corroborar que estuvieran bien. Se encontraron un escenario terrible: los cables eléctricos estaban rotos, las linternas destruidas, los edificios llenos de enormes agujeros o derruidos por completo.

³¹ Ross, *Francisco I. Madero...*, 281-282.

³² Aguilar, *La Decena Trágica*, 175.

³³ Lowell L. Blaisdell, "Henry Lane Wilson and the overthrow of Madero", *The Southwestern Social Quarterly* 43, núm. 2 (1962): 126-135.

De repente, a las dos de la tarde, los rebeldes rompieron el cese al fuego y la mayoría de los curiosos recibieron disparos. El horror regresó. Los civiles se dieron cuenta del fracaso de los maderistas. Para ellos, era una situación imposible. En las calles se decía que el que ordenaba los ataques es un inútil o un traidor. El presidente Madero seguía confiando en Huerta, pero le dio 24 horas para poner fin a la insurrección.³⁴

Día nueve (17 de febrero)

Victoriano Huerta, Félix Díaz y Manuel Mondragón llegaron a un acuerdo, apoyados por Henry Lane Wilson, a quien no le simpatizaba Madero, pues lo veía como una amenaza a los intereses estadounidenses.³⁵ La conspiración quedó lista. Todos sabían que cuando controlaran la ciudad, el poder estaría en sus manos. Desde el centro del país se restablecería el viejo régimen y confiaban en que triunfarían con la ayuda del embajador de Estados Unidos y porque los grupos revolucionarios originales estaban profundamente divididos. Una estructura centralizada de siglos favorecía el plan de los rebeldes. Peor aún, ya tenían la ciudad bajo asedio, solo les faltaba tomar el Palacio Nacional.

Día diez (18 de febrero)

Huerta explicó a los senadores que era imposible tomar la Ciudadela debido a sus gruesos muros del siglo XVI, pero al mismo tiempo prometió a Madero que la atacaría a las tres de la tarde. El secretario de Guerra, algunos senadores y el presidente de la Corte Suprema, todos porfiristas, que intentaban detener una posible intervención extranjera (el rumor persistía), coincidieron en que la única salida era la renuncia de

³⁴ Aguilar, *La Decena Trágica*, 192-195; Taibo II, *Temporada de zopilotes*, 97-99.

³⁵ Desde la década de 1880 habían llegado al país empresas estadounidenses para invertir en sectores claves de la economía: minería, ferrocarriles, petróleo y otras. La llegada de Madero se percibía como una amenaza, pues consideran que propugnaba un fuerte nacionalismo que podría culminar en expropiaciones. Véase: Valeria Zepeda, *Henry Lane Wilson y el derrocamiento del presidente Madero* (México: INEHRM-ITAM, 2018).

Madero.³⁶ Uno de los mayores errores de Madero fue que sostuvo a muchos porfiristas en su gabinete y la mayoría del Congreso también provenía de ese grupo político. En pocas palabras, mantuvo intacta la estructura política, por lo que no se cumplió una verdadera revolución y pagó un precio muy alto por ello.

Mientras se llevaba a cabo esta reunión, la artillería de la Ciudadela, con cañones en la azotea, bombardeó el Palacio Nacional. A la una y media de la tarde, Madero se encontraba con su gabinete cuando súbitamente entró un pelotón a la sala. Los soldados intentaron arrestar al presidente, pero sus hombres lo protegieron y se produjo un intercambio de disparos. Madero tomó el ascensor hacia el patio inferior, donde topó con un soldado más traicionero. El general Blanquet, al principio leal a Madero, había sido convencido por Huerta de cambiar de bando. Solo entonces el presidente se dio cuenta de la traición. Blanquet exclamó: “Señor Madero, es mi prisionero”, a lo que Madero respondió: “Y usted es un traidor”. El presidente, el vicepresidente José María Pino Suárez y un grupo de leales fueron conducidos al mando militar ubicado dentro del Palacio Nacional.³⁷ Blanquet informó a Huerta que Madero había sido detenido. En ese momento, el traidor comía en un restaurante lleno de soldados con el hermano de Madero, Gustavo, quien había señalado en varias ocasiones que el general conspiraba contra el ejecutivo. Huerta lo invitó para “enmendar las cosas”. Cuando confirmó la noticia de que el presidente había sido hecho prisionero, le dijo a Gustavo: “Está bajo arresto” y ordenó a dos oficiales que se lo llevaran.³⁸

En la ciudad todo eran rumores. No había disparos ni fuego. A las cinco de la tarde repicaron las campanas de la Catedral para anunciar que todo había terminado. Los vecinos salieron a las calles, todavía sin saber cómo ni cuándo ha llegado la paz, pero lo celebraron después de diez días de miseria. La alta sociedad de Ciudad de México y la aristocracia lo festejaron. Se veían señoras muy bien vestidas bebiendo champán afuera de la Ciudadela. Incluso se llevaron a sus

³⁶ Aguilar, *La Decena Trágica*, 220-222; Márquez Sterling, *Los últimos días...*, 454-455.

³⁷ Márquez Sterling, *Los últimos días...*, 459-465.

³⁸ Aguilar, *La Decena Trágica*, 236.

casas como trofeo metralas y granadas utilizadas por los rebeldes.³⁹ A las siete, Henry Lane Wilson recibió a Félix Díaz, Victoriano Huerta, Mondragón y otras personas en la embajada de Estados Unidos. El embajador se colocó como intermediario entre Huerta y Díaz para dar solución a la situación prevaleciente. La reunión comenzó a las nueve. Los acuerdos alcanzados se llamaron más adelante “Pacto de la Embajada”. Ahí se declaró el rechazo a Madero y se estipuló que, tras su renuncia, Victoriano Huerta se convertiría en presidente interino con la promesa de convocar a elecciones en las que se esperaba que Félix Díaz triunfara.⁴⁰

Día once (19 de febrero)⁴¹

Al amanecer, Huerta ordenó entregar a Gustavo Madero al general Mondragón en la Ciudadela. El hermano del presidente sufrió una muerte terrible. Su cuerpo disminuido fue abandonado en el parque frente al edificio que yace, irónicamente, en la escalinata de la estatua de José María Morelos, uno de los héroes mexicanos de la Independencia. Presos, Madero y Pino Suárez fueron presionados para que dimitieran de sus cargos. Huerta sabía muy bien que para darle legitimidad al golpe necesitaba una renuncia firmada. A la una de la tarde, y después de conocer la suerte de Gustavo, Madero y Pino Suárez renunciaron convencidos de que no había nada más que hacer.⁴²

La Constitución de 1857, vigente en ese momento, establecía que en caso de que no hubiera presidente ni vicepresidente, el secretario de Relaciones Exteriores asumiría el poder. Así, el canciller Pedro Lascuráin, se convirtió en presidente en funciones, y casi enseguida nombró a Huerta como ministro de Relaciones Exteriores y renunció; solo 45 minutos duró su presidencia. El Congreso aceptó rápidamente la

³⁹ *Ibid.*, 252.

⁴⁰ Katz, *La guerra secreta...*, 131-132.

⁴¹ Se le llama Decena Trágica porque fueron diez días de enfrentamientos hasta que se apresó a Francisco Madero; no obstante, los sucesos no culminarán sino con su muerte el 22 de febrero, lo que suma un total de 14 días.

⁴² Aguilar, *La Decena Trágica*, 272.

VALERIA ZEPEDA TREJO

renuncia de Madero, seguido por la Corte Suprema. El golpe se convirtió en un hecho legítimo. El rumor de la aprehensión de Madero corrió deprisa por Ciudad de México, y la gente se había enterado del terrible final de Gustavo. La familia Madero se dispuso a huir del país y pretendía, con la ayuda del embajador cubano, Manuel Márquez Sterling, que Huerta permitiera a Francisco exiliarse.⁴³

Día doce (20 de febrero)

Por la mañana, las tropas rebeldes marcharon por las calles, ovacionadas por la gente. Partieron de la Ciudadela y tomaron por la avenida Juárez y San Francisco hasta el Zócalo. El desfile de los rebeldes había comenzado. En las calles, colgaban banderas de los balcones y se lanzaba confeti. Nuevamente aparecieron los curiosos, pero la mayoría de los que acompañaban a las tropas eran personas de clase alta que celebraban su triunfo en carruajes y vehículos oficiales. Díaz y Mondragón montaron a caballo. Huerta esperaba en Palacio Nacional para recibir al séquito. De repente, un improvisado torneo de oratoria comenzó a alabar a los rebeldes.⁴⁴

56

Día trece (21 de febrero)

Las cosas comenzaron a normalizarse, los periódicos anunciaron en primera plana la victoria de Díaz y Huerta. Para entonces, muchos gobernadores y militares de los estados repudiaban a Huerta. Para aquellos que participaron en el derrocamiento de Porfirio Díaz, Huerta representaba al peor de los porfiristas. Se daban cuenta de que con él, México estaba condenado. Entonces se inició una nueva fase revolucionaria, un movimiento popular que vendrá del norte del país. Fueron muchos y lograron el control de la mayor parte del territorio nacional en 1914. Pero no expulsaron a Huerta sino hasta que nuevamente tomaron Ciudad de México y comenzó la verdadera revolución.

⁴³ Márquez Sterling, *Los últimos días...*, 483-486.

⁴⁴ Aguilar, *La Decena Trágica*, 283-285.

Día catorce (22 de febrero)

Cuando Huerta tuvo noticia de los disturbios en otras partes del país, se dio cuenta de que la única manera de consolidar su poder consistía en eliminar a Madero. Era demasiado arriesgado dejarlo ir a Cuba, desde donde probablemente organizaría un contraataque. A las diez de la noche, Madero y Pino Suárez fueron trasladados de Palacio Nacional a la prisión de Lecumberri. Cuando llegaron, se les ordenó que descendieran de los vehículos y allí fueron muertos a tiros. Por la mañana, los periódicos publicaron la noticia “oficial”: “Madero y Pino Suárez intentaron huir, un grupo de maderistas intentó violentamente su liberación, en la refriega ambos fueron asesinados”.⁴⁵

Mucha gente aún leal a Madero, de escasos recursos, construyó un improvisado santuario para los hombres caídos. Con sus muertos, Ciudad de México recuperó la paz. En esos diez días, en realidad catorce, el destino de la política penetró en Ciudad de México, la charla, el debate, las negociaciones fueron sustituidas por armas y fuego, y los habitantes de la ciudad pagaron el precio. La gente que lo vivió recordará muchos años después cómo llegó la Revolución a la ciudad, cómo de repente se enfrentaron al miedo, al hambre y a la muerte. Ciudad de México estaba bajo fuego, fuego político, y las cosas cambiaron a partir de entonces. Huerta duró en el cargo alrededor de un año. Los revolucionarios dirigidos por Venustiano Carranza lo derrotaron en agosto de 1914. Nunca más la ciudad volvió a ser la misma y para todos quedó claro, una vez más, que para dominar todo el país, había que controlar Ciudad de México, una ciudad que alguna vez fue una pequeña isla en el lago de Texcoco.

⁴⁵ *El Imparcial*, 23 de febrero de 1913, www.hndm.unam.mx; *El Diario*, 23 de febrero de 1913, www.hndm.unam.mx.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

LA PROFUNDIDAD DE LA RELACIÓN ENTRE LAS CIUDADES MEXICANAS Y ESTADOUNIDENSES

*Carlos J. McCadden M.**

Introducción

La percepción que los mexicanos tienen de los estadounidenses guarda poca relación con los hechos históricos vividos conjuntamente. De manera similar sucede con los estadounidenses: carecen de una perspectiva sobre el sitio que México ocupa en su historia. Ambos países se encuentran asentados en masas de tierra que constituyen una sola unidad continental y tienen como sustrato las lenguas aborígenes del continente americano que van desde Alaska, Nunavut y Groenlandia¹ hasta la punta más austral de América del Sur. México y Estados Unidos se encuentran entre el maya que abre la puerta hacia Centroamérica y las lenguas inuit (nativas de los esquimales) que miran de Alaska hacia Canadá y Groenlandia.

La mayoría de los estadounidenses han aprendido siempre la historia de su país como un movimiento de este a oeste.² Ven en su pasado una comunidad anglófona ligada a la herencia del protestantismo radical, con las leyes y valores ingleses,³ en movimiento hacia la costa del Pacífico. Fantasiosamente consideran que su país se encuentra en una Norteamé-

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM. El autor agradece a José Manuel Orozco Garibay su ayuda en la transcripción de este texto.

¹ Físicamente en Norteamérica y política y culturalmente asociada con Europa.

² Felipe Fernández-Armesto, *Nuestra América. Una historia hispana de Estados Unidos*. Trad. por Eva Rodríguez Halfter (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014) 19.

³ Fernández-Armesto, *Nuestra América...*, 18-19.

rica prístina y no se dan cuenta del movimiento en el eje sur-norte-sur de la Norteamérica real, con los asentamientos humanos que realmente han existido. Es como si su territorio actual nunca hubiera sido de otras naciones. Los nombres de sus ciudades falsifican esta pretensión. Chicago (Shikaakwa) y Miami (Mayaimi) provienen de lenguas nativas amerindias; San Diego y San Francisco del español; Baton Rouge y Des Moines del francés, y tantas más.

El crisol (*melting pot*) estadounidense ha combinado diferentes estilos y concepciones culturales a largo de su historia conservando como sustrato común la cultura WASP (*white, anglo-saxon and protestant*). Estados Unidos es inevitablemente plural y, a la vez, exige a sus ciudadanos una adaptación a esa cultura única. Los venidos de fuera también tienen que amoldarse para encajar.⁴ Estados Unidos es el país en el que personas heterogéneas e ideas diferentes coexisten produciendo algo nuevo, pero siempre dentro del marco cultural WASP. En cierto sentido es un país “criollo”, en cuanto que la mayoría de su población descende de pueblos europeos. Pero no tiene estrictamente una lengua criolla creada sobre la base de una lengua determinada y con la aportación de numerosos elementos de otras, como en el caso del criollo de las Bahamas, del beliceño o del “patois” jamaicano. Estados Unidos es un país monocultural con una sociedad heterogénea que se vuelve cada vez más homogénea al fusionar elementos diferentes. Integra diversos grupos étnicos y numerosos fenotipos, que los estadounidenses llaman “razas”,⁵ a una sola cultura, y en eso consiste su pluralidad. No es una sociedad homogénea que deviene heterogénea por la afluencia de elementos extranjeros con diferentes antecedentes culturales. En su autodescripción los estadounidenses utilizan el término “melting pot”⁶ para referirse a la integración cultural de los inmigrantes.

⁴ Fernández-Armesto, *Nuestra América...*, 16.

⁵ Cfr: Justice Map. En este mapa se pueden visualizar datos de fenotipos diferentes (nativos americanos, asiáticos, negros, hispanos, multirracial, no blancos y blancos) e ingresos para su comunidad y país. En <http://www.energyjustice.net/justice/>

⁶ *The melting pot* es una obra de teatro de Israel Zangwill, presentada en 1908. Véase: <http://www.gutenberg.org/ebooks/23893>. Describe la vida de una familia de inmigrantes judíos rusos, los Quixano, que sobrevivieron un pogromo ruso. El personaje principal, David Quixano, compone una “sinfonía estadounidense” (El crisol) en la que ve una sociedad libre de divisiones étnicas y odio, y expresa su esperanza por un mundo en el que toda etnia se ha disuelto.

Los antecedentes históricos de Nueva Inglaterra son ingleses puritanos, los de Luisiana franceses, los de Nueva York holandeses y los del suroeste españoles. Se añade la riqueza de la población e idiomas afroamericanos, cuya variedad depende de cuándo y de dónde llegaron de África. Casi todos llegaron de África occidental. En las plantaciones surgió un lenguaje común entre la población esclava que se convirtió en el principal medio de comunicación. Era una versión bastante simplificada del inglés, que sufrió muchos cambios a través de las generaciones.⁷ Precedieron a Estados Unidos, ante todo, los pueblos y las naciones nativas de Norteamérica, que tuvieron una gran influencia e incluso aportaron formas de gobierno.⁸ Los idiomas más hablados en Estados Unidos actualmente son el navajo, el dakota, el yupik, entre otros. El o'odham (de la familia amerindia uto-azteca) se ubica en el sur de Arizona y el norte de Sonora.

En México, la variedad de lenguas indígenas es considerada legalmente una de las principales expresiones de la composición pluricultural de la nación. Las lenguas indígenas y el español son lenguas nacionales por su origen histórico y tienen la misma validez en el territorio, localización y contexto en que se hablen.⁹ Hay más de 60 lenguas indígenas oficiales; las más habladas en la actualidad son: náhuatl, chol, totonaca, mazateco, mixteco, zapoteco, otomí, tzotzil, tzeltal y maya.¹⁰

Martín Cortés Malintzin (1523?-ca. 1595), llamado el Mestizo, fue hijo de Hernán Cortés (1485-1547) y de Malintzin (1500-1527 o 1551). Martín fue un ser humano jamás visto antes, una completa novedad. No fue un “natural” porque no fue exclusivamente hijo de indígenas, ni tampoco un “criollo”, pues no fue hijo de españoles nacido en tierra mexicana.

⁷ McGinnis (1975), <http://www.leeds.ac.uk/educol/documents/000000230.htm>

⁸ Cfr: María Julia Sierra, “¿Es la democracia moderna resultado de las teorías políticas occidentales?: El caso de la liga iroquesa y la constitución estadounidense”. *Estudios* 112 (2015): 139-153.

⁹ Véanse los artículos 2, 3 y 4 de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, https://www.senado.gob.mx/comisiones/cultura/docs/Ley_GDL.pdf

¹⁰ Al respecto, Diego Prieto Hernández, director general del Instituto Nacional de Antropología e Historia dijo lo siguiente: “Ahora, por ejemplo, no hay una lengua nacional, como a mí me enseñaron en la primaria; es más: no hay lenguas nacionales, sino que todas las lenguas indígenas y el español son lenguas oficiales de México y ninguna oficialmente es más o menos que otras. Eso es lo que dice la Ley de Derechos Lingüísticos”. *Estudios* 133 (2020): 130.

La Nueva España no solamente fue el lugar donde se encontraron los indígenas con los españoles, sino que Ciudad de México llegó a ser un verdadero crisol mundial. Al respecto, Charles Mann¹¹ dice que lo que sucedió en Ciudad de México a principios del siglo XVII fue recogido en lienzos bellamente pintados en decenas de “pinturas de castas”¹² que todavía hoy existen y que son bien conocidos. Hay otros testimonios que confirman el fenómeno. Es el caso del poema de Bernardo de Balbuena (1561-1627), *La grandeza mexicana* (1604),¹³ que detalla cómo, en Ciudad de México, España se unía con China, Italia con Japón y finalmente con el mundo entero en el comercio y el orden de los mejores tesoros.¹⁴ En 1604, personas de cuatro continentes compartieron las coordenadas espaciotemporales de la misma ciudad. Para Mann, en ese espacio, en ese momento, una multitud de grupos étnicos pobremente definidos de África, Asia, Europa y América convirtieron a la Ciudad de México en la primera ciudad del mundo verdaderamente global. Según Mann, ahí comenzó la época del Homogenoceno¹⁵ para el *Homo sapiens*. Fue el lugar donde Oriente se encontró con Occidente bajo una mirada de África e India, un sitio increíblemente contemporáneo, diferente a cualquier otro en el planeta. Para Charles Mann, la Ciudad de México fue la primera megalópolis globalizada de las ciudades modernas de hoy.¹⁶

El nacimiento de una nación independiente

El 4 de julio de 1776, las trece colonias norteamericanas que hasta entonces se encontraban en guerra con el Reino de Gran Bretaña, se proclamaron Estado soberano e independiente y dejaron de reconocer el dominio británico. Cuarenta y cinco años después, en 1821, cuando nació la nación

¹¹ Charles C. Mann, *Uncovering the New World* (Nueva York: Random House, 2012).

¹² Véase: https://es.wikipedia.org/wiki/Pintura_de_castas

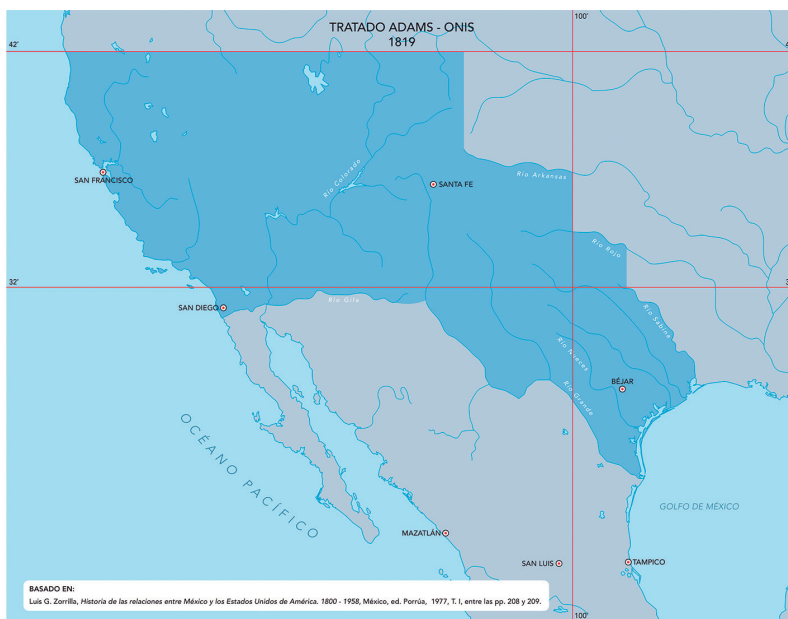
¹³ Bernardo de Balbuena, *La grandeza mexicana*. Reproducción facsimilar de la edición príncipe, file:///C:/Users/ADMIN/Downloads/grandeza-mexicana.pdf

¹⁴ Mann, *Uncovering the New World...*, 419.

¹⁵ Con el término *Homogenoceno* (compuesto de “homo” que quiere decir “lo mismo”; “geno”, que genera y “ceno”, periodo), Charles C. Mann señala el inicio de la “era” o “época” actual en la que la biodiversidad humana empezó a disminuir, porque la biogeografía y los ecosistemas humanos en el planeta convergen cada vez más. Esto difiere del término Antropoceno, que nombra la época en cuanto refleja el impacto del hombre sobre la Tierra.

¹⁶ Mann, *Uncovering the New World...*, 419.

mexicana independiente, el trazo de la frontera norte de este país fue el resultado de las negociaciones entre España y Estados Unidos, con las que se fijaron los límites con el entonces virreinato de la Nueva España. Esta frontera se materializó el 22 de febrero de 1819 en el Tratado de Adams-Onís¹⁷ o Tratado de Transcontinentalidad de 1819-1821, antiguamente llamado Tratado de amistad, arreglo de diferencias y límites entre su Majestad Católica el Rey de España y los Estados Unidos de América, algunas veces denominado Florida Purchase Treaty o Tratado de la Florida de 1819-1821. Ahí, España renunció al territorio de Oregón, lo cual le dio una salida a Estados Unidos hacia el Pacífico, y a las Floridas, con lo que la nación anglosajona buscaba, entre otras cosas, terminar con las tensiones que causaba el que la Florida española fuera un refugio para esclavos fugitivos (semínolas negros) y nativos americanos.



Fuente: María Julia Sierra Moncayo y Reynaldo Sordo Cedeño, *Atlas histórico de México* (México: ITAM 2006-2017), 185.

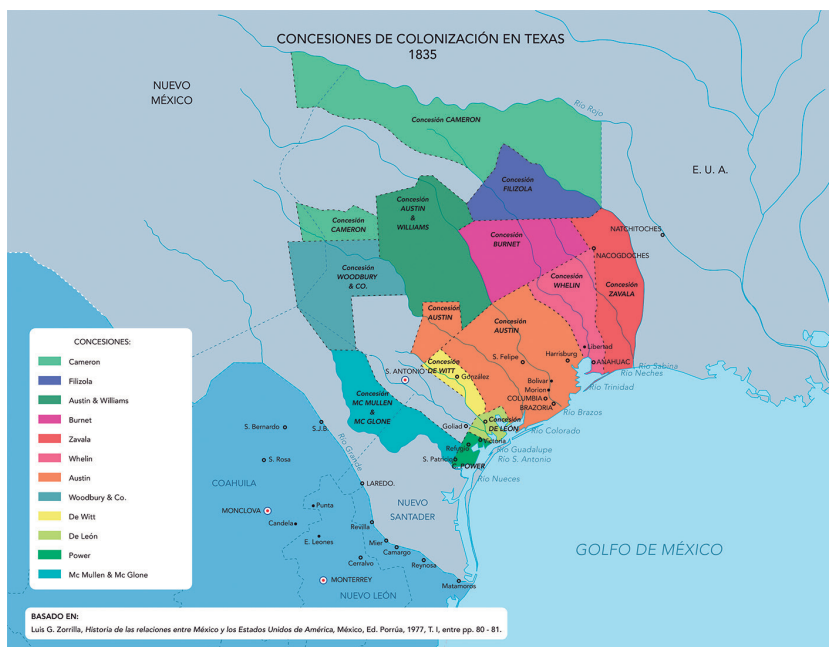
¹⁷El antecedente de este acuerdo es el Tratado de San Lorenzo (también llamado Tratado Pinckney) de 1795. El expansionismo estadounidense y la debilidad del gobierno español después de la intervención napoleónica (1808-1813) llevaron a complicadas y largas negociaciones entre el representante de España Luis de Onís y el secretario de Estado John Quincy Adams.

CARLOS J. MCCADDEN M.

En el Tratado de límites, que se concluyó el 12 de enero de 1828 en Ciudad de México, México y Estados Unidos reconocieron el límite establecido por el Tratado Adams-Onís de 1819 entre España y Estados Unidos.

La frontera norte de la nueva nación mexicana independiente incluía las Californias, y más allá de lo que ahora se llama Arizona, Nuevo México y Texas. Antes de 1835, y con el fin de poblar y comerciar con el norte, México había llevado a cabo las principales cesiones texanas a diversas personas y entidades: Cameron, Filizola, Austin y Williams, Burnet, Zavala, Whelin, Austin, Woodbury and Co, De Witt, De León, Power, McMullen y McGlone.¹⁸ El resultado tuvo el inconveniente de que en lugar de acercar estas “remotas” tierras con el gobierno central en Ciudad de México, más bien las alejó.

64



Fuente: María Julia Sierra Moncayo y Reynaldo Sordo Cedeño, *Atlas histórico de México* (México: ITAM 2006-2017), 207.

¹⁸ Sierra Moncayo y Sordo Cedeño, *Atlas histórico de México...*, 205-206.

Y así, en 1836, Texas se separó de México con el argumento de que el centralismo mexicano no era el sistema político que más convenía a sus intereses. Y aunque el gobierno del general Antonio López de Santa Anna no reconoció la separación texana, la derrota que sufrió ante Samuel Houston en la batalla de San Jacinto el 21 de abril de 1836 selló el destino de las concesiones que firmó el caudillo.

“Las fronteras son las cicatrices que la historia ha dejado grabadas en la piel de la tierra”¹⁹

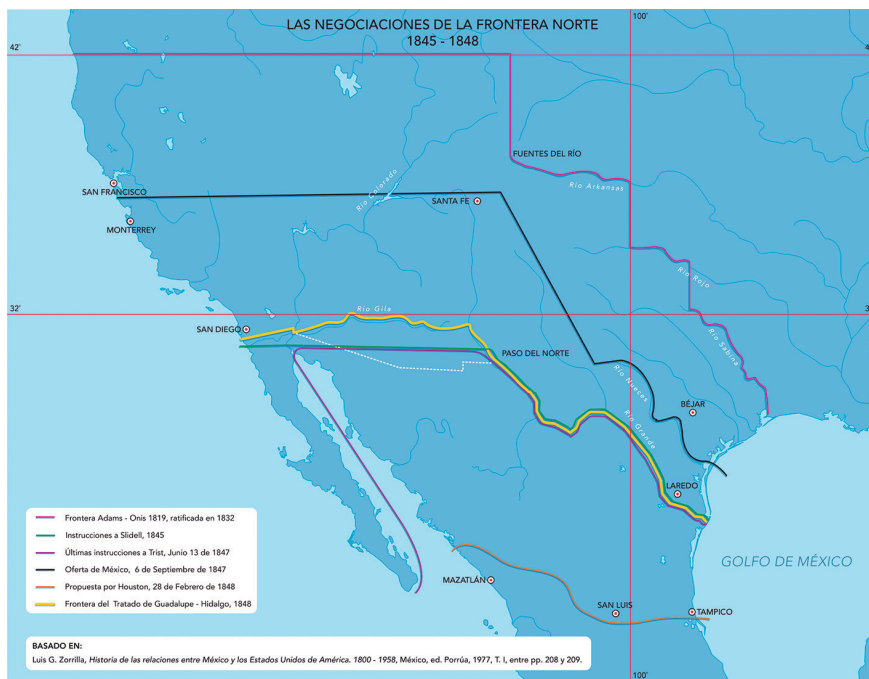
Diez años después, durante la guerra de Estados Unidos contra México de 1846 a 1848, hubo varios planteamientos en torno a la ubicación de la frontera, como se puede ver en el mapa que sigue. El 2 de febrero de 1848 se firmó el Tratado de Guadalupe-Hidalgo, que oficialmente fue llamado Tratado de paz, amistad, límites y asentamiento entre los Estados Unidos de América y la República Mexicana.²⁰ Los problemas fronterizos pendientes después de este tratado se resolvieron con la venta de la Mesilla (conocida como la Compra Gadsden).²¹

¹⁹ Con esta frase sintetizó el expresidente del Parlamento Europeo, Josep Borrell, el peligro del independentismo catalán. Véase: <https://confi.legal.com/20171008-josep-borrell-las-fronteras-las-cicatrices-la-historia-ha-dejado-grabadas-la-piel-la-tierra/>

²⁰ “Este tratado puso fin a la Guerra México-Americana (1846-48). Según sus términos, México cedió a Estados Unidos el 55% de su territorio, incluyendo partes de los actuales Arizona, California, Nuevo México, Texas, Colorado, Nevada y Utah. México renunció a todas las reivindicaciones de Texas y reconoció el Río Grande como la frontera sur con los Estados Unidos.” Véase: <https://www.docsteach.org/documents/document/treaty-guadalupe-hidalgo>. La llamada *cesión mexicana* incluía los territorios de Texas (1845), California (1848) y como consecuencia de la guerra, Estados Unidos se apropió de Colorado, Arizona, Nuevo México, Nevada, Utah y partes de Wyoming, Kansas y Oklahoma.

²¹ En <https://www.archives.gov/legislative/features/nm-az-statehood/gadsden.html>. Se trata de la región de 76 845 km² del actual sur de Arizona y el suroeste de Nuevo México, que fue comprada por Estados Unidos mediante un tratado firmado el 24 de junio de 1853 por el presidente estadounidense Franklin Pierce y Antonio López de Santa Anna, y ratificado por el Senado de los Estados Unidos el 25 de abril de 1854. La compra fue hecha para construir un ferrocarril transcontinental a lo largo de la ruta del sur de Estados Unidos.

CARLOS J. MCCADDEN M.



Fuente: María Julia Sierra Moncayo y Reynaldo Sordo Cedeño,
Atlas histórico de México (México: ITAM 2006-2017), 215.

66

Según el tratado, a los mexicanos que vivían en las áreas anexadas se les dio la oportunidad de elegir vivir en México, en las zonas determinadas por la nueva frontera, o pasar a ser estadounidenses de un día para otro. Los que decidieran adquirir la ciudadanía estadounidense podrían, según el tratado, conservar sus tierras y demás propiedades.

Los diferentes funcionarios y administraciones que rigieron en lo que había sido territorio mexicano llamaron “extranjeros” e incluso “indios” a los descendientes de los que habían sido residentes durante muchas generaciones.²²

²² Fernández-Armesto, *Nuestra América...*, 229.

En muchos casos, los tribunales estadounidenses destruyeron poco a poco las propiedades de esos “extranjeros”,²³ de modo que los dueños de las tierras de origen mexicano las perdieron totalmente o en parte hacia el final de la guerra, y dieron paso a la llegada de los estatistas estadounidenses que las ocuparon y que buscaban la materialización de la doctrina del Destino Manifiesto, cuyo origen se remonta al siglo XVII y que expresa la creencia en que Estados Unidos es una nación destinada a expandirse desde el Atlántico hasta el Pacífico.

Yo no crucé la frontera, fue la frontera la que me cruzó a mí²⁴

El escritor californiano John Steinbeck (1902-1968), Premio Nobel de Literatura en 1962, describe la parte del fenómeno referente a los “californios” así:

California perteneció en una época a México y su tierra a los mexicanos. Pero un buen día cayeron sobre ella verdaderas hordas de andrajosos y afiebrados americanos, oleadas humanas. Y traían tal hambre de tierra,²⁵ que se apropiaron de ella: robaron la tierra de los Sutter y la de los Guerrero, tomaron los títulos de propiedad y los hicieron pedazos. Frenéticos, hambrientos, entablaron querrela con los propietarios y se hicieron fuertes con las armas, en la tierra que habían robado. Construyeron casas y establos, removieron la tierra y la cultivaron.²⁶

²³ Los nuevos gobiernos reclasificaron a los antiguos mexicanos como “extranjeros”, aunque muchos eran descendientes de varias generaciones de residentes que habían sido súbditos del imperio español. “Algunos, con grado variable de justificación, fueron clasificados como ‘indios’, lo cual implicaba ser despojado de la mayor parte de los derechos elementales, entre ellos el derecho a testificar en tribunales.” Fernández-Armesto, *Nuestra América...*, 219.

²⁴ “I was a foreigner in a land that my ancestors found” (Pedro Vallejo, 1893). *Cfr.* Fernández-Armesto, *Nuestra América...*, 215 y ss.

²⁵ El sobrenombre del equipo profesional de fútbol americano de San Francisco, California, que forma parte de la National Football League, los “San Francisco 49ers”, remite a los buscadores de oro que llegaron a California del Norte hacia 1849, durante la fiebre del oro de California.

²⁶ John Steinbeck, *Viñas de ira*. Trad. por B. Díaz Gracián (México: Diana, 1963), 243.

La Mexican-American War (1846-1848), también conocida en Estados Unidos como la Mexican War, y por los mexicanos como la Intervención estadounidense en México, en muchos casos significó para la población que quedó del otro lado de la frontera no solo la pérdida de su nacionalidad mexicana sin llegar a adquirir plenamente la estadounidense, sino también la pérdida de sus propiedades. “En las remotas regiones de Arizona y Nuevo México la expropiación fue más lenta pero igualmente concienzuda. Los especuladores se trasladaron a Arizona para comprar a bajo precio los derechos de los hostigados residentes que huían dejando fincas vacías, muchas de las cuales aparecieron como propiedad de recién llegados de Estados Unidos en los registros compilados por abogados y burócratas angloamericanos, sin ninguna referencia a los derechos de anteriores ocupantes.”²⁷ En el caso de Texas, las cosas no fueron muy distintas.²⁸

Sin embargo, en algunos lugares poco poblados “la cultura hispánica se reveló sorprendentemente resistente frente a ataques legales, semi-legales y francamente ilegales”.²⁹ El flujo de población estadounidense hacia lo que fue el viejo territorio mexicano aumentó. El incremento de la población en ese territorio también se dio por migración desde el norte de México, cuya población estaba creciendo. Disminuyó la población mexicana por el flujo de los que salían y “aumentó la formación de Estados [estadounidenses] en virtud de las migraciones hacia el norte desde México”.³⁰

Hacia 1829 se estimaba que la población mexicana era de 5.6 millones de habitantes. Se elevó a 7.2 millones en 1850 y alcanzó los 15 millones en 1910.³¹

²⁷ Fernández-Armesto, *Nuestra América...*, 228.

²⁸ Texas, por haber sido un país independiente, alegó que los términos de los tratados Guadalupe-Hidalgo (1848) y Mesilla (1853) no eran vinculantes ni para sus tribunales ni para su asamblea legislativa, por lo que hubo un incremento de las expropiaciones. Para las milicias texanas la guerra había sido de “exterminio”, o como se diría hoy, genocidio. La manera de tratar a exmexicanos no se alejaba mucho de la consigna: “the only good Indian is a dead Indian”. Fernández-Armesto, *Nuestra América...*, 241.

²⁹ *Ibid.*, 219.

³⁰ *Ibid.*, 240.

³¹ Véase: <http://users.pop.umn.edu/~rmccaa/mxpoprev/cambridg3.htm>

Desde luego, las diferentes crisis de México trazaron los cambios en la población. Ya en 1857 se había proclamado la constitución de los Estados Unidos Mexicanos, nombre oficial de “México”. La Guerra de Reforma entre liberales y conservadores tuvo lugar de 1857 a 1860. Seguido de ella vino el periodo conocido como Segundo Imperio Mexicano, encabezado por Maximiliano de Habsburgo (1863-1867). La restauración de la República comenzó en 1867, cuando Benito Juárez regresó a Ciudad de México luego de su victoria sobre Maximiliano y terminó en 1876, cuando Sebastián Lerdo de Tejada, sucesor de Juárez (muerto en 1872), fue derrocado por la Revolución de Tuxtepec encabezada por Porfirio Díaz. Este encabezó una dictadura progresista de corte “liberal” en materia económica que duró hasta 1911, interrumpida solo durante cuatro años (1880-1884) en los que gobernó Manuel González y durante los cuales se hicieron las reformas necesarias para que el general Díaz volviera a la presidencia y pudiera reelegirse legalmente.

A uno y otro lado de la nueva frontera se produjeron dos conflictos contemporáneos fundamentales e independientes. Del lado mexicano, la Guerra de Reforma (1858-1861) y del lado estadounidense, la Guerra de Secesión (1861-1865). Esta última fue una guerra civil que confrontó a la Unión del norte con los Estados Confederados de América del sur (esclavistas). Por ello, justo cuando México salía de la Guerra de Reforma, en 1861, y sacando provecho de que Estados Unidos estaba ocupado en su guerra interna, el emperador francés Napoleón III vio la oportunidad de invadir México (Intervención Francesa, 1862-1867). Estados Unidos no pudo hacer valer la doctrina Monroe (1823) que proclamaba que “América era para los americanos”, y que estipulaba que las potencias europeas no debían entrometerse en los asuntos de América, lo cual sería considerado un acto de hostilidad hacia Estados Unidos.

Los estadounidenses en México desde la Guerra de Secesión

Catedrático de la Universidad de Houston, John Mason Hart (n. 1935) describe la ambición imperial de Estados Unidos en la época así:

En 1883,³² un grupo de destacados capitalistas y políticos de Estados Unidos se reunió con sus iguales de México en el salón de banquetes del Waldorf Astoria Hotel de Nueva York. Los miembros del gabinete y financieros tomaron asiento ante una larga mesa. Frente a frente, a izquierda y derecha de la cabecera, estaban el general Porfirio Díaz y Ulises S. Grant, expresidentes ambos. Collis P. Huntington, uno de los principales ferroviarios y financieros de su tiempo, ocupó la cabecera. En la junta que siguió, los funcionarios mexicanos presentaron sus argumentos a favor de la amplia participación estadounidense en el desarrollo de la economía de su país, y los inversionistas estadounidenses negociaron el acceso a los abundantes recursos naturales de México. El programa de libre comercio, inversión extranjera y privatización del campo mexicano que acordaron esa noche sigue resonando hoy. Los beneficios y prejuicios de los convenios que entonces pactaron han influido en la relación de los pueblos y gobiernos de Estados Unidos y México hasta la fecha. Ese fue el primer paso de los estadounidenses en una progresión que ha determinado las relaciones entre su país y las naciones del Tercer Mundo en el siglo XXI. La historia de la experiencia estadounidense en México es la de la intensa interacción entre dos pueblos y de la relación que se desarrolló entre dos naciones como resultado de ello. [...] La primera injerencia estadounidense en México comenzó poco después de la guerra civil. Los líderes económicos y políticos de Estados Unidos, encabezados por un grupo de financieros e industriales de élite, vislumbraban una nación estadounidense más grande —que en algunos casos incluía a México y el oeste de Canadá— con hegemonía cultural, económica y política sobre los pueblos del Caribe, el Pacífico y Centro y Sudamérica que ofrecieran, al mismo tiempo, un ejemplo de éxito cultural, económico y político al resto del mundo.³³

³² En 1885 se concluyó la Conferencia de Berlín, que se reunió con el fin de organizar la expansión colonial europea y repartir África. Fueron convocados doce países europeos, más el Imperio turco y Estados Unidos. Algunos no tenían intereses en África. Fue significativo que la repartición del continente se llevara a cabo sin que ningún estado africano fuera representado.

³³ John M. Hart, *Imperio y revolución. Estadounidenses en México desde la Guerra Civil hasta finales del siglo XX* (México: Océano, 2010), 21.



Banquete en Wall Street-Diego Rivera.
Pared norte, Patio de las Fiestas, Secretaría
de Educación Pública, Ciudad de México, 1928,
en [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Wall_Street_Banquet_-_Diego_Rivera_Mural_-_Secretaria_de_Educacion_Publica_\(SEP\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Wall_Street_Banquet_-_Diego_Rivera_Mural_-_Secretaria_de_Educacion_Publica_(SEP).jpg)

Tal como “Díaz previó, los terrenos de bajo costo, mano de obra barata y productos de valor provocaron que ricos poderosos estadounidenses con afanes de lucro se apresuraran a acaparar propiedades [en México]. Los más poderosos entre ellos constituyeron una nueva clase de élite de hacendados absentistas [no vivían en México]. Para fines de la década de 1890, hombres de negocios de todo Estados Unidos invertían en haciendas azucareras y henequeneras, aserraderos y ranchos ganaderos. Cuando los capitalistas estadounidenses llegaron, extendieron a México las estrategias de promoción inmobiliaria que habían aplicado en el oeste de Estados Unidos. También adoptaron prácticas laborales que prevalecían en el campo mexicano”³²

A “fines de la década de 1890 y principios de la de 1900, un impresionante número de estadounidenses compraron grandes haciendas en México y fijaron su residencia en ellas. Estos compradores ya no eran un selecto grupo de financieros o ferroviarios de Nueva York. Esta vez procedían de todos los estados de la Unión, ansiosos de sumarse a la experiencia mexicana. A veces huían de problemas legales o de otra especie en su patria; otras, la amenaza de juicio los impedía a emigrar al sur, particularmente a lo largo de la frontera, donde terrenos y casas les permitía vivir a lo grande y operar empresas mucho mayores que las que habrían podido operar en Estados Unidos. Muchos de ellos formaron sociedades con élites mexicanas.”³⁵

Esto explica claramente que políticos y empresarios tanto mexicanos como estadounidenses hayan mantenido una relación estrecha que

³⁴ *Ibid.*, 166.

³⁵ *Ibid.*, 195.

desdibuja la frontera que se suponía que separaba geopolíticamente a los dos países. El procedimiento fue primeramente incrementar la inversión extranjera, por lo que locomotoras e industrias mineras y petroleras se hicieron presentes en la intensa relación que se desarrolló entre ambos países. Esta infraestructura fue el segundo elemento que fue acompañado del tercero: la tecnología. Sin la diversa tecnología, agrícola, minera y petrolera estadounidense, el modelo no habría sido posible. El mercado, externo primero e interno después, constituyó el cuarto componente. Sin embargo, este último, a saber, el mercado interno, no logró desenvolverse íntegramente.

Parece ser que desde entonces hubo un “prototratado de libre comercio México-Estados Unidos” o incluso una especie de “mercado único limitado”³⁶ entre ambos países. De suerte que hablar, en sentido estricto, de conjuntos de ciudades inconexas, aisladas y separadas en dos países distintos, o incluso de dos naciones, es problemático. No obstante, tampoco se puede decir que se trata de una sola economía integrada a la perfección, una sola sociedad o un solo sistema político, pues esto dicho literalmente resulta falso. Personas y personajes de ambas naciones desplegaron su actitud y aptitud negociante para mejorar el poderoso instrumento del comercio, y se extendieron préstamos, dando paso a las concesiones ferroviarias y al desarrollo de industrias y a la explotación de los recursos naturales. Hoy se habla de la integración global de la economía estadounidense como si fuera un fenómeno reciente, pero en realidad el primer círculo de la expansión global data del siglo XIX. México fue el primer país que entró en el círculo de interés de la expansión de Estados Unidos basada en su capital y su tecnología, con la mano de obra barata de los trabajadores locales.

³⁶ En esta época nació el “mercado interno único mexicano”. Por decreto de Porfirio Díaz en 1889 se expidió el Código de Comercio que regula la legislación mercantil mexicana. Es una codificación única que integra la regulación mercantil sustantiva y adjetiva a nivel federal. Esto es diferente en Estados Unidos, donde cada Estado tiene facultades para promulgar sus propias leyes. Las leyes federales solamente son aplicables a los asuntos que ocurren en esa jurisdicción estatal. Si bien el sistema funciona, es deseable tener unas leyes estatales más uniformes para las transacciones comerciales que abarcan más de un Estado. Por ello, cada Estado promulgó una versión del Código de Comercio Uniforme (UCC).

Al llegar Porfirio Díaz al poder (1876) había apenas 640 kilómetros de vías férreas. Al concluir el primer periodo de su gobierno (1880), la red de jurisdicción federal contaba con 1073.5 kilómetros. Para 1910, se habían construido 19 280.³⁷



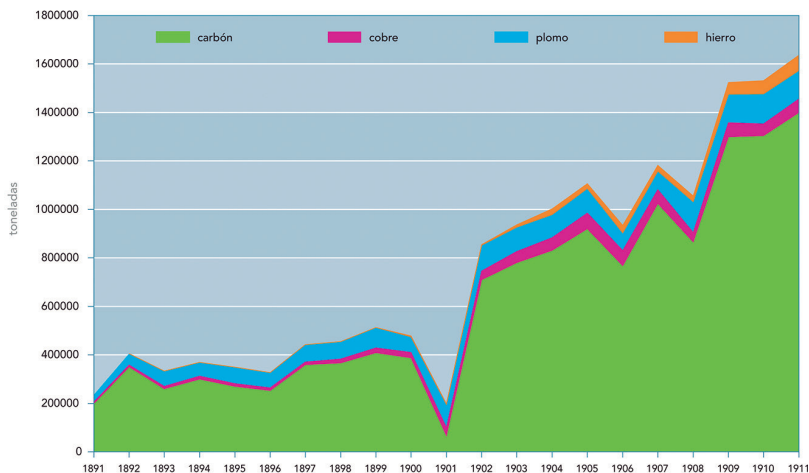
Fuente: María Julia Sierra Moncayo y Reynaldo Sordo Cedeño,
Atlas histórico de México (México: ITAM, 2006-2017), 291.

En lo concerniente a la minería, México pasó de producir 200 000 toneladas de metales industriales en 1891 a más de 1 600 000 toneladas en 1910.

³⁷ Sierra Moncayo y Sordo Cedeño, *Atlas histórico de México...*, 288.

CARLOS J. MCCADDEN M.

PRODUCCIÓN DE METALES INDUSTRIALES
1891 - 1911



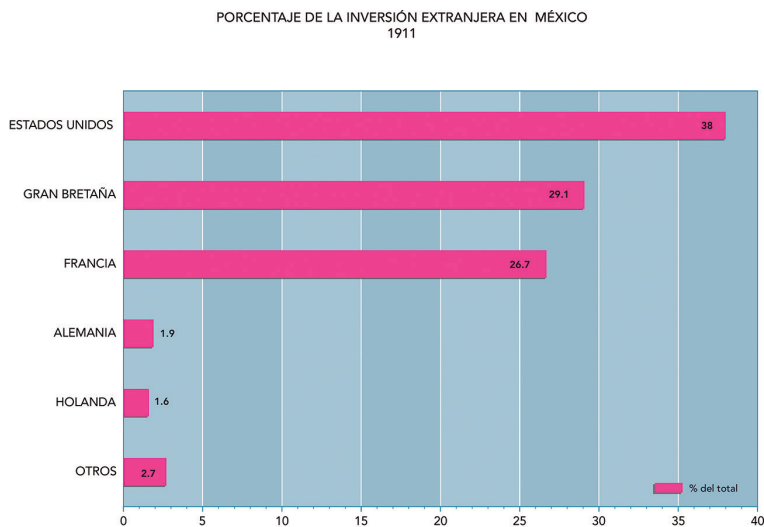
BASADO EN:
Estadísticas históricas de México, México, INEGI, 1990, Tomo I, pp. 452, 454 y 455.

Fuente: María Julia Sierra Moncayo y Reynaldo Sordo Cedeño,
Atlas histórico de México (México: ITAM, 2006-2017), 300.

74

Según John M. Hart, la fórmula fue aumentar la inversión extranjera en combinación con las inversiones de la élite mexicana, y ambas se beneficiaron de la mano de obra barata del país.³⁸ El porcentaje de inversión extranjera en México hacia 1911 ubica en primer lugar a Estados Unidos con 38%, seguido de Gran Bretaña con un 29.1% y Francia con 26.7%. Alemania apenas tenía inversiones por 1.9% y Holanda, 1.6%. Esto muestra claramente que los intereses estadounidenses en el país fueron de suma importancia.

³⁸“Los banqueros y financieros de Estados Unidos sentaron las bases para la entrada de la industria estadounidense a México durante el Porfiriato. [...] A fines de la década de 1890 y la primera década del siglo XX, la infraestructura cobró nueva importancia. Al mismo tiempo, cada año miles de pequeños operadores y colonos se trasladaban a México desde los recién poblados estados de Oklahoma, Texas, Nuevo México, Arizona y California. Para 1900, los financieros estadounidenses ya dominaban la economía mexicana.” Hart, *Imperio y revolución...*, 111.



FUENTE:
México y su historia, México, UTEHA, 1984, Vol. 9, p. 1168.

Fuente: María Julia Sierra Moncayo y Reynaldo Sordo Cedeño,
Atlas histórico de México (México: ITAM, 2006-2017), 309.

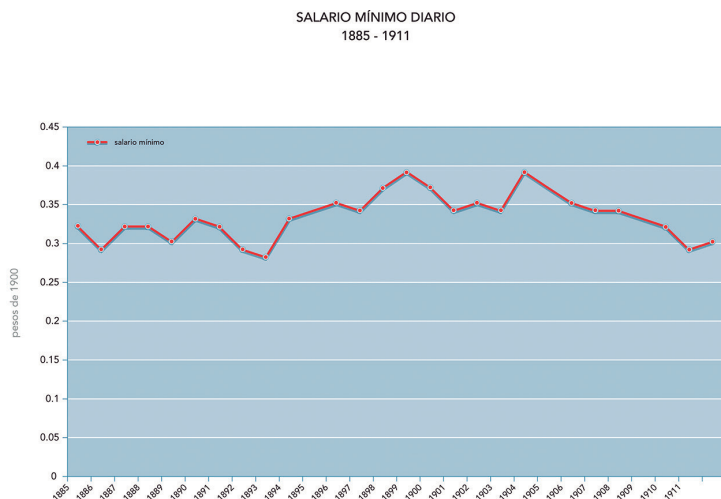
Para 1910, treinta y cinco años de experimentación económica llegaban a su fin. Evidentemente, Díaz había tenido éxito en su afán de aumentar la productividad de las industrias minera, maderera, petrolera, agrícola y ganadera de México, pero había fallas fatales en su estrategia.

Los extranjeros eran dueños de alrededor de 35% del área superficial de México para 1910. Los estadounidenses poseían la porción más grande: 15 mil propietarios estadounidenses controlaban 130 millones de acres (52,500,000 ha), o casi 27% del territorio nacional. Los extranjeros estaban en poder de más de 60% de los litorales y zonas fronterizas de la nación, y la gran mayoría de ellos eran estadounidenses, con apenas menos de 60%. Unos 20 mil estadounidenses poseían ranchos. Unos 160 individuos y compañías de Estados Unidos eran dueños de haciendas de 100 mil acres (40,000 ha) o más, por un total de más de 90 millones de acres (36,500,000 ha) de extensiones agrícolas, ganaderas, mineras y madereras. A este vasto monto de tierras había que añadir los derechos de paso en todo el país, así como las bodegas y otras instalaciones de las terminales propiedad de los ferrocarriles y ciudadanos estadounidenses en ciudades y puertos de México.³⁹

³⁹ *Ibid.*, 246.

CARLOS J. MCCADDEN M.

La articulación del mercado interno encontró un sólido e insalvable obstáculo. El salario mínimo alcanzaba a ser apenas de 0.35 pesos diarios en 1886, con un máximo de 0.4 pesos en 1901 que bajó a casi 0.3 pesos diarios en 1910:



BASADO EN:
Estadísticas Históricas de México, México, INEGI, 1990, Tomo I, p. 178.

Fuente: María Julia Sierra Moncayo y Reynaldo Sordo Cedeño,
Atlas Histórico de México (México: ITAM, 2006-2017), 313.

El asunto de la mano de obra barata permite además entender las discrepancias entre los salarios de los supervisores estadounidenses y los trabajadores mexicanos. El promedio fue de 20 a 1 en las minas y de 30 a 1 en las plantaciones, lo cual contrastaba fuertemente con la proporción entre supervisores y trabajadores en Estados Unidos, que era de 2.5 a 1.⁴⁰ Esto explica el encono de los trabajadores mexicanos, las huelgas en Cananea y Río Blanco en 1906, que preludiaron la Revolución (1910-1920). El pánico financiero de la crisis mundial de 1907 agudizó la situación que sufrió el país en esos años, agravada por la falta de lluvias, el descenso en el precio de la plata y la reducción en la producción de oro, por mencionar algunos factores ineludibles.

⁴⁰ *Ibid.*, 246.

En el periodo hubo crecimiento económico, pero no desarrollo social. No se generó una clase media en México, que era con lo que soñaban los liberales desde los tiempos de Juárez.⁴¹ Para Mariano Otero (1817-1850), la “clase media debía naturalmente venir a ser el principal elemento de la sociedad [mexicana] encontraba en ella el verdadero germen de progreso y el elemento político más natural y favorable que pudiera desearse para la futura constitución de la República”.⁴²

En 1900, el influjo de emigrantes estadounidenses hacia México llegó a ser alarmante para un creciente número de mexicanos. Una reacción nacionalista comenzaba a ponerse en movimiento. El incremento de la propiedad en manos de estadounidenses fue notable, y hacia 1910 alcanzó su nivel más alto. Los extranjeros se habían convertido en propietarios de calidad: hombres de negocios, mineros, petroleros, ingenieros, granjeros y rancheros.

Para 1910, más de 40 mil estadounidenses residían en México. La mayoría de los colonos escogieron medios rurales, pero un número significativo de ellos, quizá 20 mil, optaron por vivir en ciudades y villas. Doce mil se establecieron en la ciudad de México. Dondequiera que iban, el valor de los terrenos se disparaba, sin importar si las propiedades eran urbanas o estaban destinadas a la agricultura, la silvicultura, la minería, el petróleo o la ganadería. El precio de los terrenos en los densamente poblados valles del centro de México era tan alto que sólo los recién llegados más ricos podían comprarlos.⁴³

77

México para los mexicanos

Muchas de las causas de la Revolución Mexicana,⁴⁴ además de las estructurales del régimen de Porfirio Díaz, tienen que ver efectivamente con los malos sueldos, la entrega de la tierra a extranjeros, los mejores trabajos en

⁴¹ *Ibid.*, 225.

⁴² Mariano Otero, *Ensayo sobre el verdadero estado de la cuestión social y política que se agita en la República Mexicana* (México: Instituto Nacional de la Juventud Mexicana, 1964), 57. También Carlos McCadden y Miguel del Castillo Negrete, *La clase media en México* (México: Senado de la República. LXII Legislatura, 2015), 79.

⁴³ Hart, *Imperio y revolución...*, 256.

⁴⁴ Cfr: Javier Garcíadiego, “La Revolución Mexicana: Una aproximación sociohistórica”, en *La Revolución Mexicana 1910-1920. Problemas de la Realidad Mexicana Contemporánea* (México: Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM, 2015), 91 y ss.

manos de corporaciones extranjeras y los sueldos de los supervisores extranjeros. La desigualdad social de la época es conocida. A esto se sumaba el envejecimiento del régimen y su incapacidad para comprender los cambios modernos, el alto costo de la vida, la violencia con que se reprimían las huelgas, cuyas exigencias, vistas con criterios actuales (supresión de las tiendas de raya, un sueldo mínimo, etc.), parecerían mínimas. El problema de la sucesión en 1910, aunado a las promesas hechas por el presidente Díaz de no reelegirse, radicaba en la falsa creencia de que en el México de aquella época había una significativa clase media que amortiguaba la polarización social, económica y política.⁴⁵

Lo dicho por Díaz en la entrevista que le concedió al periodista canadiense radicado en Estados Unidos, James Creelman, fue un parteaguas que detonó la efervescencia política previa las elecciones de 1910. Fue publicada en el número de marzo de 1908 de la revista británica *Pearson's Magazine* con el título "Presidente Díaz, héroe de las Américas". Ahí, Díaz exaltó la democracia como el único principio de un gobierno justo y verdadero, si bien reconocía que en la práctica solo era para los pueblos suficientemente desarrollados. Se enorgullecía de lo que su gobierno había logrado, y en particular de haber permitido la formación de una clase media que, a su parecer el país no había tenido antes. Afirmó que había habido un sacrificio para generar en México el elemento activo de toda sociedad:

México tiene hoy una clase media, pero no la tenía antes. La clase media es aquí, como en todas partes, el elemento activo de la sociedad. [...] Antiguamente, no teníamos una verdadera clase media en México, porque las conciencias y las energías del pueblo estaban completamente absorbidas por la política y la guerra. La tiranía española y el mal gobierno habían desorganizado la sociedad. Las actividades productivas de la nación habían sido abandonadas en las luchas sucesivas. Existía una confusión general. No había garantías para la vida o la propiedad y es lógico que una clase media no podía aparecer en estas circunstancias.⁴⁶

⁴⁵ Javier Garcíadiego señala que "en México dicha clase [media] —la de los rancheros— solo se localizaba en ciertas regiones del norte y occidente del país, mientras en el resto prevalecía una estructura dicotómica con pocos pero extensos latifundios y un número enorme de comunidades campesinas". "La Revolución Mexicana", 92.

⁴⁶ James Creelman, *El presidente Díaz, héroe de las Américas. Entrevista Díaz-Creelman*. Trad. por Mario Julio del Campo (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008), 19.

Desde luego que la amistad de Porfirio Díaz con la élite mexicana y extranjera fomentó la concentración de la riqueza de la élite porfirista, y que la incipiente clase media porfiriana fue muy limitada y problemática. Si bien difícil de definir y medir,⁴⁷ es verdad que la clase media fue fundamental en la promoción y organización del movimiento social⁴⁸ que se avecinaba. Sin embargo, no se puede decir que la clase media mexicana de esa época haya tenido clara consciencia de su poder como elemento activo para realizar el progreso social necesario en el país.

Lo que dijo el mismísimo James Creelman al presidente Díaz se le podría haber formulado a la clase media de la época: “Es una creencia extendida la de que es imposible, para las instituciones verdaderamente democráticas, nacer y subsistir en un país que no tiene clase media”.⁴⁹ La clase media buscaba democratizar el país. Sí, pero solo veía la solución política sin entender que, en el México de esa época, como en el de ahora,⁵⁰ no existían las condiciones sociales para una democratización. Defenestrar la dictadura era una condición necesaria, pero no es condición suficiente para alcanzar la democracia; eso exige imaginación y trabajo. No se tenía como objetivo explícito consolidar y ampliar una clase media mexicana verdaderamente rica, lo cual habría dado al país el auténtico rostro de las sociedades desarrolladas. En este sentido la participación de la clase media fue contraproducente porque veía la Revolución Mexicana como inevitable y buscaba la destrucción violenta de una sociedad rígida y estamental y no su transformación. No obstante, a pesar de lo destructiva que fue la Revolución, sin duda ayudó a consolidar un tipo de pensamiento social, reivindicar la causa de los campesinos, el reparto agrario, la necesidad de los derechos laborales, así como un Estado en el que la premisa del capital fuera acompañada de programas que atendiesen los dolores de la gente.

⁴⁷ Cfr. Capítulo 4. “Definición de clase media”, en McCadden y del Castillo Negrete, *La clase media en México...*, 47 y ss.

⁴⁸ Dice Javier Garciadiego: “El impacto sociopolítico de tales cuestionamientos [al gobierno de Porfirio Díaz], aun habiendo sido moderados y de haberse concentrado en las clases medias urbanas, no puede ser minimizado”. “La Revolución Mexicana”, 101.

⁴⁹ James Creelman, *El presidente Díaz, héroe de las Américas. Entrevista Díaz-Creelman...*, 19.

⁵⁰ Cfr. McCadden y del Castillo Negrete, *La clase media en México...*, 15-16.

Como los mexicanos estaban hartos de tanta segregación y discriminación en su propio país, la hegemonía estadounidense fue sujeta al reto más difícil en Latinoamérica en tiempos modernos. La Revolución Mexicana fue un gran desafío político a la hegemonía regional de Estados Unidos. No se puede negar que se trató de la destrucción de una riqueza creada con sacrificios, ineluctablemente la de los extranjeros y sobre todo la de los estadounidenses.

La mayor parte de los propietarios estadounidenses abandonaron sus fincas, y sus propiedades se volvieron vulnerables a la luz de artículos de la Constitución de 1917 y de sus leyes complementarias. No solo los estadounidenses sufrieron durante y después de la revolución, pues la élite económica incluía mexicanos y otros grupos extranjeros.

Durante la segunda década del siglo XX, los mexicanos lucharon contra las élites financieras estadounidenses que extendían el poder de sus monopolios en todo México y más allá, para obtener el control estratégico de recursos que no tenían en su propio país. La idea de “México para los mexicanos” fue muy precisa y estaba en la conciencia de los revolucionarios. Por ello el presidente Álvaro Obregón (1920-1924) rechazó la exigencia de los Estados Unidos de no aplicar el artículo 27 de la Constitución del 1917, que establece que los bienes del subsuelo son de la nación. Es claro que en nombre de ese artículo se podrían incluso llegar a expropiar las compañías petroleras extranjeras, como lo hizo más adelante el general Lázaro Cárdenas (1936-1940).

Obregón se negó a indemnizar a los estadounidenses afectados por la revolución y a pagar la onerosa deuda heredada del Porfiriato. El nacionalismo revolucionario aceptaba las condiciones de Estados Unidos, pero anteponiendo los intereses de México. Las aceptaba a cambio de inversión y negocios, pero en nombre de México y no de los intereses de los propietarios estadounidenses. Al menos eso se mantuvo así en el discurso político, en el cual las políticas del presidente Díaz aparecían ultimadamente como un fracaso. El programa porfirista de privatizaciones e inversiones extranjeras había enriquecido a una oligarquía, y no mejoró las condiciones económicas de la mayoría de la población. Durante treinta y cuatro años, Díaz concentró el poder en manos de un grupo que no permitió la creación de amplias clases medias que participaran en la elección de los candidatos para cargos públicos.

En 1910, las propiedades de ciudadanos estadounidenses en México alcanzaron su mayor nivel desde 1883; pero a partir de entonces menguaron por los daños causados por la Revolución Mexicana entre 1910 y 1921. Además, la Constitución de 1917, con una marcada influencia socialista y nacionalista, perjudicó muchos de esos intereses, de ahí que se presentaran reclamaciones para que Estados Unidos los defendiera ante México. Estos daños, presuntos o reales, fueron formalmente reconocidos y honrados mediante el Tratado de Bucareli firmado en 1923, durante la presidencia de Álvaro Obregón. Pero este pacto entre los dos gobiernos no detuvo la caída. Las cifras más bajas de propiedades de ciudadanos estadounidenses en México se alcanzaron en un momento posterior, aún más delicado, por obra de subsecuentes expropiaciones.

La desconcentración de la propiedad de la tierra, cuya producción agrícola, ganadera o forestal tenía propósitos económicos, inició con la Ley Agraria de 1915 (confirmada por la Constitución de 1917) y se consolidó en 1934, en la presidencia de Lázaro Cárdenas. “Entre 1915 y 1934 fueron repartidas 11 580 000 ha., sin afectar a las haciendas. Hacia 1933 solo se habían beneficiado 750 000 con dotaciones de malas tierras”.⁵¹ Cárdenas repartió en total 20 136 935 hectáreas que beneficiaron a 775 845 campesinos. La reforma agraria del cardenismo ayudó a la estabilización del país y terminó con el sistema de la hacienda.⁵² La creación del ejido y el reparto agrario afectó especialmente a las haciendas y ranchos de particulares extranjeros en México.

El 23 de junio de 1937, el presidente Lázaro Cárdenas, con fundamento en la Ley de Expropiación de 1936, decretó la nacionalización de los Ferrocarriles Nacionales de México, empresa que fusionaba diferentes capitales, en su mayoría extranjeros, que habían sido uno de los pilares del desarrollo porfirista. Casi un año más tarde, el 1° de mayo de 1938, se entregó la empresa a los trabajadores para que la administraran.

Un poco antes, el 18 de marzo de 1938, todas las reservas de petróleo, instalaciones y compañías extranjeras, fueron nacionalizadas. Con base en el artículo 27 de la Constitución de 1917,⁵³ Lázaro Cárdenas declaró que todos los minerales y el petróleo pertenecían al gobierno

⁵¹ Cfr. Sierra Moncayo y Sordo Cedeño, *Atlas de México 1910/2010* (México: ITAM, 2009), 92.

⁵² *Ibid.*, 94.

⁵³ Valeria Zepeda, “Dimensiones históricas del artículo 27 Constitucional, 1917-2017”, *Estudios* 123 (2017): 7-32.

federal y a la nación. Es decir: todos estos bienes se convirtieron en propiedad de los mexicanos.

Limpia de estadounidenses

John Mason Hart describe la tensión que surgió con la nacionalización de la propiedad agrícola y la industria. Durante la décadas de 1920 y 1930 las demandas campesinas y obreras que habían sido sostenidas durante el decenio revolucionario se vincularon crecientemente con el Estado y sus programas. Plutarco Elías Calles, durante su presidencia (1924-1928) y el Maximato, había mantenido bajo control las inquietudes de las clases trabajadoras rurales y urbanas hasta 1935. Lázaro Cárdenas (1934-1940) soltó casi de inmediato las amarras y aprovechó la sensación generalizada de que los objetivos agrarios, laborales y nacionalistas de la revolución no se habían cumplido aún.⁵⁴ El descontento de los campesinos y la agitación obrera aumentaron exponencialmente durante su gobierno, lo cual significó, entre otros, los siguientes problemas para los terratenientes, inversionistas, compañías y pobladores estadounidenses:

82

Las expropiaciones realizadas durante la reforma agraria ascenderían a un total de alrededor de 49 millones de acres (20 millones ha.), 44 de los cuales (18 millones ha.) fueron repartidos por Cárdenas. Este también incautó muchos millones de acres de propiedad estadounidense localizados en las costas y fronteras mediante decretos presidenciales. Al hacerlo, invocó las prohibiciones constitucionales contra la propiedad extranjera en esas áreas y la ilegalidad de grandes latifundios que creaban *de facto* condiciones de monopolio local, las cuales restringían a los mexicanos en su búsqueda de bienestar económico. Los administradores agrarios, recaudadores locales de impuestos y otras autoridades detectaron las propiedades de extranjeros y les dieron alta prioridad de incautación. El gobierno también confiscó terrenos mediante embargo por abandono y deudas de impuestos, títulos dudosos y causas de utilidad pública.

La arrolladora reforma agraria afectó a casi todos, incluida la élite terrateniente rural mexicana. Las compañías estadounidenses prestadoras de servicios de comunicación, transporte y alta tecnología —como las ferro-

⁵⁴ Cfr. Hart, *Imperio y revolución...*, 344.

viarias, aún controladas por los consejeros de Nueva York—, lo mismo que las petroleras, fueron objeto de ataques. Para disgusto de los estadounidenses dueños de propiedades y compañías en México, así como del gobierno de Estados Unidos, el personal de la Comisión Nacional Agraria y de la Secretaría del Trabajo cooperaba con los elementos más inquietos de las clases trabajadoras rural y urbana. Dueños estadounidenses de pequeñas propiedades y grandes fincas continuaron litigando sus demandas, argumentando que estaban exentos de confiscaciones agrarias. Dueños de grandes propiedades las dividieron, y citaban en su favor el artículo 27, que exentaba a las pequeñas propiedades de la expropiación agraria, y el Plan de Agua Prieta de Obregón, que definía a una pequeña propiedad como menor de 100 mil acres (40 mil ha.).⁵⁵

México y Estados Unidos durante y después de la Segunda Guerra Mundial

Durante la segunda década del siglo XX, mientras los mexicanos luchaban entre sí, las élites financieras estadounidenses ampliaron el poder de sus monopolios en México y en otros países y obtenían el control de los recursos estratégicos que no estaban disponibles en su propio país.⁵⁶

Las explotaciones agrícolas en el suroeste estadounidense requerían numerosos trabajadores, y entre las décadas de 1890 y 1920 hicieron que se cuadruplicara la demanda de mano de obra mexicana barata. En 1924, las leyes migratorias limitaron la entrada de europeos y asiáticos,⁵⁷ y los mexicanos los reemplazaron. Durante la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos negoció con el gobierno mexicano un programa bracero (1942). Estados Unidos fue el garante del contrato, no los empleadores.⁵⁸

⁵⁵ *Ibid.*, 344-345.

⁵⁶ *Ibid.*, 274.

⁵⁷ Desde 1882 la Ley de Exclusión de China firmada por el presidente Chester A. Arthur, prohibía la inmigración de trabajadores chinos a Estados Unidos. Véase: “Chinese Immigrants in the United States Migration Policy Institute (MPI)”, https://www.migrationpolicy.org/article/chinese-immigrants-unitedstates?gclid=CjwKCAjwxe3BRBBEiwAiB_PWKtnoUEemjiwki-maVpqWf5i71BUUsAQkyfq0PLY46k_zkGU7P596iOBoCl6EQAvD_BwE.

⁵⁸ Como país demandante privilegiado, Estados Unidos ejerció un poder monopólico sobre México en el mercado de las materias primas y las empresas estadounidenses contrataban braceros sin demandantes de empleo que pudieran hacerles competencia. No subían los salarios aunque le fuera bien a la economía. Hacinamiento, humillaciones, retención impuesta de salarios y vigi-

CARLOS J. MCCADDEN M.

Fue dado por terminado en 1946 y luego renovado por la Guerra de Corea hasta 1964.⁵⁹

Durante la Segunda Guerra Mundial, el gobierno de Manuel Ávila Camacho (1940-1946) suministró materias primas para la producción de materiales de guerra y pactó que la producción mexicana exportable de materiales estratégicos sería vendida solamente a Estados Unidos, que a su vez vendería a México productos necesarios para su desarrollo industrial. Alan Knight señala: “La transición de una economía basada en la exportación de materias primas a otra en la que una importante industria manufacturera satisfacía la demanda interior se aceleró durante la guerra, aunque con la consecuencia de intensificar la participación estadounidense y crear una dependencia sin precedentes del exterior (por una vez el término es totalmente apropiado)”.⁶⁰



Imagen tomada del sitio https://www.memoria politicademexico.org/Biografias/Im/Avila_Camacho-cartel_2.png

Las divisiones internas a favor y en contra de la reforma cardenista hicieron que el gobierno de Manuel Ávila Camacho buscara una estrategia política de unidad nacional e implantó un nuevo modelo económico para fomentar la industrialización por sustitución de importaciones.⁶¹ Esta coyuntura permitió el desarrollo de la industria nacional dirigida al mercado interno. Este modelo económico favoreció el robustecimiento de una clase rica y poderosa y la creación de una pujante clase media. De 1946 a 1970 se produjo el llamado “milagro mexicano”.⁶²

lancia por policías privadas, entre muchos, fueron problemas que enfrentaron los trabajadores mexicanos en Estados Unidos. Esta situación fue descrita con fuerza en la canción *Bracero* (1966) de Philip David Ochs (1940-1976), en <https://www.youtube.com/watch?v=NrmNDZNmxIk>

⁵⁹ Cfr. Sierra Moncayo y Sordo Cedeño, *Atlas de México* ..., 134.

⁶⁰ Alan Knight, “México 1930-1946”, en *Historia de América Latina 13. México y el Caribe desde 1930*, ed. por Leslie Bethell (Barcelona: Crítica, 1998), 70.

⁶¹ Cfr. Sierra Moncayo y Sordo Cedeño, *Atlas de México*..., 136.

⁶² Si bien resulta problemático comparar las encuestas de ingreso y gasto de los hogares de distintos años por cuestiones metodológicas, los deciles aparentemente beneficiados fueron del VI al IX (40% de las familias) que registraron mejoras al pasar del 36.52% del ingreso en 1950 a 43.53% en 1970. Cfr. Sierra Moncayo y Sordo Cedeño, *Atlas de México*..., 136-139.

El lugar de México en el nuevo orden mundial se determinó en función de la expansión hegemónica de Estados Unidos. México se convirtió en su aliado.

La colaboración explícita que reúne, une y separa a los dos países

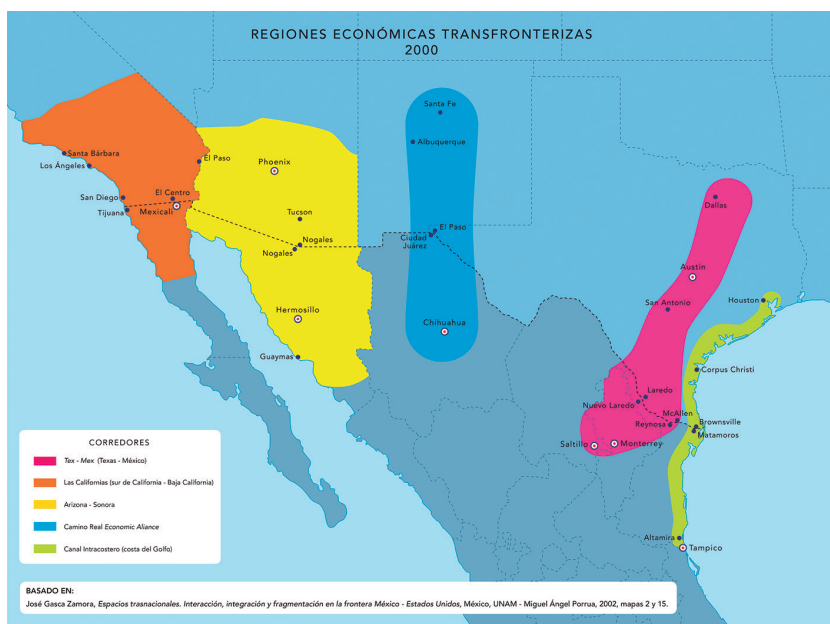
La inteligencia colectiva de la colaboración de Canadá, Estados Unidos y México ha buscado profundizar un conjunto de relaciones económicas con el Tratado de Libre Comercio (TLCAN, de 1994), y desde el 1° de julio de 2020 con el T-MEC. John Mason Hart acuñó el término “economía neoporfirista” para definir estas “nuevas” relaciones económicas que, según él, retoman lo iniciado por Porfirio Díaz en la reunión de Nueva York de 1883.⁶³ Sin embargo, la realidad económica es mucho más variada y delicada, pues *de facto* México y Estados Unidos enfrentan un solo mercado compartido por dos países, particularmente en el área fronteriza. Es previsible que en un futuro no muy lejano ambos países pasen de los tratados de libre comercio al reconocimiento *de jure* de un mercado común único. Esa forma de unión aduanera eliminará todas las barreras arancelarias que restringen el comercio entre los dos y establecerá aranceles comunes frente al exterior, con un libre movimiento de personas, capitales, bienes y servicios.

Ni el antiguo TLCAN ni el nuevo T-MEC contemplan el libre movimiento de personas, sino solamente de capitales y de bienes y servicios. Sin embargo, es evidente que Estados Unidos necesita mano de obra migrante, y la necesita en abundancia. La tendencia del incremento de las remesas al paso de los años muestra la inminencia de la integración económica. Estamos frente un mercado común o único *de facto*, aunque *de jure* permanezca sin ser regulado. En lo económico-jurídico se podría hacer uso de paneles para la resolución de controversias y hasta de un tribunal supranacional, y en lo político, de una unión o asociación de Estados que se rijan por determinadas leyes comunes a ambos países para lograr fines comunes. No es cuestión de ceder soberanía nacional, sino

⁶³ Cfr. M. Hart, *Imperio y revolución...*, 2010), 429 ss.

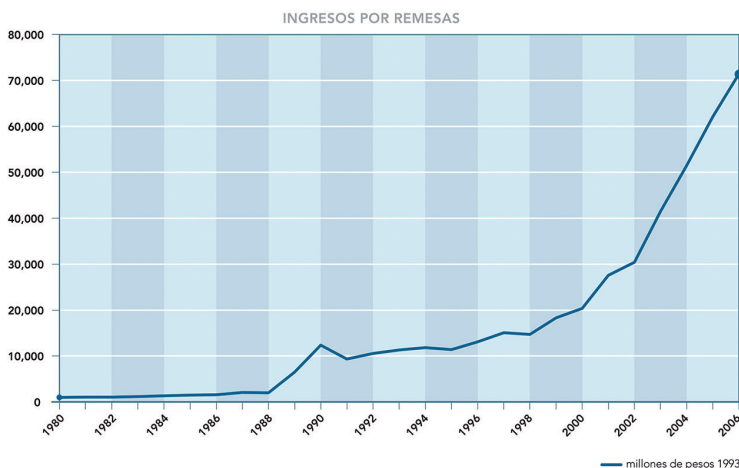
CARLOS J. MCCADDEN M.

de ejercerla para lograr, poco a poco, una mejor integración, particularmente ahora que se duda de la globalización. Esto permitiría hacer frente a los bloques formados en torno al euro y al yuan.



Fuente: María Julia Sierra Moncayo y Reynaldo Sordo Cedeño, *Atlas de México 1910/2010* (México: IPAM, 2009), 229.

La frontera México-Estados Unidos es probablemente la más dinámica del mundo, por el número de personas que van de México a Estados Unidos a trabajar todos los días y también regresan a México diariamente. Miles de vehículos pasan por las casetas de diversos puntos de cruce y el comercio local tiene una importancia creciente.



Fuente: Banco de México, Indicadores económicos, Banco de información, junio 2008, www.banxico.org.mx, consulta 4 de octubre 2008.

Fuente: María Julia Sierra Moncayo y Reynaldo Sordo Cedeño, *Atlas de México 1910/2010* (México: ITAM, 2009), 233.

Ciudad de México y las regiones de origen y destino de migración hacia Estados Unidos

Es posible que el fenómeno social más visible y grande en el México del siglo XX haya sido el crecimiento de la población. En 1900, México contaba con una población de 13.6 millones de habitantes, y en el año 2000 fue de 97.4 millones.⁶⁴

Ciudad de México pasó de 345 000 habitantes en 1900 a más de 8 millones en 2000. Se convirtió en metrópolis cuando empezó a extenderse más allá de lo que se llamó el Distrito Federal. En el año 2000, los municipios mexiquenses conurbados aumentaron de 11 a 21.⁶⁵

En el siguiente mapa se encuentran los estados mexicanos y las ciudades que están en el origen de la migración. Y en el contiguo, los estados y las ciudades estadounidenses como destinos de la migración mexicana.

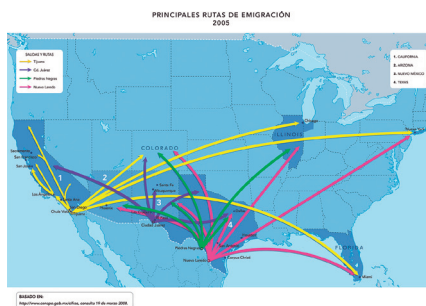
⁶⁴ Véase: <https://www.inegi.org.mx/temas/estructura/>

⁶⁵ Sierra Moncayo y Sordo Cedeño, *Atlas de México...*, 222.

CARLOS J. MCCADDEN M.



Fuente: María Julia Sierra Moncayo y Reynaldo Sordo Cedeño, *Atlas de México 1910/2010* (México: ITAM, 2009), 234.

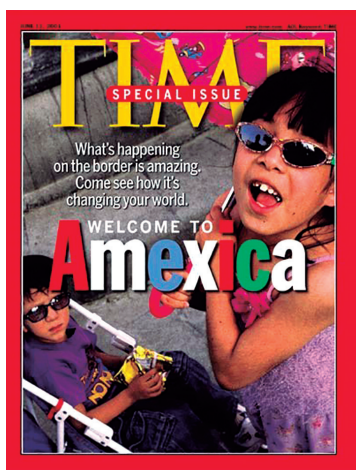


Fuente: María Julia Sierra Moncayo y Reynaldo Sordo Cedeño, *Atlas de México 1910/2010* (México: ITAM, 2009), 235.

Integración económica, social y cultural con una marcada separación jurídica y política

Quizá la manera más fácil de ver la integración de los dos países es observar la cultura mexicostadounidense, en cualquiera de sus denominaciones “Améxica” o “Mexamérica”:

88



The U.S.-México Border, *Time* (11 de junio de 2001), en <http://content.time.com/convers/0,16641,20010611,00.html>.



Fey Berman, *Mexamerica: Una cultura naciendo*, en <https://www.vicerversa-mag.com/mexamerica> -una-cultura-naciendo/

Los mexicoestadounidenses son conocidos con diversos nombres, se les denomina mexicanos, latinos, hispanos, chicanos, y hablan el *spanglish*. La cultura chicana tiene una identidad y la reivindica. Busca dejar de ser mexicana pero no llega a ser cabalmente estadounidense. Rodolfo *Corky* Gonzáles escribió el poema “I am Joaquín”,⁶⁶ que es considerado el himno chicano. Se ha puesto en *spanglish* el *Quijote* de Cervantes, porque responde a una necesidad en Estados Unidos: *In a place de La Mancha of which nombre no quiero remembrearme, vivía, not so long ago, uno de esos gentlemen who always tienen una lanza in the rack, una buckler antigua, a skinny caballo y un grayhound para el chase.*⁶⁷

Que la cultura estadounidense está presente en México es patente. Lo vemos en la arquitectura, el aprendizaje del inglés, los comerciales, las modas y los modos modernos, la tecnología, así como las películas, las series en *streaming*, la música popular. La difusión y penetración de esta cultura llega hasta los más pobres, como es el caso de los indígenas. Los grupos más vulnerables participan de una vida de corte estadounidense en las ciudades, pero no necesariamente es así en el campo.

Las películas y los videos son un aliado importante del poder de penetración de las formas estadounidenses. John Wayne, el vaquero clásico de Hollywood, filmaba sus películas en Durango. *Cisco Kid* fue filmada en el pueblo mágico de Huasca en el estado de Hidalgo. Y en 1997 se filmó *Titanic* en el Mar de Cortés, en Baja California. En más de un sentido se desvanecen las fronteras.

⁶⁶El poema inicia así: “Yo soy Joaquín, perdido en un mundo de confusión: I am Joaquín, lost in a world of confusion, caught up in the whirl of a gringo society, confused by the rules, scorned by attitudes, suppressed by manipulation, and destroyed by modern society”, en <https://www.latinamericanstudies.org/latinos/joaquin.htm>

⁶⁷*Don Quixote de La Mancha de Miguel de Cervantes*. Trad. al *spanglish* por Ilán Stavans, en http://www.cuadernos cervantes.com/art_40_quixote.html

En los hechos hay fuerzas que conducen a la unión de ambos países

Andrew Seele, presidente del Instituto de Política Migratoria de los Estados Unidos, enumera las fuerzas que empujan a ambos países a convivir, a vivir juntos, incluso en la era de Trump.⁶⁸

1) San Diego y Tijuana han llegado a ser una zona metropolitana común con 5 millones de personas que operan conjuntamente. Es el caso de Cross Border Xpress (Terminal Transfronteriza de Tijuana y Puerta de las Californias), una terminal aeroportuaria ubicada en el área de Otay Mesa, en el sur de San Diego, con un puente de acceso que la conecta con el Aeropuerto Internacional de Tijuana.

2) El comercio ha transformado las economías de Estados Unidos y México. El TLCAN, que se convirtió en el T-MEC, integra a Canadá, México y Estados Unidos.

3) Compañías mexicanas invierten en Estados Unidos y contribuyen a su crecimiento económico. Entre ellas están Cemex (cemento), Bimbo (panificadora mexicana), Lala (industria lechera), Gruma (Grupo Industrial Maseca, que procesa maíz y tortillas en cantidades impresionantes) y muchas otras.

4) Las redes de innovación se expanden a través de la frontera. Ciudades como Guadalajara se han convertido en semilleros de creatividad en tecnologías de punta para Silicon Valley, y otras ciudades estadounidenses, y viceversa.

5) Se abre un nuevo futuro en materia de energía: trabajadores mexicanos y estadounidenses se esfuerzan por construir y mantener una red de electricidad transnacional.

6) Un nuevo aprendizaje en seguridad. México ofreció ayuda a Estados Unidos por los desastres ocasionados por el huracán Katrina. Soldados mexicanos llegaron a suelo estadounidense llevando alimento y ayuda a los damnificados en Nueva Orleans. La iniciativa Mérida ofreció

⁶⁸ Andrew Selee, *Vanishing frontiers: the forces driving Mexico and the United States together* (Nueva York: PublicAffairs, 2018).

ayuda económica y entrenamiento a los soldados de élite mexicanos con el fin de enfrentar a la delincuencia en México.

7) Se ofrece una oportunidad en la cooperación contra el crimen organizado: la profundidad de la cooperación desarrolla mecanismos de confianza más allá de preconcepciones o prejuicios sobre el abordaje al problema del crimen organizado. Se forman instituciones como el CISEN, la CIA, el FBI, la DEA, que se relacionan y se coordinan para investigar delitos que trascienden fronteras.

8) Los migrantes les cambian el rostro a las comunidades de ambos lados de la frontera: un millón de mexicanos regresaron a su hogar entre 2009 y 2014. Muchos carecían de estatuto legal o fueron deportados, pero otros pudieron desarrollar sus capacidades en casa. Después de la gran recesión de 2008 comenzaron a regresar. Ahora que han vivido en Estados Unidos, poseen mayor apertura de miras y están cambiando las ciudades mexicanas.

9) El modo cómo los mexicoestadounidenses mueven a México. Los cerca de un millón de estadounidenses residentes en México constituyen el 1% de la población mexicana. Los cerca de 12 millones de mexicanos que residen en los Estados Unidos forman el 3%.

10) Los cineastas mexicanos se globalizan. La compañía de cine Cinépolis se ha internacionalizado con sucursales en la India, Brasil, Colombia, Estados Unidos. La película de Alfonso Cuarón, *Gravity* (2013) ganó siete premios de la Academia de Artes y Ciencias Cinematográficas de Hollywood. Alejandro González Iñárritu ganó el premio a la mejor película por *Birdman* (2014) y el de mejor director por *The revenant* (2015), de modo que es el tercer director que junto con Guillermo del Toro, gana un Óscar.

11) El modo como la influencia mexicana está cambiando a Estados Unidos desde dentro: la actitud favorable de los estadounidenses respecto de México registró un incremento del 17% entre 2013 y 2017, al pasar del 47% al 64% (Gallup).

12) Lo que se espera para el futuro: en el Big Bend National Park del sur de Texas era imposible saber dónde comenzaba la frontera entre

México y Estados Unidos. En 2010 los gobiernos de ambos países acordaron definir el problema de manera conjunta monitoreando el cruce por medio de video remoto.

Las fronteras se están desvaneciendo debido a que los poderes económicos y culturales, y las fuerzas sociales impulsan a las dos naciones a trabajar juntas. Así, podemos hablar de un intercambio entre dos países vecinos. Muchos mexicanos y estadounidenses se han nutrido de las aportaciones de ambas naciones. En varios ámbitos se ha estimulado el crecimiento de la gente. Sobre todo si pensamos en la educación y la cultura.

Dos culturas y dos idiomas en constante interacción

La introducción de una élite estadounidense en México, desde el siglo XIX, y la cultura popular que se fue sumando a ella, diversificaron al país. A su vez, se ha generado un correspondiente influjo mexicano que sigue floreciendo en los Estados Unidos. Baste mencionar algunos de los intelectuales mexicanos y estadounidenses que se han beneficiado de este contacto entre los Estados Unidos y México.

Muchos mexicanos tienen posgrados de las mejores universidades de Estados Unidos (Harvard, Yale, Stanford) y son líderes que utilizan sus doctorados para superarse.

Algunos de los mexicanos connotados en la academia estadounidense son figuras conocidas. Mario José Molina-Pasquel Henríquez (nacido el 19 de marzo de 1943) es un químico estadounidense de origen mexicano conocido por su papel fundamental en el descubrimiento del agujero de ozono antártico. Recibió el Premio Nobel de Química de 1995.

A su vez, México ha sido inspiración de muchos estadounidenses. La novela *The Pearl* (1948), de John Steinbeck (1902-1968), es un cuento inspirado en la región de la que el autor había escuchado que era rica en perlas en 1940, La Paz, Baja California Sur. Hay muchos más: el poeta Hart Crane (1899-1932), famoso por *The Bridge* (1930), vivió y escribió en México. Infaltable es la lectura de Bruno Traven (1882-1969),

cuyo trabajo derivó de su amor a México, los trabajadores y campesinos expoliados, y del odio que sentía por las injusticias que se cometían en nuestro país. Escribió *The Treasure of the Sierra Madre* (1927), que dio lugar a una película de John Houston merecedora del Óscar en 1948. Algunas de las obras más importantes de Bruno Traven son: *La carreta* (1952), *Gobierno* (1952), *La rosa blanca* (1952), *Canasta de cuentos mexicanos* (1960). Ray Bradbury (1920-2012), autor de *Crónicas Marcianas* (1950) y *Fahrenheit 451* (1953) ambos éxitos de ventas, hizo un viaje en carretera por México en 1945 que lo marcó de por vida. Originalmente conocido en el mundo de las revistas *Pulp* (historietas de ficción), su encuentro con México lo ayudó a madurar por su constante encuentro con la muerte, particularmente en Janitzio y Guanajuato. Escribió *El Día de Muertos*, en *Las máquinas de alegría* (1964), *El árbol de las brujas* (1972), *Las momias de Guanajuato* (1978), entre otros escritos directamente relacionados con México. Bradbury se mudó a Los Ángeles, California, en su adolescencia y estuvo siempre cerca de la comunidad inmigrante mexicana, por la que no solo sentía comprensión y empatía, sino que fue tema de su producción literaria. En *Hasta nunca* (1947) describe la dolorosa partida de un mexicano, escoltado por policías, que en balbuceante inglés se despide diciendo: *I see you never*.⁶⁹

En la música, Aaron Copland (1900-1990) viajó a México con Leonard Bernstein. Fue compositor de música y de cine. Fuertemente influido por el impresionismo de Igor Stravinski, Copland compuso la pieza sinfónica *El Salón México* (1934), en la que recoge elementos del folclore mexicano. La obra se ha reproducido en muchas cintas y en escenas de campo, bar, tertulia, hasta convertirse en un símbolo nacional mexicano, de un modo parecido al *Huapango* de Moncayo. Copland decía que pretendía retratar un salón de baile en México y dar una visión turística de nuestro país.

⁶⁹ En la sección *Reforma Cultura* del periódico *Reforma* del 22 de agosto de 2020 apareció un interesante artículo para conmemorar el centenario de su nacimiento: “Ray Bradbury en tierras mexicanas” de Francisco Morales V.

CARLOS J. MCCADDEN M.

Eduardo Mata (1942-1995) fue uno de los más notables directores de música sinfónica en su tiempo. Mexicano universal, Mata no solamente dirigió a la Orquesta Sinfónica de México y estuvo al frente de la Filarmónica de la Universidad Nacional Autónoma de México, sino que fue nombrado director de la Orquesta Sinfónica de Dallas de 1977 a 1993. Murió en 1995, cuando cayó la avioneta que piloteaba. El mismo Mata interpretó la *Tercera Sinfonía* de Aaron Copland dirigiendo a la Orquesta Sinfónica de Dallas.⁷⁰



<https://music.apple.com/us/album/copland-symphony-no-3-danz%C3%B3n-cubano-el-sal%C3%B3n-m%C3%A9xico/715542592>



<https://www.amazon.com/Dallas-Symphony-Orchestra-Eduardo-Symphonic/dp/B0173V72OU>

94

Finalmente, la profundidad de las interrelaciones entre México y Estados Unidos que son el espacio en el que se asientan sus respectivas ciudades da para un ensayo mucho más ambicioso. Lo extenso del tema excede las pretensiones de lo que aquí se expresa. Tomemos muy en serio la relación entre las ciudades de México y Estados Unidos, mirando hacia nuevos horizontes.

⁷⁰ El 12 de noviembre de 1960, Leonard Bernstein (1918-1990) interpretó, con la Filarmónica de Nueva York, *El Salón México* para festejar el cumpleaños de Aaron Copland. En <https://www.youtube.com/watch?v=Qj-98yBfE10>

Reflexiones finales sobre la conferencia

Para lograr un fructífero acercamiento entre Estados Unidos y México es fundamental respetar los derechos humanos de cada ciudadano y reivindicar sus derechos culturales. Habría que empezar por garantizar dentro de cada país los derechos culturales de los pueblos autóctonos y de las minorías; especialmente los de las personas más desposeídas. Una mejor comprensión de la naturaleza de los derechos culturales y de las consecuencias de sus violaciones es el mejor medio para evitar que sean utilizados a favor del relativismo cultural o como pretexto para enfrentar a diversas comunidades o pueblos.

Es de gran utilidad como guía y herramienta para establecer una sana relación México-Estados Unidos la Declaración de Friburgo,⁷¹ ciudad suiza de un país plurilingüe y multicultural, sobre los derechos culturales que promueve la protección de la diversidad cultural dentro del sistema internacional de derechos humanos.⁷² Los derechos culturales suponen la libertad de cada individuo de expresarse, en público o en privado, en los idiomas de su elección; la libertad de ejercer sus propias prácticas culturales y perseguir un estilo de vida asociado con la mejora de sus recursos culturales, particularmente en el campo del uso, la producción y la difusión de bienes y servicios; y, la libertad para desarrollar la propia identidad cultural con respeto a los derechos de los demás y a su diversidad cultural.

La condición básica para la interacción con Estados Unidos es que México respete la identidad cultural de los grupos indígenas locales originarios en su propia diversidad, y la cultura de los grupos que se fueron superponiendo con la llegada de los españoles y otros europeos a partir de 1519. Debe reconocer la cultura de la población que nació de la fusión indígena y española; de los grupos africanos occiden-

⁷¹ El texto íntegro de la Declaración de Friburgo se encuentra en el sitio https://culturalrights.net/descargas/drets_culturals239.pdf

⁷² El artículo 1 (a) dice: “Estos derechos deben garantizarse sin discriminación alguna por motivos de color, sexo, idioma, religión, convicciones políticas o de cualquier otra índole, ascendencia, origen nacional o étnico, origen o condición social, nacimiento o cualquier otra situación a partir de la cual la persona define su identidad cultural”.

tales que llegaron como esclavos; de los asiáticos que provienen del contacto con las Islas Filipinas; y de todos los grupos humanos que se han integrado al país en su historia. El respeto pleno de los derechos humanos de estos subconjuntos de la población mexicana, solo se alcanza si se es respetuoso de los derechos culturales de cada persona. Es necesario conocer, reconocer y respetar las culturas que, en su diversidad, constituyen el patrimonio común de México, que es finalmente, el de la humanidad.

Similarmente, en su relación con México, Estados Unidos tiene que empezar por custodiar la identidad cultural de su población nativa originaria. También debe respetarse la identidad cultural de los distintos europeos, africanos y asiáticos que contribuyeron con su cultura a producir un nuevo país en el marco de la civilización “blanca, anglosajona y protestante”. Este recipiente estadounidense ha permitido la creación del sistema jurídico-político que ha posibilitado el enorme reconocimiento de la dignidad humana que le caracteriza, si bien con sus limitantes, y su gran éxito sociopolítico económico. Este acreditado e influyente modelo jurídico-político ha sido repensado, reformulado y adaptado por muchos países. Es el caso de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos de 1857 y el de la Unión Europea en su evolución hacia los Estados Unidos de Europa.

En cualquier intento de semejante integración transnacional es fundamental el libre y completo desarrollo de las identidades culturales propias de México y Estados Unidos en su progresiva integración. Buscar el futuro en el pasado permite entender por qué México se norteamericaniza y Estados Unidos se mexicaniza. Fernández-Armesto explica “por qué Estados Unidos es —y tiene que ser— un país latinoamericano”.⁷³ Si bien la cultura “blanca, anglosajona y protestante” ha logrado algo semejante en Australia, Nueva Zelanda y Canadá, sin embargo, Estados Unidos ha tenido un fuerte componente territorial y cultural hispano que cada vez busca con más fuerza salir a la luz, y en ello México tiene un papel preponderante. Por su parte, la cultura estadounidense

⁷³ Felipe Fernández-Armesto, *Nuestra América...*, 427.

es cada vez más un componente fundamental para México. Son culturas con lenguas diferentes, inglés y español, pero con la influencia cultural propia de su vecindad. Son países colindantes cada vez más profundamente relacionados. El “bilingüismo es al menos dos veces más ventajoso para cualquier comunidad que auto encerrarse en una sola lengua”.⁷⁴ Lo mismo puede decirse de la pluralidad de la cultura que ambos países poseen, pues constituye una gran riqueza que hay que cuidar.

⁷⁴ *Ibid.*, 16.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

LIMA BARRETO: UN ESCRITOR BRASILEÑO EN LA FAVELA DE LA CIUDAD LETRADA

*Néfer Muñoz-Solano**

En diciembre de 1909, en las librerías de Río de Janeiro comenzó a venderse un libro impreso en Lisboa que provocó todo un escándalo en la República de las Letras de Brasil. Era una novela titulada *Recordações do escrivão Isaías Caminha*, años después traducida al español como *Recuerdos del escribiente Isaías Caminha*.¹ Era la obra de un casi desconocido escritor afrobrasileño llamado Afonso Henriques de Lima Barreto, quien años más tarde se convirtió en uno de los autores imprescindibles del canon literario. Aquella, su primera novela, narra en primera persona, con un lenguaje sencillo y directo, la vida de un joven y talentoso mulato que dejaba el campo y se mudaba a Río de Janeiro con el sueño de estudiar y triunfar. Sin embargo, a pesar de su inteligencia sobresaliente, su empeño y su entusiasmo, el joven protagonista fracasa al toparse una y otra vez con el racismo, la corrupción y la discriminación de los intelectuales y el sistema social. La novela fue comentada de boca en boca y en pocas semanas se agotaron todos los ejemplares disponibles en la entonces capital brasileña. Con todo, a pesar del aparente éxito de lectura, lejos de catapultar la carrera de Lima Barreto su ópera prima le causó

99

* Universidad de Dallas.

¹ En 1978 la Biblioteca Ayacucho publicó la traducción de Haydée M. Jofré Barroso en un volumen que también incluía otra de las principales novelas de Lima Barreto, *El triste fin de Policarpo Quaresma*. En 2007 apareció en Bilbao una segunda traducción española, preparada por Javier Díaz Noci y titulada *Recuerdos del escribano Isaías Caminha*.

la ruina literaria, ya que la obra fue leída en los círculos intelectuales como un *roman à clef*, es decir, como un texto basado en personajes reales identificables, y, por lo tanto, como una afrenta al poder político y al *statu quo* de la ciudad letrada.²

En la novela, el personaje principal de Isaías Caminha (*alter ego* de Lima Barreto) se convierte en un periodista que atestigua de primera mano, desde el interior de uno de los diarios más poderosos de Río de Janeiro, las desigualdades sociales y raciales de la ciudad, la manipulación de la prensa en los asuntos públicos, la corruptela política y los prejuicios en contra de los pobres, principalmente los negros y los mestizos. En la trama, la élite carioca es representada por periodistas arrogantes, políticos negligentes, empresarios corruptos y literatos ególatras. Uno de ellos es Veiga Filho, un escritor con una prosa de florituras parnasianas pero vacía de contenido. La manera en que este personaje es descrito en la novela hizo que el público lector de la época lo asociara con un célebre escritor real de aquel entonces, Coelho Filho. Es uno de los múltiples ejemplos de las asociaciones entre el texto ficcional y la realidad que hicieron los lectores contemporáneos de la publicación. A otro personaje de la novela, un reconocido reportero de verbo fácil, de quien se dice es “mezcla de cerdo y de simio”, los lectores lo vincularon con el periodista más famoso de la ciudad, João do Rio.³ Y al corrupto periódico imaginario que aparecía en la trama, *O Globo*, el público lector lo relacionó inmediatamente con el diario real *Correio da Manhã*, que estaba ubicado en la emblemática Rua do Ouvidor, en pleno centro histórico de la ciudad.⁴

Al sentirse aludidos directamente en el escandaloso libro, tanto el poder político como el mundo letrado de Río de Janeiro reaccionaron con ira. La respuesta en los periódicos y revistas fue, en general, un silencio despectivo. Es decir, se habló mucho de la novela, pero se escribió poco

² Es una referencia al término acuñado por el crítico uruguayo Ángel Rama en su texto clásico *La ciudad letrada*.

³ Afonso Lima Barreto, *Recordações do escrívão Isaías Caminha* (Lisboa: Livraria Classica Editora de A. M. Teixeira & Cta, 1909), 38.

⁴ Francisco de Assis Barbosa, *A vida de Lima Barreto* (Río de Janeiro: Editôra Civilização Brasileira, 1964), 168-169.

del texto. Una de las escasas reseñas de la época describe a *Recordações do escrívão Isaías Caminha* como “una decepción porque está llena de alusiones personales, de descripciones de personas conocidas, retratadas de un modo deprimente”.⁵ El autor de esta crítica es José Joaquim Medeiros e Albuquerque, un poderoso miembro de la Academia Brasileña de las Letras y autor de la letra del himno nacional de Brasil. Medeiros e Albuquerque fue una de las pocas voces que hizo público el enojo reinante: “Es menos novela que panfleto. Y el resultado es, que así, termina siendo una mala novela y un mal panfleto”.⁶ La reseña minimizaba a Lima Barreto e intentaba borrar sus méritos como autor, y en esa operación de deslegitimación, negaba implícitamente el fenómeno de abuso racial y clasista denunciado en la novela. Las “alusiones personales” que aducía Medeiros e Albuquerque tuvieron consecuencias inmediatas, ya que provocaron que los principales editores, escritores y personas de influencia vetaran al novelista, por entonces de 28 años, quien quedó condenado a publicar solo en la prensa menor, en revistas y diarios alternativos, estigmatizado como un autor maldito.

Como explica la crítica Beatriz Resende, esa primera novela estableció un conflicto definitivo con los dueños del poder de la ciudad letrada, a quienes Lima Barreto llamaba peyorativamente los “mandarines de las letras”.⁷ El desencuentro se produjo porque la ficción se asumió como un calco mimético de la realidad política, periodística y literaria de lo que sucedía en la Río de Janeiro de 1909. En el siglo XXI, esta novela se sigue leyendo en portugués y en sus traducciones tanto por el retrato que hace de la época, como también por sus valores literarios y estéticos; pero en aquel entonces, la porosidad entre esas dos entidades, realidad y literatura, generó una filtración de doble vía que terminó por causar que la ficción se leyera como un documento historiográfico disfrazado de novela, como una trasposición, algo que el crítico Hayden White

⁵J. Dos Santos, “Crónica literaria. Lima Barreto: Recordações do escrívão Isaías Caminha”, en *Lima Barreto: Prosa Seleta*. Ed. por Eliane Vasconcellos (Río de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2001), 28-29. Publicada bajo seudónimo por José Joaquim Medeiros y Albuquerque.

⁶*Ibid.*, 28-29.

⁷Beatriz Resende, *Lima Barreto e o Rio de Janeiro em fragmentos* (Río de Janeiro, Campinas: Editora UFRJ, Editora da Unicamp, 1993), 23.

denomina “literatura de hechos” (*literature of fact*).⁸ Es decir, la novela tenía elementos referenciales tan fuertes que traspasó su propia ficcionalidad, y al rebasarse la dimensión de lo ficticio pareciera que se rompió el pacto entre el público lector y el escritor, lo que Coleridge llamaba la “suspensión voluntaria de la incredulidad” (*willing suspension of disbelief*).⁹ En este caso, el pacto se rompió no porque el público lector de la época asumiera que lo que estaba leyendo dejaba de ser creíble —por parecer fantástico—, sino que la ruptura fue provocada, más bien, por un fenómeno inverso, ya que los lectores juzgaron que aquello que estaban leyendo era tan creíble que no era creíble que fuera una ficción.

Lima Barreto nació en Río de Janeiro en 1881. Aunque nunca fue esclavo porque era hijo de un hombre libre, siendo niño presencié un momento histórico que lo marcó: la abolición de la esclavitud en Brasil.¹⁰ Murió prematuramente, a los 41 años, en el semiolvido al que fue arrinconado por sus contemporáneos intelectuales, marcado por el alcoholismo, los problemas económicos y las enfermedades mentales. La época que le tocó vivir, la llamada *belle époque* (que va de finales del siglo XIX a la Primera Guerra Mundial) fue un convulso periodo de profundos cambios sociales, económicos y urbanos en Brasil, ya que fue a principios del siglo XX cuando Río de Janeiro vivió un proceso llamado la *Regeneração* (“regeneración”), un masivo programa de reforma urbana para crear un nuevo entorno arquitectónico, económico y social que, además, pretendía atraer capital extranjero.¹¹ La reforma incluyó la destrucción de miles de edificios rústicos conocidos como *cortiços*, el desalojo de miles de personas pobres del centro de la ciudad, la nivelación completa de un cerro, el aterramiento del mar para ganar

102

⁸ Hayden White, “The fictions of factual representation”. *Tropics of discourse: Essays in cultural criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985), 121.

⁹ Samuel Taylor Coleridge, *Biographia literaria; or biographical sketches of my literary life and opinions* vol. 2 (Londres: Rest Fenner, 1817), 2.

¹⁰ En su niñez, Lima Barreto fue testigo de la abolición de la esclavitud, que coincidió precisamente con el día de su séptimo cumpleaños, el 13 de mayo de 1888. Ese día, su padre João Henriques, llevó al niño al acto oficial de la abolición en el centro histórico de Río de Janeiro.

¹¹ Jaime L. Benchimol, *Pereira Passos: um Haussmann tropical: a renovação urbana da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX* (Río de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Turismo e Esportes, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1990), 228.

espacio en tierra firme y la construcción de avenidas y edificios monumentales. Esta “regeneración” aspiraba a poner a Río de Janeiro a la altura de otras metrópolis americanas que también se encontraban en auge, como Nueva York y Buenos Aires. Esta ciudad en transición es la que Lima Barreto describe en su primera novela, cuando habla de cómo se quería imitar a otras urbes: “Nosotros envidiábamos imbécilmente a Buenos Aires”.¹² Tanto en *Recordações* como en sus artículos y crónicas periodísticas, este autor se opuso de manera vehemente a la reforma urbana, denunció que estaba plagada de corrupción y alegó que pretendía esconder la realidad de los pobres, principalmente los mestizos, los negros y los inmigrantes, excluidos de los beneficios del desarrollo.

Esta época fue un momento histórico en el que las desigualdades económicas y sociales de Río de Janeiro comenzaron a fragmentar el mapa urbano y a dejar en las laderas de los cerros y los márgenes una cicatriz de pobreza, un fenómeno conocido como “favelas”. En este trabajo argumento que, paralelamente a la ciudad real, en la ciudad letrada también se dan una serie de desigualdades sociales, económicas y raciales que empujaron a Lima Barreto a un espacio simbólico de exclusión y marginalización, en un proceso en el que se articuló lo que aquí denomino la “favela de las letras”. Con su obra, Lima Barreto visibiliza los márgenes sociales y literarios y se opone a los “novos hábitos” de las élites, a sus modelos urbanísticos, a las expresiones lingüísticas y a las prácticas importadas de Europa, ya que considera fuera de lugar los valores impulsados por las clases dominantes, ajenos a la gran mayoría de los brasileños.¹³

En una operación de resistencia, los textos literarios y periodísticos de Lima Barreto, en muchos de los cuales experimenta e hibrida la ficción con la no ficción, hacen referencia no solo a los principales puntos centrales de la ciudad, sino que constantemente también narran historias sobre lugares y personajes de los márgenes —visibilizándolos y convirtiéndolos en protagonistas—, siendo él mismo un escritor mar-

¹² Lima Barreto, *Recordações...*, 204.

¹³ Lilia Moritz Schwarcz, “Lima Barreto: termômetro nervoso de uma frágil República”, introducción a *Contos completos* de Lima Barreto (São Paulo: Companhia das Letras, 2010), 48.

ginal y marginado. Si, como dice Walter Benjamin, “el cronista es el narrador de la historia”,¹⁴ las crónicas y novelas de Lima Barreto narran la historia de Río de Janeiro, pero no solo la historia con “H” mayúscula que registra un pasado oficial, sino también la historia con “h” minúscula de los personajes anónimos, no la que acontece en el mundo europeizado de las élites, sino en el ambiente pedestre, urbano y suburbano de las calles y plazas de la ciudad, así como en los nacientes barrios miseria, en un acto de resistencia que muestra la versión de los derrotados.¹⁵ A continuación voy a mostrar el proceso de articulación de ambos espacios de exclusión, tanto la favela física real, como la simbólica, la favela de las letras.

La “regeneración” de Río de Janeiro

La ciudad de Río de Janeiro de comienzos del siglo XX era entonces la capital política de Brasil y su más importante centro comercial y financiero.¹⁶ Su bahía de Guanabara era el principal punto de entrada y salida de mercancías del país, el tercer puerto en importancia del continente americano, solo después de Nueva York y Buenos Aires, y el decimoquinto del mundo.¹⁷ Sin embargo, a pesar de su trascendencia comercial y económica, la metrópoli brasileña era considerada en aquel momento una urbe insegura, además de que sufría epidemias constantes de enfermedades como varicela, tuberculosis, malaria y fiebre amarilla. Por eso Río de Janeiro recibía entonces el mote de “capital de la muerte”.¹⁸ Con el fin de comenzar a revertir esta situación, en el año 1902 el presidente Francisco Rodrigues Alves nombró alcalde de la ciudad al

¹⁴ Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*. Trad. por Roberto Blat (Madrid: Taurus, 2001), 122.

¹⁵ Hay varios términos para referirse a un barrio de pobreza extrema. Por ejemplo, en Brasil, a estos barrios se les conoce como “favelas”; en Argentina, “villas miseria”; en Costa Rica, “tugurios”; en Uruguay, “categriles”; en Perú, “pueblos jóvenes”, y en España, “chabolos”.

¹⁶ Salvador de Bahía fue la primera capital de Brasil (1549-1763); Río de Janeiro, la segunda (1763-1960); y desde 1960 es Brasilia.

¹⁷ Nicolau Sevcenko, *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República* (São Paulo: Companhia das Letras, 2003), 39.

¹⁸ Prefeitura da cidade do Rio de Janeiro, *Pereira Passos, vida e obra* (Río de Janeiro: Secretaria Municipal de Urbanismo, Instituto Pereira Passos, Diretoria de Informações Geográficas, 2006), 5-8.

ingeniero Francisco Pereira Passos y le encomendó la compleja tarea de impulsar un masivo plan de reforma portuaria, urbana y sanitaria.

Pereira Passos, miembro de una acaudalada familia brasileña, había vivido en su juventud como diplomático en Francia, donde atestiguó de primera mano el proyecto urbano de reforma de París emprendido entonces por el barón Georges-Eugène Haussmann. En 1853, Napoleón III le había encargado la modernización de la capital francesa, a la que sometió a un proceso de reestructuración y rediseño integral, con amplias avenidas, bulevares comerciales, jardines fastuosos, edificios monumentales y una altitud uniforme en el perfil ciudadano. En aquella nueva estética de París, la “haussmanización” fue una intervención que destruyó barrios antiguos enteros, arrasados en lo que algunos críticos llamaron “vandalismo del pasado”, y que además desplazó los asentamientos pobres a las afueras de los límites oficiales de la ciudad.¹⁹ Sin embargo, a pesar de las críticas, París se convirtió en un modelo de ciudad comercial, moderna y burguesa y comenzó a tener una enorme influencia en los planes de reforma urbana alrededor del mundo.

Una vez que Pereira Passos asumió su función como alcalde de Río de Janeiro, rápidamente comenzó a tomar medidas que hicieron que se ganara el apodo del “Haussmann tropical”.²⁰ Por ejemplo, entre otras acciones, sacrificó a más de 20 000 perros callejeros, prohibió pedir limosna en las calles, impuso penas a quienes escupían en los tranvías y suprimió los criaderos de cerdos en la ciudad. Como apoyo a la reforma urbana, el gobierno central de Brasil contrató un préstamo con bancos de Inglaterra para obtener recursos con los cuales modernizar el puerto y construir obras públicas, entre ellas una majestuosa avenida central con aires europeos. A continuación, el gobierno promulgó una ley de expropiaciones que le dio amplios poderes al alcalde, quien, en medio de grandes polémicas y escándalos, emprendió demoliciones masivas que el pueblo carioca bautizó informalmente con el nombre de “o bota-abaixo” (“el tira abajo”).²¹

¹⁹ Michel Carmona, *Haussmann: His Life and times, and the making of modern Paris*. Trad. por Patrick Camiller. (Chicago: I.R. Dee, 2002), 432.

²⁰ En la bibliografía sobre esta época es constante encontrar este mote para referirse a Pereira Passos. Incluso Benchimol utiliza este apelativo en el título de su libro.

²¹ “Bota-abaixo” o “tira abajo” es la expresión popular de la época entre la población de Río de Janeiro para describir las demoliciones y la reforma urbana que se realizó en la capital federal.

La élite de Río de Janeiro respaldó la mano dura del alcalde reformista. Aunque algunos la consideraban dictatorial, era vista como una necesidad imperiosa para comenzar el proceso de “regeneración” y embellecimiento de la ciudad.²² Olavo Bilac, uno de los escritores más reconocidos de la época, apoyaba fervientemente la reforma:

Hace pocos días, las piquetas, entonando un himno jubiloso, iniciaron los trabajos de construcción de la Avenida Central [...] Al caer las paredes, al desmoronarse las piedras, al pulverizarse el barro, sonaba un largo gemido. Era el gemido soturno y quejumbroso del Pasado, del Atraso, del oprobio. La ciudad colonial, inmunda, retrógrada, empecinada en sus viejas tradiciones estaba murmurando en el susurrar de aquellos materiales podridos que se venían abajo. Pero el himno claro de las piquetas encubría esa protesta impotente.²³

Brasil había pasado recientemente de ser una monarquía a una república, y en la visión de la naciente élite republicana se puede notar cómo en esta cita la tradición y el pasado estaban asociados con el atraso y lo colonial con la oscuridad y lo podrido. Se vinculaba el carácter nacional con la pereza y, como lo explica el historiador Nicolau Sevcenko, cualquier elemento de cultura popular significaba una mancha para la “civilización”, de ahí que quisieran cambiar las apretujadas calles del centro de Río de Janeiro por grandes avenidas y remplazar la imagen de pobreza con un vigoroso cosmopolitismo, con refinamientos, costumbres, modas, palabras y productos que dieran un aire parisino.²⁴

El paso de Pereira Passos fue demoledor, literalmente. Tumbó alrededor de 1600 edificios coloniales antiguos y arrasó una enorme elevación icónica en el centro la ciudad, el Cerro del Castillo (“Morro do Castelo”), donde vivían familias trabajadoras. Desde el siglo XIX, entre

El término inspiró al novelista José Vieira a escribir, en 1904, una crónica sobre la reforma urbana que tituló precisamente *O bota-abaixo*.

²² Benchimol explica cómo la palabra “embellecer” cobra una enorme importancia en la propaganda política de la época: Benchimol, *Pereira Passos...*, p. 228.

²³ Olavo Bilac, *Bilac, o jornalista*. Vol. 2 (São Paulo, Campinas: EDUSP; Imprensa Oficial; Editora Unicamp, 2002), 353.

²⁴ Sevcenko, *Literatura como missão...*, 43.

los grupos de poder se había difundido la teoría de la necesidad sanitaria de nivelarlo porque la ciudad, según se decía, necesitaba aire, circulación y “el soplo ininterrumpido de los vientos marinos”.²⁵ Así, a pesar de la oposición, el cerro, sus edificaciones y todo el amplio barrio que lo poblaba fueron demolidos en su totalidad.

El alcalde se anotó como triunfo político la expulsión de los habitantes pobres del casco central de Río de Janeiro. Al mismo tiempo, construyó, amplió o alargó apresuradamente las principales arterias de la ciudad. De hecho, apenas dos años después del nombramiento de Pereira Passos, el 7 de septiembre de 1904, el día de la celebración de la independencia, el gobierno inauguró el eje de la nueva avenida central, que más tarde fue llamada Avenida Rio Branco, nombre que conserva hasta la actualidad.²⁶ El plan de reforma urbana incluyó también la construcción de un espectacular teatro municipal, cuya estructura metálica fue importada de Europa y en su momento fue descrita como más rica que la propia Ópera de París.²⁷

La élite carioca celebró los trabajos como el comienzo de una época de industria, progreso y riqueza material. En la prensa, se reprodujo de manera constante el lema *O Rio civiliza-se* “Río se civiliza”, una frase que, como explica el crítico Renato Cordeiro Gomes, resumía la mudanza real y simbólica a la que se aspiraba como ciudad ideal, era la síntesis ideológica para el montaje de una nueva escenografía urbana.²⁸

La reacción de Lima Barreto fue de oposición al plan de reforma por varias razones. En un artículo periodístico escribió: “¡Remodelar Río! ¿Pero cómo? Arrasando con los cerros... Pero entonces no será más Río

²⁵ Esta tesis surgió en 1852 y fue presentada por el médico Domingos Martins Guerra, quien sostenía la necesidad de demoler tanto el Morro do Castelo como el Morro de Santo Antônio. Carlos Kessel, *Tesouros do Morro do Castelo: mistério e história nos subterrâneos do Rio de Janeiro* (Río de Janeiro: Zahar, 2008), 36.

²⁶ *O Rio de Janeiro de Pereira Passos* (Río de Janeiro: Editora Index, 1985. Print. Uma cidade em questão 2), 216.

²⁷ Maurício de Almeida Abreu, *Evolução urbana do Rio de Janeiro* (Río de Janeiro: Iplanrio, J. Zahar Editor, 1987), 63.

²⁸ Renato Cordeiro Gomes, *Todas as cidades, a cidade: literatura e experiência urbana*. (Río de Janeiro: Rocco, 2008), 113.

de Janeiro; será entonces cualquier otra ciudad”.²⁹ Es decir, para Lima Barreto la alteración de la naturaleza montañosa de la ciudad y la anulación de los antiguos símbolos coloniales implicaba una destrucción de elementos que estaban íntimamente ligados con la topografía y la historia del país y, por lo tanto, con la identidad brasileña. En otra de sus crónicas, escribió:

La obsesión de Buenos Aires siempre nos perturbó el juicio de las cosas. La gran ciudad de La Plata tiene un millón de habitantes; la capital de Argentina tiene largas calles rectas; la capital de Argentina no tiene negros; por lo tanto, mis señores, Río de Janeiro, atravesado de montañas, debe tener calles rectas; Río de Janeiro, en un país de tres o cuatro grandes ciudades, necesita tener también un millón; Río de Janeiro, capital de un país que recibió durante casi tres siglos millones de negros, no debe tener negros.³⁰

Para Lima Barreto, la élite carioca tenía una obsesión permanente por copiar a la capital argentina y sus aires europeos, lo que se traducía en deseos y prácticas que chocaban con la realidad geográfica, histórica y étnica de Río de Janeiro. Al final, esa obstinación dejaba relucir prácticas claramente racistas, que además de discriminar y excluir a un amplio sector de la población, se entrelazaban con actos de corrupción política y económica. En varios momentos de *Recordações do escrívão Isaías Caminha* se menciona el préstamo internacional del gobierno para llevar adelante la reforma urbana y se señala explícitamente que había estado plagada de corrupción, ya que se desviaba ilícitamente parte del dinero. En el relato se cuenta cómo políticos y periodistas recibían sobornos para promover ante la opinión pública los supuestos beneficios del plan. El personaje ficticio Aires D’Avila, periodista de *O Globo*, después de recibir un soborno decide publicar un artículo a favor de la reforma, en el que decía que la construcción de las nuevas avenidas

²⁹ Lima Barreto, *Coisas do reino do Jambon. Obras*. Vol. 8 (São Paulo: Editôra Brasiliense, 1956), 124.

³⁰ Lima Barreto, *Toda crônica: 1890-1919*. Ed. por Beatriz Resende y Rachel Valença (Río de Janeiro: Agir Editora, 2004), 166.

iba a disminuir la prostitución y el crimen y a mejorar la “inteligencia nacional”.³¹ La novela narra, además, cómo un sector de la clase alta comenzó a especular con sus propiedades y se enriqueció aún más con las expropiaciones ya que recibió indemnizaciones millonarias.

Rápidamente, el perfil urbano, social y económico de Río de Janeiro comenzó a mudar hacia una nueva escenografía de lujo europeo. Sin embargo, las demoliciones de la reforma urbana de Pereira Passos dejaron un alto costo social, ya que buena parte de los pobres expulsados del centro se vieron forzados a vivir hacinados con otras familias, pagar altos alquileres o mudarse a los suburbios, ya que el Estado construyó pocas casas populares para remplazar los edificios demolidos.³² Lo anterior desencadenó una crisis de vivienda que tuvo un efecto colateral imprevisto: el crecimiento de un paisaje de construcciones pobres, las favelas. Lima Barreto denunció que muchas personas pobres se establecieron en las alturas de las colinas, donde levantaron chozas miserables con cajones de jabón y cubiertas con hojas desdobladas de las latas en las que venía envuelto el querosén.³³

La palabra y el concepto de “favela” se remonta a la Guerra de Canudos, un sangriento conflicto bélico de finales del siglo XIX provocado por una insurrección popular al noreste de Brasil. Al mando de un caudillo llamado Antônio Conselheiro, miles de nordestinos se rebelaron en el árido sertão brasileño en contra del gobierno de la naciente república, pregonando su lealtad a la antigua monarquía. Para aplastar a los rebeldes, el gobierno republicano de Río de Janeiro envió hasta el estado de Bahía varias expediciones con miles de soldados, que se acuartelaron en laderas, en un paisaje donde abundaba una planta espinosa llamada “favela”.

Una vez aplastada la insurrección de Canudos y de regreso en Río de Janeiro, los soldados se encontraron con serios problemas de alojamiento y nunca recibieron las viviendas que el gobierno les había prometido. Por eso, muchos excombatientes comenzaron a construir

³¹ Lima Barreto, *Recordações...*, 158.

³² Abreu, *Evolução urbana...*, 65.

³³ Lima Barreto, *Contos completos*, 468-69.

en las laderas de un cerro cercano al puerto pequeñas barracas, que pasaron a ser conocidas como “favelas” por referencia a la planta que abundaba en las laderas de Canudos.³⁴ En un desplazamiento metonímico, aquel lugar de Río de Janeiro comenzó a ser conocido como el Cerro de la Favela (“Morro da Favela”), con lo que en la práctica lingüística, el uso de esta voz se extendió al asentamiento pobre.³⁵ La reforma urbana de Pereira Passos agravó exponencialmente los problemas habitacionales y estas viviendas se extendieron como un rizoma por las empinadas pendientes de la ciudad.

Para Lima Barreto, la reforma urbana fue una especie de intervención quirúrgica que pretendía cambiar la fisonomía de la ciudad y, por lo tanto, su identidad. El plan era europeizarla, eliminando sus contornos voluptuosos y suavizando sus prominentes rasgos autóctonos. En sus textos, Lima Barreto reivindica las imperfecciones y los relieves naturales y humanos, y defiende las hibridaciones y las “impurezas” geográficas, lingüísticas, históricas, religiosas y étnicas de Río de Janeiro. En su labor escrituraria prefiere aquello que las élites emergentes descartan por considerarlo un lunar, una marca, una lacra o una deformidad. De esta manera, se convierte en un autor que defiende el mestizaje genético, social, cultural y escriturario, ya que él mismo mezcla o “mestiza” también los géneros discursivos, cuando experimenta con traslapes entre la ficción y la no ficción, cuando hace que sus textos literarios se parezcan muchísimo a la realidad o cuando sus textos periodísticos contienen artificios literarios.

110

Literatura de resistencia

Como apunta el crítico Sérgio Buarque de Holanda, la obra de Lima Barreto es una confesión literaria de sus amarguras íntimas, de sus resen-

³⁴ Beatriz Jaguaribe, “Cities without maps: Favelas and the aesthetics of realism”, en *Urban imaginaries: Locating the modern city* (Mineápolis: University of Minnesota Press, 2007), 117.

³⁵ Más tarde, el Cerro de la Favela pasó a ser conocido como Cerro de la Providencia (“Morro da Providência”), que es la denominación que conserva hasta hoy.

timientos y de sus fracasos.³⁶ Es decir, es una obra sumamente autobiográfica que retrata los problemas que enfrentó él mismo y el resto de los mulatos, los negros y, en general, amplios sectores de la sociedad brasileña. La novela *Recordações do escrívão Isaías Caminha*, que consta de catorce capítulos, es una muestra de sus padecimientos y de las injusticias que quiere denunciar.

En un ejercicio de enmascaramiento literario, en la segunda edición Lima Barreto decidió incluir un paratexto preliminar, “Breve noticia”. Ahí argumenta que él no es el autor del relato, sino simplemente un intermediario entre los lectores y su amigo Isaías Caminha (el supuesto verdadero autor), es decir, Lima Barreto se sitúa como el editor de unas memorias ajenas. Esta práctica literaria de intermediación ficcional tiene una vasta tradición y recuerda al Cide Hamete Benengeli de Miguel de Cervantes. El crítico Aníbal González explica que en las novelas latinoamericanas es común encontrar el fenómeno de imitación de otros textos y discursos con el fin de evitar la censura social, gubernamental o religiosa.³⁷

La inclusión de esta “Breve noticia” en la segunda edición probablemente es también un intento fallido del escritor por aplacar en la ciudad letrada el resentimiento que despertó el primer tiraje. En este juego de artificios, Lima Barreto va un paso más allá y, como en una serie de muñecas rusas, incluye otro paratexto dentro de su “Breve noticia”: es una carta firmada por Isaías Caminha en la que explica por qué decidió escribir sus recuerdos (“recordações”). Señala que la génesis de su texto está en un artículo que leyó en una revista brasileña, donde se argumentaba que los mulatos y los negros podían ser inteligentes en sus primeros años pero esa inteligencia terminaba por opacarse o incluso apagarse en la etapa adulta.³⁸ Al querer impugnar esos prejuicios, Caminha sintió inicialmente un impulso violento contra el autor de aquel

³⁶ Sérgio Buarque de Holanda, *Historia y literatura: Antología*. Ed. por José Ortiz Monasterio (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), 163.

³⁷ Aníbal González, “Periodismo y novela en Hispanoamérica: la ley del disimulo en *Amalia* de José Mármol y *Tomochic* de Heriberto Frías”, *Revista Iberoamericana* 72, núm. 214 (2006): 227-242.

³⁸ La “Breve noticia” no aparece en la traducción al español preparada por la Biblioteca Ayacucho.

texto racista y por eso consideró desfogar su ira con un artículo visceral.³⁹ Sin embargo, dejó de lado esa opción y, más bien, se decidió por una estrategia de convencimiento, contar su propia vida para persuadir a los lectores de que tanto él como otros mulatos y negros, cuando fracasan, no fallan por falta de empeño o talento, sino por los constantes obstáculos que les impone el sistema.

Esta postura fijada por Lima Barreto mediante la carta de Caminha es también la táctica que escoge para toda su obra. Es decir, no apela nunca a la violencia ni a la revancha física, ya sea individual o colectiva, sino que más bien combate en la arena de las letras, convence con ideas. De esta manera, la “Breve noticia” cumple una función literaria doble, por un lado, de negación, y por otro, de (re)afirmación. En primer lugar, niega retóricamente la autoría de Lima Barreto como escritor de las memorias de Isaías Caminha, a pesar de que se difundió ampliamente que Caminha es una creación ficcional. Y, en segundo lugar, es una (re)afirmación, como denuncia documental, de que a pesar de que Brasil abolió oficialmente la esclavitud en 1888, en aquel momento del siglo XX las prácticas discriminatorias y racistas continuaban profundamente enraizadas en el sistema social, económico y cultural.⁴⁰

112

En la novela la historia narra cómo Caminha, tras llegar a Río de Janeiro, busca empleo en diversas ocupaciones, pero es rechazado una y otra vez por el color de su piel, por ser mulato. Eventualmente, logra conseguir un trabajo como ordenanza del diario *O Globo*, donde hace diversas labores de bajo rango. Pero la suerte del protagonista cambia un día que tiene que llevar un mensaje urgente al director del diario, un personaje llamado Ricardo Loberant, a quien Caminha finalmente encuentra cuando lo descubre *in fraganti* en un burdel en medio de una orgía. Tras el incidente, en su afán por ganarse la complicidad del ordenanza y que no lo delate, el director del periódico trata de hacerse su amigo y llega a percatarse, no sin sorpresa, de que el joven mulato es educado

³⁹ Lima Barreto, *Recordações...*, 40.

⁴⁰ Aunque ninguno de los miembros de la familia de Lima Barreto era esclavo, celebraron la abolición como el comienzo de una nueva época. Años después Lima Barreto constató que aquel acto fue solo una ilusión pasajera, pues las prácticas racistas y discriminatorias continuaban presentes en la vida cotidiana de la ciudad.

y escribe bien. Así, para comprar su silencio, Loberant decide súbitamente ascenderlo y lo nombra periodista.⁴¹

Isaías descubre entonces las consecuencias de escribir para un periódico influyente: “Participar en la redacción de un diario era algo extraordinario, superior, por encima de las fuerzas comunes de los mortales”.⁴² Es decir, ser parte de la prensa era adquirir una autoridad especial, detentar la letra de los diarios era poseer influencia, una ventaja que no podían tener más que unos cuantos privilegiados. Algunos de estos privilegiados veían su nombre impreso en las letras de molde de los linotipos y los otros, aquellos que no firmaban sus notas por tener un menor rango, no obstante, eran también reconocidos en los círculos del poder y contaban con su cuota de influencia. Para Caminha, ser periodista significaba adquirir la ciudadanía plena en la polis simbólica de la ciudad letrada.

Conforme se adentra y adapta en el nuevo espacio de poder, el joven hace varios descubrimientos. Uno de ellos es que sus privilegios no son permanentes, sino apenas temporales y superficiales, ya que duran hasta tanto trabaje y escriba para un periódico influyente. También comprueba que el diario funciona de acuerdo no con los intereses sociales que retóricamente proclama en sus editoriales, sino con claros objetivos ideológicos, corporativos y económicos. Esto lo lleva a confesar que para vender más ejemplares en *O Globo* “se exageraba” y “se mentía para exaltar a la población”.⁴³ Es decir, Caminha se percató de que hay una devaluación de la letra, que existe una discordancia sustancial entre lo impreso y la realidad, ya que en muchas ocasiones los artículos y las noticias de *O Globo* eran una versión deliberadamente distorsionada para obtener ganancias políticas o económicas.

Tras cinco años en el diario, Isaías tiene una sólida posición como periodista, gana una buena suma de dinero y es el protegido del director,

⁴¹ Loberant es un personaje ficcional que Lima Barreto crea para esta novela, pero los lectores de la época lo relacionaron con un personaje real, Edmundo Bittencurt, fundador y director del *Correio da Manhã*. Bittencurt fue el jefe de Lima Barreto cuando trabajó en ese diario en 1905.

⁴² Lima Barreto, *Recordações...*, 172.

⁴³ *Ibid.*, 264.

Ricardo Loberant. Pero internamente siente que ha traicionado sus ideales y aspiraciones intelectuales y, por esa insatisfacción —que considera una desviación de su camino personal— decide presentar su renuncia. El cierre de la novela es una muestra de la frustración y la impotencia, de que a pesar de sus esfuerzos por encajar y sobresalir, siempre termina tropezando y acaba siendo objeto de burlas y menosprecios de sus pares blancos. Su renuncia implica dejar voluntariamente sus privilegios en la ciudad letrada y, de cierta manera, correr el riesgo de volver a los márgenes.

En la última escena, en una especie de despedida, Isaías y el director del periódico salen con una prostituta en un recorrido por los suburbios de Río de Janeiro. Loberant deja a su subalterno solo con la mujer, esperando que el joven se aproveche sexualmente de ella. Horas más tarde, cuando se reencuentra con Caminha y le pregunta cómo le fue, el muchacho le responde que solo acompañó a la prostituta a su casa, sin tan siquiera tocarla. La reacción del director es apenas una palabra, con la cual se pone punto final a la novela: *toló* (“estúpido”).⁴⁴ Para Loberant, el mulato Isaías Caminha es un “estúpido” por no haberse aprovechado de la elegante prostituta blanca que había quedado a sus expensas. El director esperaba una reacción brutal y quería celebrar la virilidad de su subalterno, como símbolo de complicidad masculina y quizá como la concesión de una venganza racial. Sin embargo, el joven lo sorprende con una actitud que para el director es totalmente inesperada: el respeto. Es un desencuentro que marca la diferencia entre los dos personajes. Mientras Loberant se burla por lo que considera es un sinsentido, el derroche de una oportunidad de goce individual, Caminha demuestra que la otra persona no es un objeto con valor de cambio. Es su rechazo a los valores que dan prioridad al individualismo y al beneficio personal.

Isaías Caminha quiere ser reconocido y legitimado ante los ojos de la sociedad por su talento y sus méritos, no por su capacidad de adaptación al sistema. Su renuncia y su inacción ante la prostituta es una afirmación ante su jefe. Llama la atención cómo el nombre del personaje “Isaías Caminha” hace referencia al poeta y profeta bíblico

⁴⁴ *Ibid.*, 313.

Isaías, cuya palabra tiene una íntima relación con el concepto de “salvación”. El apellido “Caminha” tiene también un fuerte simbolismo, ya que en portugués es la conjugación en tercera persona del verbo caminar. Es decir, el personaje principal es un “salvador caminante”, un “salvador que camina” o un “redentor pedestre”. Al querer ser reconocido y legitimado, Caminha ha retomado el control de su vida y quiere regresar a su camino original, a pesar de que esté lleno de dificultades. La palabra final de la novela, “estúpido”, se convierte en un bumerán para el director del periódico, representante de la élite carioca. Loberant es quien no entiende, ya que, si bien se considera un ganador, para Lima Barreto es precisamente lo opuesto, pues es una figura que está perpetuando un sistema que en su totalidad pierde, al excluir a las mayorías del progreso social. En este momento, Isaías Caminha es más que nunca el *alter ego* del autor.⁴⁵

Cuando Lima Barreto escribió esta novela, por su temática y sus personajes, no encontró quién la editara en Río de Janeiro. Sin embargo, consiguió por correspondencia que la editaran en Lisboa y la remitieran a Brasil. Al negociar la publicación, Lima Barreto renunció a sus derechos de autor y recibió como pago único 50 ejemplares.⁴⁶ Fue el preludio de una situación constante durante su vida, pues no solo fue despojado de la legitimación crítica por su labor intelectual, sino que también fue remunerado escasamente por su obra. En uno de sus artículos, Lima Barreto se quejaba de que los periódicos brasileños casi no incluían colaboraciones de alta calidad porque los diarios no querían pagar esas colaboraciones: “y no se diga que ellos no ganan dinero, de hecho ganan tanto que sus directores viven en Europa o llevan un tren de vida suntuoso”.⁴⁷ El escritor denunciaba que los periódicos pagaban a regañadientes las colaboraciones y cuando lo hacían, generalmente

⁴⁵ Y no es de extrañar que algunos años después, al redactar una carta de apoyo a un candidato presidencial (el intelectual Rui Barbosa), no firmó el documento con su nombre propio, sino con el de Isaías Caminha. Véase: Barbosa, *A vida de Lima Barreto*, 181.

⁴⁶ Cristiane Costa, *Pena de aluguel: Escritores jornalistas no Brasil, 1904-2004* (São Paulo: Companhia das Letras, 2005), 61.

⁴⁷ Afonso Lima Barreto, “Os nossos jornais”, en *Lima Barreto*. Ed. por Beatriz Resende (São Paulo: Global, 2005), 266.

las encargaban no a plumas brasileñas, sino a portuguesas, para halagar a la influyente colonia ibérica asentada en la ciudad.

Sus escasos ingresos económicos obligaron a Lima Barreto a vivir en un suburbio alejado del centro de la ciudad, Todos los Santos. Allí vivió en una humilde casa que él mismo bautizó irónicamente con el nombre de Vila Quilombo. En la lengua africana bantú, “quilombo” es el lugar de reposo temporal de los pueblos nómadas, pero también designa al esclavo negro que deserta y escapa de sus amos. La Vila Quilombo de Lima Barreto es no solo un espacio físico, sino también simbólico, desde el cual creó, escribió, denunció y resistió.⁴⁸ Su resistencia es una voz en contra de las reformas políticas y económicas que excluyen a las mayorías. En el plano literario, Lima Barreto también es un desertor, ya que se negó a esclavizarse a las formas literarias lusitanas, escapó de los moldes europeos y experimentó con la “fala brasileira”, es decir, el habla común y pedestre de los brasileños. Allí, en su favela de las letras, produjo una vasta obra que incluye novelas, cuentos, crónicas y artículos, y que es considerada una de las más importantes de la literatura brasileña.⁴⁹

⁴⁸ Su casa en Todos los Santos es la número 42 de la Rua Major Mascarenhas. Véase: Afonso Lima Barreto, *Clara dos Anjos* (São Paulo: Quadrinhos na Cia, 2011), 99.

⁴⁹ En 1956, la Editôra Brasiliense editó las obras completas de Lima Barreto en diecisiete volúmenes a cargo del crítico Francisco de Assis Barbosa.

CICERÓN Y LOS VERDADEROS FUNDAMENTOS DE LA CIUDAD*

*Mathew Post***

Introducción

¿Por qué recurrir a Cicerón para hablar de *la ciudad*? Cicerón vivió en un momento crucial de la historia de Roma, entre la República y el Imperio, cuando se hizo más importante que nunca articular la idea de una comunidad robusta, independiente y autosuficiente. Una comunidad que pudiera permitirnos lograr la excelencia personal y satisfacer nuestro anhelo de comunidad con otros o, por decirlo de otro modo, una comunidad que pudiera unir la virtud individual con la vida familiar, el servicio público, el culto religioso e incluso con el orden de la naturaleza misma.

Hoy en día se habla mucho de nacionalismo. No entraré aquí en las múltiples definiciones de nacionalismo ni examinaré las opiniones de otros, positivas o negativas, sobre su influencia en la vida de los individuos y los grupos sociales. Solo pretendo remarcar lo que es obvio, esto es, que, en el fondo, los movimientos nacionalistas buscan restaurar un sentido perdido de comunidad auténtica. Cualquiera que esté familiarizado con la historia o con los acontecimientos actuales conocerá bien los intentos por sustentar el nacionalismo recurriendo a un pasado mitológico.

* Traducción de José Manuel Orozco Garibay.

** Universidad de Dallas.

MATHEW POST

gico o a uno bastante propagandizado; a la “sangre y tierra”.¹ Al mismo tiempo, parece ser igualmente obvio que la pérdida de comunidad es resultado, al menos en parte, de nuestras sociedades altamente tecnológicas e industrializadas. Al margen de sus grandes beneficios, estas sociedades hacen posible que los individuos vivan sin experimentar ningún sentido concreto de dependencia o conexión con otros; así, puede ser que alguien haya revisado las fotos de las vacaciones de un colega apenas conocido y que al mismo tiempo no tenga idea del nombre de sus vecinos.

Como dice Alexis de Tocqueville proféticamente en su *Democracia en América*:

Veo una multitud de hombres iguales y semejantes que giran sobre sí mismos sin reposo, buscando los placeres pequeños y vulgares con los que llenan sus almas. Cada uno de ellos, retirado y aparte, es como un extranjero para los demás: sus hijos y amigos personales conforman la totalidad de la especie humana para él; en cuanto a morar junto a sus compatriotas, está a su lado, pero no los ve; los toca, pero no los siente; solo existe en sí mismo y para sí mismo, y si bien aún le queda una familia, se podría decir que ya no tiene una patria.²

118

Por supuesto, no todo mundo aceptaría que el recuento de Tocqueville describa su propia situación, y hay muchas personas que se sienten muy conectadas con otras, porque leen noticias en línea, postean opiniones y se sienten identificadas o enfurecidas con las ideas con las que se topan. En efecto, esto es tan común y corriente que ya es cliché señalar lo fácil que es reconfortarse condenando la pobreza en redes sociales frente a miles de seguidores, en lugar de participar como voluntario en un comedor popular. Pero, si bien hay gente insensible ante la pérdida de comunidad, las formas más oscuras del nacionalismo —todas dema-

¹ Se refiere a la expresión alemana *Blut und Boden*, surgida en el romanticismo alemán pero popularizada por la propaganda nazi. Manifiesta el ideal de una nación definida por la raza y la pertenencia a un lugar determinado, generalmente asociado a un entorno rural idealizado. Esta expresión ha sido retomada por grupos neonazis y supremacistas blancos (nota del editor).

² Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*. Trad. por Harvey C. Mansfeld y Delba Winthrop (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 663.

siado sensibles a esta pérdida— son mucho peores: pueden pretender satisfacer el anhelo de comunidad ofreciendo un futuro abstracto e ilusorio, basado en la homogeneidad racial, cultural o religiosa, que parece, al final, asequible solo por medio de la violencia.

Creo que, en ese contexto, las reflexiones de Cicerón sobre la ciudad son de gran relevancia. Habiendo ocupado cargos honoríficos importantes, habiendo presenciado las purgas de Mario y las proscripciones de Sila, y habiendo revelado y denunciado personalmente la conspiración de Catilina, Cicerón sabía tan bien como cualquiera lo facciosa, violenta y frágil que era la República de Roma. Aún más, sus trabajos muestran una gran atención a los aspectos más oscuros de la psicología humana. Así, Cicerón no fue un idealista de vista obtusa, ni en su alabanza a la ciudad ni en su explicación de cómo debemos fomentar y mantener lo que es grandioso de la ciudad.

Con el surgimiento del Imperio Romano, Cicerón vio de primera mano lo que significaba para Roma redefinir al ciudadano, al *civis*. Originalmente, el *civis* era alguien con quien uno compartía no solamente un barrio y un modo de vida, sino también un destino. En una comunidad bajo constante amenaza de la naturaleza, en la forma de hambrunas e inundaciones, y de otros, en la forma de guerra, es muy claro que la pérdida de un miembro de la comunidad afecta a todos; no solo a su familia y amigos, sino a todos sus conciudadanos. La palabra latina para “ciudad”, *civitas*, no significa primordialmente el centro urbano o el territorio, y solo se refiere a la ciudadanía en lo abstracto. Su significado concreto es la comunidad de los ciudadanos reunidos y trabajando juntos por el bien común. El famoso término del que se deriva “república”, *res publica*, significa “aquello que concierne a la comunidad”, que es, por supuesto, el interés público o bien común. El término *res publica* solo es significativo en relación con el sentido original de *civis* y *civitas*. Pero tras la Guerra Social, y con el surgimiento del Imperio Romano, los *cives* de uno podían ser gente o comunidades enteras que uno no conocía ni llegaría a conocer; gente con la que se compartía un destino solo en el sentido más limitado de compartir una autoridad de gobierno común, un conjunto común de leyes y, por tanto, un conjunto común de derechos.

Que no se me malinterprete. Un gobierno prudente y moderado, unas leyes justas y estables y el respeto enérgico de los derechos civiles son de la máxima importancia. Pero no son más importantes que los seres humanos *reales* a los que se aplican. No se denuncia la opresión de “portadores de derechos”, por más popular que sea hablar de tales cosas; más bien, la gente real educa a otros en la escuela, trabaja con otros en la oficina, protege a otros patrullando las calles y cocina y alimenta a otros en comedores populares. De nuevo, esto es tan obvio que prácticamente no es necesario decirlo y, sin embargo, sé que mucha gente, entre la que me incluyo, no podría ni decir el nombre de sus vecinos. El cliché antes mencionado surge de no hacer nada más que hablar de la necesidad de la comunidad; lo genuino y crucial yace en entender *lo que la comunidad es y cómo fomentarlo*. Es aquí donde resulta relevante para nosotros el trabajo de Cicerón.

Ciertamente, la descripción completa de Cicerón sobre la comunidad es demasiado compleja y vasta para ser desarrollada en un artículo breve. Por lo tanto, me limitaré a ofrecer una introducción a su pensamiento centrándome en el primer libro de su último trabajo, *De officiis o Sobre los deberes*,³ escrito ostensiblemente para su hijo con el objeto de conducirlo a una vida de servicio público, aunque dirigido casi de seguro a una audiencia más amplia en la posteridad. A lo largo de este texto vincularé de vez en cuando su obra con la de otros grandes pensadores, con la esperanza de extraer mejor sus sutilezas y contribuciones específicas.

Cicerón, el escritor

En cierto modo, Cicerón es un hombre que no necesita presentación. Cuando ingresó a la vida pública, se le aconsejó que abandonara el desconocido nombre de “Cicerón”. Decidió conservarlo asegurando que

³Para el texto en latín consulté *De officiis, libri tres*. Ed. por Hubert Ashton Holder (Cambridge: Cambridge University Press, 1891). Versión inglesa: Cicerón, *On duties*. Trad. por M. T. Griffin y E. M. Atkins (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). Cito por capítulo y sección.

lo convertiría en uno de los nombres más famosos de Roma. Cualesquiera que fueran sus ambiciones en la vida, es obvio que su fama posterior ha excedido con mucho esa pretensión. Cicerón tuvo, por ejemplo, una influencia enorme en los padres fundadores de Estados Unidos. John Adams y Thomas Jefferson, que discrepaban en muchas cosas, elogiaron ambos entusiastamente a Cicerón. Jefferson lo ensalzó como una de las principales influencias de la Declaración de Independencia,⁴ y Adams como el mayor ejemplo de la conjunción de filósofo y estadista,⁵ haciendo de Cicerón la encarnación del famoso *dictum* platónico sobre la necesidad de que los filósofos sean gobernantes y los gobernantes, filósofos.

Pero Cicerón no fue menos apreciado en su propio tiempo. Julio César, su viejo amigo y más tarde opositor, se comparó a sí mismo con Cicerón: “es mayor cosa haber adelantado las fronteras del genio romano que las fronteras del imperio de Roma”.⁶ Cicerón ocupó los más altos cargos en la República Romana, guiándola y preservándola durante el periodo más peligroso e inestable en su tumultuosa historia. Él es, posiblemente, el más grande orador que jamás haya existido, responsable de transformar el latín de una lengua concisa y práctica en uno de los idiomas más ricos y literarios que el mundo haya conocido. Junto con esto, Cicerón creó un nuevo vocabulario filosófico en latín, e introdujo y difundió la filosofía griega entre los romanos. Ha sido reconocido como el primer pensador que articuló la noción de ley natural. Así, además de llevar la genialidad de los griegos al mundo romano y más allá, dejó su huella indeleble en la ética, la política y la estética por su influencia en San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Por último, si estos logros no fueran suficientes, es el responsable de establecer la noción de artes liberales y humanidades como una educación integral que forma a la persona como un todo, corazón y mente juntos.

⁴Thomas Jefferson, *The works of Thomas Jefferson*, ed. Paul Leicester Ford (Nueva York: Knickerbocker, 1905), 12:409.

⁵John Adams, *The works of John Adams*. Ed. Charles Francis Adams (Boston: Little, Brown and Co., 1851), 4:295.

⁶Plinio, *Natural history*. Trad. por H. Rackham (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961), 7:117. Cito por libro y número de sección.

De modo muy general, podemos imaginar dos Cicerones que han llegado hasta nosotros. Uno es el hombre práctico consumado, cuyos trabajos aparentemente teóricos son realmente despliegues de retórica. Aunque los escritos de Cicerón son ejemplares sin par de estilo en prosa, y aunque Cicerón no tiene trabajos de cosmología, metafísica ni ontología, como sí los tuvieron Platón y Aristóteles, esto no significa por sí mismo que su enfoque fuera meramente práctico. De hecho, en sus obras rinde Cicerón homenaje a los que podríamos llamar pensadores teóricos, sobre todo a Platón. Es especialmente revelador que Cicerón se haya ocupado de la traducción de dos textos de Platón, porque, en primer lugar, consideraba que los textos de Platón debían llegar a los romanos sin el filtro de su propia interpretación, distinción que concedió a muy pocos textos griegos y, en segundo lugar, que escogiera dos textos en particular: el *Protágoras*, que considera la importancia del arte de medir el placer para hablarle a la muchedumbre, y el *Timeo*, que proporciona una potente cosmología que entrelaza una teoría del ser, lo divino, la naturaleza, la política, la ética, la retórica y la poética.⁷ Entre estos dos trabajos vemos los dos lados de Cicerón: Cicerón, el hombre práctico y Cicerón, el hombre iluminado.

122 Cicerón traduce al latín el famoso término griego *kosmos* —que se refiere a “lo bello, completo, ordenado, o el todo ordenado”— no meramente como *mundus*, “mundo”, sino como *lucen mundus*, “el mundo brillante o iluminado”, en el que la luz del ser brilla a través del orden y los patrones de la naturaleza para revelarnos cómo hemos de ordenar nuestros asuntos y, sobre todo, nuestras almas. Al leer *De officiis* se puede notar la frecuencia con la que Cicerón habla de la naturaleza como de nuestro guía. Los estudiosos señalan que Cicerón no clarifica o resuelve los conflictos entre lo natural y lo convencional, o entre la naturaleza como fuente de criterios de virtud y como fuente de apetitos espontáneos que producen el vicio.⁸ La ausencia de argumentos de este tipo no es una falta suya; más bien, revela su confianza en que los trazos

⁷Para un análisis de las fuentes, véase: J. G. F. Powell, “Cicero’s translation from the Greek”, en *Cicero the Philosopher*, ed. por. J. G. F. Powell (Oxford: Clarendon Press, 1995), 273-300.

⁸*On duties*, 50n.

luminosos que ligan el ser inteligible con las grandes estructuras del mundo habían sido ya elaborados por otros con una visión más profunda y con más autoridad que él mismo.⁹ Así, encontramos en Cicerón, lo mismo que en Plutarco, Platón y Aristóteles, un enfoque centrado en la belleza del orden cósmico.

Cicerón no se tiene a sí mismo ante todo por un innovador en cuestiones filosóficas o éticas. Lo que es decisivo sobre su trabajo, según su propio punto de vista, es cómo reúne asuntos dispares de otros: los dones oratorios de Demóstenes con las intuiciones de Platón, las habilidades literarias del escritor romano Ennio con los argumentos éticos del filósofo estoico griego Panecio.¹⁰ Se cree que el propio *De officiis* sigue estrechamente un trabajo de Panecio sobre el mismo tema. Dicho esto, no debemos dejarnos llevar por la humildad de Cicerón respecto de sus maestros intelectuales. Sabemos que incluyó sus propias innovaciones, aunque la ausencia de fuentes originales nos dificulta saber cuándo transmite, interpreta o innova la sabiduría de otros.

Honorabilidad y comunidad

En *De officiis* Cicerón entiende las virtudes, en sentido amplio, de la siguiente manera: en primer lugar, tenemos el aprendizaje o *cognitio*, en segundo, comunidad y sociabilidad o *societas* y *communitas*, en tercero, la grandeza de espíritu o *magnanimitas*, y finalmente el decoro y la moderación o *decorum* y *moderatio*.

No podemos prestar aquí la misma atención a todas estas virtudes, de modo que nos enfocaremos principalmente en la honorabilidad u *honestas* y en la comunidad o *societas*, pues son las que ocupan el centro de su trabajo. Comencemos por la *honestas*. Ser honrado es ser respetado, y con frecuencia parece ser el caso de que aquellos que son honrados no son virtuosos, o que aquellos que son virtuosos no son honrados, así que el honor solo puede verse como incidentalmente bueno, en aquellos

⁹ Cicerón, *De officiis*, 1.2.

¹⁰ *Ibid.*, 1.3-4.

casos en que coincide con el mérito o la valía. Además, como dice Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, el honor depende de los otros en tanto que reconozcan nuestra virtud, mientras que nuestra virtud no depende de nadie sino de nosotros.¹¹ Sin embargo, cuando hablamos de una persona “de honor”, no nos referimos en primera instancia a alguien que es honrado por otros, sino a una persona que tiene integridad y fortaleza de carácter. Así, la palabra “honor” capta ambos sentidos de *honestas*: el reconocimiento de los otros y la integridad de carácter. Ahora bien, hay una importante diferencia en Cicerón. Para él, a diferencia de nosotros, el individuo no puede ser entendido fuera de la comunidad humana. Hay muchos lugares en *De officiis* en los que Cicerón habla de la comunidad humana, en latín *societas*, de donde deriva nuestro término “sociedad”. Los seres humanos son para él inherentemente sociables.

Esto no es exactamente lo mismo que la proposición aristotélica, en la *Política*, de que los seres humanos son políticos por naturaleza.¹² Para Aristóteles, esta proposición significa dos cosas: primero, que los seres humanos se juntan con el objeto de sobrevivir, pero se mantienen juntos para vivir bien.¹³ En primera instancia, quiero subrayar que nosotros somos incipientemente políticos por la mera necesidad de sobrevivir. En segundo lugar, vivir bien significa vivir virtuosamente, y vivir virtuosamente significa tener educación, riqueza, gente ante la cual podamos actuar virtuosa o viciosamente, etc.¹⁴ Surge después en la *Ética a Nicómaco* el problema de si la mayor virtud pertenece a quien se dedica a la contemplación y puede prescindir de la comunidad, ya que el servicio público impide el ocio adecuado, de modo que la comunidad es necesaria solo al nivel mínimo de que provee las condiciones necesarias para la contemplación.¹⁵ En cualquier caso, la política proporciona las condiciones indispensables para la acción virtuosa. Sabemos que Cicerón no entiende *societas* de la misma manera, ya que disiente

¹¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, en *Aristoteles Graece, ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Ed. por George Reimer (Berlín: Prussian Royal Academy, 1831), 1095b22-30. Cito según la numeración de Bekker.

¹² Aristóteles, *Política*, 1253a 2-3.

¹³ *Ibid.*, 1252b29-30.

¹⁴ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1098b29-1101a 13.

¹⁵ *Ibid.*, 1177a 12-1179a 32.

abiertamente de Aristóteles y otros como él en *De officiis*. Rechaza el énfasis en la sobrevivencia y señala que, incluso si contáramos con todas las condiciones para el estudio y el aprendizaje, buscaríamos igualmente la compañía de los otros.¹⁶ Quizá Aristóteles concedería que algunas personas podrían buscar la compañía de otras, pero ciertamente no cree que esto sea verdad para toda la gente ni que sea una característica inherente de la naturaleza humana. Así, para Cicerón más que para Aristóteles, es imposible ser virtuoso al margen de la comunidad humana o incluso al margen del deseo de una comunidad humana. El honor, para Cicerón, no es meramente el reconocimiento de nuestra valía o mérito. Dado que somos inherentemente sociables, ser reconocidos por gente con la que compartimos una comunidad es parte inherente de lo que significa tener valía. Aristóteles podría decir que cualquiera que, por naturaleza, no tuviera necesidad de una comunidad sería o una bestia o un Dios.¹⁷ Cicerón estaría de acuerdo, pero la tesis en términos ciceronianos sería más bien así: una persona sin una comunidad no es nada.

Cicerón señala que el sentido pleno de *societas* es la república.¹⁸ Esto no quiere decir que el mero deseo de estar rodeado por otros sea, en y por sí mismo, la república o la definición de la virtud republicana. Más bien, quiere decir que una vez que pensamos en el notable hecho de que este deseo de estar rodeado por otros es dado por naturaleza, y pensamos en todas las cosas que debemos hacer para perseguir adecuadamente y honrar este deseo, comenzamos a ver cómo el impulso de la naturaleza y las convenciones sobre una sociedad virtuosa y bien ordenada puede, en principio, apuntar a la armonía entre el interés individual, los lazos de familia y el bien común que es la comunidad. Esta comprensión holística que alinea naturaleza y convención, cosmos y orden comunal, cuando es considerado en términos concretos, muestra cómo *honestas* y *societas* constituyen juntas la definición tanto de la naturaleza humana como de la república.

Con estas acotaciones, solo he introducido las nociones de *honestas* y *societas*. De ningún modo las he explicado exhaustivamente. Pero

¹⁶ Cicerón, *De officiis*, 1.157-158.

¹⁷ Aristóteles, *Política*, 1253a 3-4, 1253 a27-29.

¹⁸ Cicerón, *De officiis*, 1.57.

MATHEW POST

espero que esto ayude a subrayar lo que es tan contrario a nuestras actitudes e inclinaciones contemporáneas: que es mucho mejor morir que vivir fuera de la comunidad política y sus funciones públicas, o vivir aparte de la propia sociedad.

El filósofo, el hombre de Estado y el soldado

Para entender mejor los obstáculos a la *societas*, Cicerón no meditó ociosamente sobre lo que hace que la gente sea egoísta, como solemos hacerlo en nuestros días. Más bien, se hizo una pregunta notablemente antigua y, sin embargo, perenne: ¿cuál es la mejor forma de vida? Para él, las opciones abarcan la vida del hombre de Estado, la del soldado o la del filósofo. Aunque hoy prácticamente ninguna de ellas sería candidata a la mejor forma de vida (casi todos nuestros candidatos conciernen al confort material y a la riqueza), la pregunta se reconoce todavía en nuestras reflexiones sobre el verdadero fundamento del *poder*. ¿Pensamos acaso que el verdadero fundamento descansa en la política, con la habilidad de persuadir y guiar a los demás por medio de la fuerza física o del conocimiento? La riqueza puede ser importante, pero puede ser adquirida por una o varias de las tres opciones precedentes.

126

Cicerón examina primero si es superior el soldado o el hombre de Estado.¹⁹ Con toda seguridad, sin la protección de un militar no habría república; pero sin la república, faltarían el cuidado, aprendizaje y entrenamiento necesarios para formar al soldado que requerimos. Haciendo eco de una acotación previa: sin la república el soldado ni siquiera existiría. Así, a pesar de lo importante que sea la defensa o la conquista, nada puede ser más importante que mantener la integridad de la comunidad. Esto es más claro a la luz de otro argumento de Cicerón, y es que la comunidad puede producir soldados, pero los soldados no producen la comunidad. Podemos preguntarnos si esto último es cierto. ¿Acaso los soldados no fundaron reinos y órdenes políticos? Incluso si ese es el caso, los soldados tenían que venir de algún lugar. No es una cuestión menor: si acaso hay alguna clase de cooperación y comunidad humana

¹⁹ *Ibid.*, 1 74-80.

que sea posible sin la amenaza del uso de la violencia para mantenerla, o si la violencia siempre subyace a nuestras costumbres, es una pregunta crucial para entender la naturaleza humana y el grado en el cual la violencia es indispensable para mantener las costumbres. Cuestiones como esta yacen en el fondo de cómo privilegiamos la seguridad en las sociedades liberales de nuestros días, y tanto Thomas Hobbes como John Locke ponen un énfasis diferente en la necesidad de la violencia, el primero más,²⁰ el segundo menos.²¹ Cicerón, por su parte, piensa que la sociedad civil basada en la cualidad natural y la virtud de la *societas* precede a nuestra necesidad de hacernos violencia los unos a los otros, y por tanto, a nuestra necesidad de protegernos de la violencia con más violencia. Empero, tengamos en mente este hecho importante en la alabanza que hace Cicerón de la vida del hombre de Estado: no se trata solamente de ser competente en el gobierno. Sus ejemplos de virtud pública incluyen arriesgar la propia vida con el objeto de sostener la república, y no simplemente ser moderado en la imposición de castigos o justo en la recaudación de impuestos, incluso si son buenas estrategias al gobernar.

Cicerón examina después si la vida del hombre de Estado es superior a la del filósofo. De nuevo, concluye que la vida del hombre de Estado es superior. Curiosamente, el asunto que resuelve esta cuestión es, para él, la educación. El filósofo, como un mero contemplador, puede que vea la verdad, pero no necesariamente la comparte. El educador debe saber cómo hablarle a la gente, cómo persuadir a la gente y, así, beneficiarla y ayudarla. Es muy importante que Cicerón cite la distinción entre una virtud estéril y una fecunda. Una virtud estéril no aporta nada, pero una virtud fecunda se manifiesta en la educación de los seres humanos. Supone que las intuiciones que derivan de la contemplación se completan a través de la educación y, siguiendo a Aristóteles y posiblemente también a Platón, que se completan por medio de la actividad y la acción.²²

²⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*. Ed. por J. C. A. Gaskin (Oxford: Oxford University Press, 1996), 17.4, 7.13-15, 18.8. Cito por capítulo y número de párrafo.

²¹ John Locke, *Two treatises of government*. Ed. por Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 2.6, 2.14-15. Cito por libro y número de sección.

²² Cicerón, *De officiis*, 1.153-157.

Para Cicerón, lo que hace que la intuición del filósofo sea fecunda y no estéril es la comunidad o *societas*. Y lo que hace que la grandeza de espíritu del soldado sea noble y no bestial es, nuevamente, la comunidad o *societas*.²³ Aunque tanto el filósofo como el soldado son importantes, incluso indispensables —el primero por la sabiduría, el segundo por la seguridad—, sus virtudes son deficientes en y por sí mismas. Solo cuando se enlazan con la *societas*, solo cuando sirven para beneficiar a nuestros compañeros y nos conducen a compartir nuestra vida, es que estas virtudes adquieren el brillo que las hace sobresalientes, tan valiosas que son dignas de alabanza y emulación. El hombre de Estado, propiamente entendido, está dedicado a la *societas*, y así la vida del hombre de Estado no solamente es la más alta, sino que es también capaz de combinar las otras virtudes. No es el simple hecho de reflexionar, sino el de realmente vivir los lazos con la familia, los amigos y ciudadanos lo que nos permite discernir el sentido y la coherencia interna de todas las virtudes.

Cicerón trata de resolver las tensiones entre virtudes aparentemente contradictorias, tal como surgen del intento de vivir una vida dedicada a aprender o a hacer la guerra, uniendo todos los órdenes de la vida y la experiencia humanas junto con la *societas*. Y cuando reflexionamos en que la *societas* se nos da por naturaleza, nos lleva más allá de nosotros, a los dioses y al cosmos.²⁴ La conjunción del filósofo y del hombre de Estado pudo haber dado lugar a dificultades a Platón,²⁵ y a Aristóteles,²⁶ pero no a Cicerón. Ya antes de que John Adams se declarara filósofo-estadista, Cicerón se había tenido a sí mismo por uno.²⁷ Sin embargo, detrás de la suposición aparentemente ligera de Cicerón, de que el filósofo y el hombre de Estado pueden, por supuesto, ser uno solo, descansa una reflexión rigurosa acerca de cómo el carácter de lo divino, lo natural y lo humano confluyen en la *societas*.

²³ *Ibid.*, 1.157.

²⁴ *Ibid.*, 1.153, 1.159.

²⁵ Platón, *República*, 503b3d-d12. Cito según la numeración de Stephanus.

²⁶ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1177 a 12-1179 a 32.

²⁷ Cicerón, *De officiis*, 1.3.

El deber visto a través de las lentes de la justicia, la liberalidad y la propiedad

Las reflexiones de Cicerón sobre la *honestas* y la *societas* pueden aconsejar la vida del hombre de Estado por encima de todas las demás. Pero vayamos más a fondo en el tema de la comunidad o *societas* para ver mejor cómo afecta *todas* nuestras vidas.

Cicerón lo subdivide en justicia y liberalidad. Como sucede con muchos aspectos de la obra de Cicerón, uno no puede sobrestimar el poder e influencia de su visión de la justicia. Debido a la influencia de Cicerón en Locke, y la de Locke en nuestras propias sociedades liberales, es importante clarificar algunos puntos a pesar de lo familiares que nos puedan parecer. Mientras que Jean-Jacques Rousseau²⁸ y sus discípulos están de acuerdo con Cicerón en que no hay propiedad privada de inicio, Cicerón piensa que la propiedad privada surge de la ocupación prolongada o de la conquista, la ley, el asentamiento, el acuerdo o la distribución.²⁹ Es obvio por el contexto que Cicerón tiene en mente la tierra. Es importante tener en cuenta esto cuando se compare a Cicerón con Locke.

Locke sugiere con bastante acierto que la labor o el trabajo pueden darle a alguien un título de propiedad, y que la persona que arranca el fruto de un árbol para comerlo posee el fruto como propiedad privada para usarla con el objeto del propio sustento.³⁰ Cicerón no niega esto, aparentemente porque es algo obvio o trivial como para discutirlo. Sin embargo, surge una pregunta cuando se habla de la tierra, una pregunta que Locke no responde:³¹ ¿consideramos que la tierra pertenece a alguien simplemente porque la ha trabajado? ¿Remover algo de tierra con el pie es suficiente para que inmediatamente tengamos derecho sobre la tierra? ¿Necesitamos trabajar en cada parte de ella para adueñarnos de ella? Y ¿cómo distinguimos entre la tierra que posee un individuo y el

²⁸ Véase: Jean-Jacques Rousseau, “Discourse on the origin and foundations of inequality among men or Second discourse”, en *The “Discourses” and other early political writings*. Trad. por Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 161.

²⁹ Cicerón, *De officiis*, 1.21.

³⁰ Locke, *Two treatises...*, 2.27-28.

³¹ *Ibid.*, 2.38-41, 2.50.

territorio de un Estado? Locke no responde satisfactoriamente a estas cuestiones, que condujeron a argumentos sofisticados extremos por parte de lockeanos posteriores, como cuando John Quincy Adams argumentó que la falta de agricultura de los nativos significaba que no tenían territorio y que, por tanto, podían ser expulsados sin escrúpulos.³² Nadie aceptaría este argumento, ni en nombre de Locke ni de nadie, si fuese a serle aplicado a él mismo.

El análisis de Cicerón es mucho más natural e inteligible cuando sostiene que la ocupación prolongada le da a uno el derecho a la tierra. Pero mi formulación es deficiente, y por eso, voy al punto importante: *uno* no es realmente dueño de la tierra, sino que más bien *una gente* es dueña de la tierra. Y es difícil imaginar una “ocupación prolongada” en la que no haya sociedad o comunidad. Donde Locke imagina individuos en estado de naturaleza que adquieren propiedad, Cicerón entiende que siempre son comunidades, y es para la comunidad que la propiedad se mantiene y protege. Ahora bien, este análisis de Cicerón puede darnos qué pensar a algunos de nosotros, porque podría molestarnos la idea de que la propiedad es realmente de la comunidad y puede ser arrebatada por la comunidad. Estas reflexiones han sido usadas muchas veces, últimamente por el comunismo, para argüir que no hay en realidad un derecho a la propiedad privada.³³ Sin embargo, Cicerón no llegó a esta conclusión porque, con todo respeto a las teorías modernas, no tiene una noción simplista o reificada de la comunidad humana.

Dado que ni la colectividad ni el individuo pueden entenderse de manera independiente uno del otro, no se puede tampoco hablar de un derecho inalienable del individuo contra la colectividad ni de un derecho absoluto de la colectividad contra el individuo. Así como la colectividad es indispensable para el uso y protección de la tierra, la tierra es

³² John Quincy Adams, *An oration delivered at Plymouth, December 22, 1802* (Boston: Russell and Cutler, 1802), 22-25. El análisis de Adams contradice lo que Locke entiende por territorio en América, como se explica en *Two treatises*, 2.41, así como su noción de propiedad de la tierra en general, tal como la explica en 2.50.

³³ Véase, por ejemplo: Karl Marx, *Economic and philosophic manuscripts of 1844*, en *The Marx-Engels reader* (Nueva York: W. W. Norton & Co., 1978), 81-88; Karl Marx, *The German ideology*, in *Marx-Engels reader*, 186-187; y Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto of the Communist Party*, ed. Friedrich Engels, in *Marx-Engels reader*, 485.

usada y protegida por colectivos de individuos. Tan pronto como examinamos comunidades del mundo real, vemos una matriz de relaciones complejas y multifacéticas dentro de la familia y entre familias vecinas. Es esta complejidad la que Cicerón evoca cuando habla de comunidad (*societas*) y es la que explica por qué puede entender la propiedad privada como perteneciente a la gente, primero, y a un individuo, segundo, y aun así sostener que violar la propiedad de cualquiera de estos dos es ir en contra de la comunidad.³⁴ Así, no hay nada socialista ni comunista en las nociones de propiedad de Cicerón. Pues un Estado que expropia la propiedad caprichosamente viola la comunidad, pero —y habrá quien objete esto— pensar que alguien puede usar su propiedad como se le antoje en lugar de verla como una responsabilidad que debe usarse en beneficio de la sociedad más amplia es igualmente una violación de la comunidad.³⁵ Creo que esto tiene que ver menos con la oposición entre capitalismo y comunismo que con los términos del debate. Para Cicerón, el debate concerniría a lo que es mejor para la comunidad, y si el libre mercado fuera lo mejor, estaría justificado sobre esa base, no sobre la base de los derechos individuales inalienables. Actualmente, al descubrir que los argumentos en pro de los derechos individuales han sido corroídos y explotados con propósitos cínicos, puede ser saludable reconsiderar la noción ciceroniana de la justicia y la propiedad.

Reflexionar en torno a la relación recíproca entre comunidad e individuo nos lleva a la naturaleza del deber. El término “deber” conlleva un sentido de carga, de lo que estamos obligados a hacer, aunque no queramos. Empero, Cicerón entiende el deber de modo diferente. La palabra latina para deber, *officium*, originalmente significaba “servicio”. Un deber o servicio *completo* incluye en sí mismo el fin para el cual uno hace el servicio.³⁶ No es necesario preguntar cuál es el propósito de tener amigos, los elevados placeres de la amistad son inseparables de la amistad misma.³⁷ Así, uno tiene el deber de tener amigos, pero no hay nada oneroso en esto. Es un servicio que está en armonía en todos sentidos

³⁴ Cicerón, *De officiis*, 1.11-12, 1.20, 1.54.

³⁵ *Ibid.*, 1.21-22, 1.51, 1.158; cf. 1.23-24, 3.68-69, 3.72.

³⁶ *Ibid.*, 1.8.

³⁷ *Ibid.*, 1.5, 1.22, 1.55-56.

con nuestra naturaleza. Como dice Cicerón, el carácter de estos deberes es obvio. E incluso si aborrecemos la compañía de ciertos individuos, esto no se debe a que aborrezcamos la comunidad como tal, sino más bien a que nosotros o esos individuos actuaron contra esa parte de nuestra naturaleza que nos convoca a formar comunidad. Al aborrecer a algunas personas, no aborrecemos a la gente como tal, con excepción de quienes sufren el raro trastorno de la misantropía, cuya falta de naturalidad es evidente desde que es considerada un padecimiento. Lo que es menos obvio concierne a los deberes que no están completos en sí mismos, sino que tienen un propósito ulterior y que son compartidos.³⁸ El último punto, compartir, es un agregado importante. Uno podría ver los placeres de la amistad de forma egoísta, pero los deberes que van más allá de nosotros inmediatamente se tornan más complejos. Tenemos que dar argumentos para entenderlos. En este caso, nuestra propia noción del deber como una obligación potencialmente indeseable pasa a primer plano dado que no es inmediatamente claro por qué querríamos asumir esos deberes aparte de la presión social, incluso si sentimos que apelar a la presión social los completa. Cicerón llama a estos deberes, *deberes medios*, pero también podríamos pensar en ellos como deberes que están solo a medio hacerse y que se manifiestan en una actividad continua (Cicerón vincula los deberes medios con el término griego *kathēkon*, que podría significar o bien aquello que tiene un propósito más allá de sí mismo o aquello que está siendo realizado).

En este punto, podemos ver al menos por qué para Cicerón la justicia y la libertad son dos caras de la misma moneda, la comunidad (*societas*). La justicia demanda que ayudemos a los otros, que es uno de los aspectos de la liberalidad. Sin embargo, no podemos ser verdaderamente liberales si lo hacemos ayudando a unos y dañando a otros.³⁹ La liberalidad exige que haya justicia. La comunidad siempre es un asunto de dar y tomar, del individuo en relación con la sociedad. Cuando la liberalidad y la justicia se entienden de esta manera, podemos caracterizarlas como deberes medios, no solo en virtud de que las entende-

³⁸ *Ibid.*, 1.8.

³⁹ *Ibid.*, 1.43.

mos en relación con los límites (por ejemplo, de qué manera tenemos que limitar nuestra liberalidad hacia nuestros amigos a la luz del bien común), sino también porque estos deberes pueden entrar en conflicto (por ejemplo, de qué modo nuestro deber de usar nuestra propiedad para servir a la comunidad interfiere con nuestro deber de sostener a nuestra familia y viceversa).

Lo que puede ser menos obvio es que la discusión de Cicerón sobre el deber anticipa su proceder más amplio en *De officiis*. Es natural suponer que los deberes completos son superiores a los deberes medios, y Cicerón mismo lo hace sonar así. Por ejemplo, más adelante, en el libro 3, considera los deberes medios como deberes compartidos, no solo en la medida en que involucran a otros, sino en la medida en que cualquiera puede participar en ellos sin reflexión y sin tener que entenderlos completamente, mientras que los deberes completos solo pueden ser satisfechos por los sabios.⁴⁰ Pero, en la medida en que Cicerón desarrolla y afina su argumento, vemos que hay una manera en que la actividad continua puede ser tratada como superior a lo que es completo. Como notamos antes, una virtud pasa de ser estéril a ser fecunda cuando vuelve su atención del aprendizaje por sí misma hacia la educación de las generaciones futuras. Aún más, los placeres de la amistad no se encuentran verdaderamente en el disfrute egoísta de nuestros amigos, sino más bien en cómo las concesiones y sacrificios que hacemos por nuestros amigos traen más claramente a la luz aquello tan noble que hay en la amistad y la comunidad.⁴¹ Si los deberes medios son deberes *percibidos* como gravosos porque no reflexionamos en sus fines últimos, los deberes medios se convierten en deberes completos cuando reflexionamos en la naturaleza de la comunidad, en la relación de una persona con otros, en rango ascendente: con los miembros de la familia, con los conciudadanos y con lo divino.⁴²

⁴⁰ *Ibid.*, 3.14-16.

⁴¹ *Ibid.*, 1.51, 1.155.

⁴² *Ibid.*, 1.160.

República contra imperio

Un último acertijo que puede surgir respecto de la *societas* gira en torno a por qué Cicerón sostiene que no hay comunidad más querida o importante, ni siquiera la familia o los amigos, que la república.⁴³ En principio, esto puede parecer un poco inhumano; por ejemplo, alguien que condenara a muerte a sus hijos en nombre de la patria o que los entregara despiadadamente a las autoridades porque así se le ha ordenado. Desde luego, no es necesario simplificar en exceso; podemos comprender mejor este asunto recurriendo a la historia de Roma antes y durante la vida de Cicerón, para señalar la existencia de una tensión pragmática en él, por la que antepone la república a todo, porque ha visto cómo la devoción a los amigos y a la familia puede conducir a la formación de facciones, y las facciones, a la destrucción de la república. Es un problema tan viejo como la *República* de Platón, en la que Sócrates propone hacer de la clase de los guardianes una gran familia, con el objeto de evitar el ciclo tumultuoso de venganzas que surge cuando contienden grupos de parentesco.⁴⁴ Pero debemos tal vez ser cautos frente a esta interpretación *ad hominem* de Cicerón, la cual, a pesar de sus posibles méritos, no debe eclipsar nuestro análisis de los argumentos de Cicerón en sus propios términos.

134

Una manera de encontrar un fundamento más seguro es preguntar: ¿por qué se toma la república como la forma más importante de comunidad, y no la humanidad?⁴⁵ ¿Acaso no sostuvo Cicerón que en la naturaleza nada pertenece a nadie y que la naturaleza debería ser nuestra guía en lo que se refiere al deber? ¿Acaso no implica esto que el modo de vida más natural y conforme al deber de todos implica la ausencia de propiedad privada y la no separación de sociedades? Esta última cuestión es urgente en nuestros tiempos, no solo por cómo el objetivo comunista de una sociedad sin clases sigue nutriendo nuestra comprensión sobre la inequidad en el ingreso, las políticas de inmigración y la

⁴³ *Ibid.*, 1.57.

⁴⁴ Platón, *República*, 416 a2-b9.

⁴⁵ Cfr. Cicerón, *De officiis*, 1.51 y 1.57.

globalización, sino también por el reclamo liberal de que tenemos el deber de promover y proteger los derechos de nuestros conciudadanos y de todos los seres humanos en todas las partes del planeta. Y la única razón por la que no hacemos eso es la misma por la que no tenemos una sociedad verdaderamente comunista: aún no tenemos el poder para hacerlo.

Cicerón tiene dos respuestas a esto, una que es obvia, y otra que lo es menos: debido al carácter recíproco de la comunidad, tenemos un deber para con nuestro país y nuestros padres en virtud de los beneficios que nos confieren. Nadie, empero, puede decir que ha beneficiado a toda la humanidad.⁴⁶ No obstante, este argumento es por sí mismo deficiente, pues es obvio que podríamos decir que hemos sido dañados, no beneficiados, por nuestra comunidad, y aun así Cicerón no estaría de acuerdo en que uno está autorizado a tomar acciones en su contra. Esto constituye también una diferencia fundamental con Locke.⁴⁷ Cicerón no dice aquí que exista un derecho a la revolución contra la república.

Cicerón privilegia la república por una razón diferente, una que es más evidente para él que para nosotros por la influencia del cristianismo. Permítanme explicarlo. Para Cicerón, la república es lo más importante porque la comunidad de toda la humanidad es ilimitada y, la siguiente en la lista, la comunidad posible más comprehensiva pero limitada es la república, afianzada en gente que comparte etnicidad, tribu y lenguaje.⁴⁸ En el cristianismo, Dios en cierto sentido ama a todos los seres humanos por igual y los ha hecho a todos igualmente agentes morales. El cristiano, reconociendo la comunidad con todos, puede dirigirse a todos los hombres y mujeres como hermanos y hermanas. En contraste, para Cicerón hablar de comunidad, ser capaz de articular *concretamente* las relaciones y actividades que constituyen la comunidad, requiere que hablemos de una colectividad definida y limitada. Así, si pensamos que esta comunidad debe ser tan universal como sea posible, no estamos en el camino equivocado, solo que la cuestión es cuál sea la comunidad más universal que sigue siendo una comunidad. O, para ponerlo

⁴⁶ *Ibid.*, 1.52, 1.58, *cf.*: 1.53-54. Cicerón habla de beneficios a toda la humanidad y a los dioses, pero estos se salen de su explicación de los beneficios concretos recibidos y conferidos.

⁴⁷ John Locke, *Two treatises...*, 2.224-228.

⁴⁸ Cicerón, *De officiis*, 1.53.

MATHEW POST

de otro modo, ¿cuál es la comunidad más universal que es reconocible, articulable, como comunidad?

No es una cuestión sencilla esta con la que nos enfrentamos hoy. Por ejemplo, el mero hecho de que exista la Unión Europea no la convierte en una comunidad en el sentido ciceroniano. Y las constantes tensiones a las que está sujeta muestran que bien puede ser una entidad legal, pero carece, por ahora, de relaciones humanas subyacentes significativas que la hagan una comunidad real y autosustentada. Basta considerar la controversia que rodeó al diseño de su papel moneda, que debía incluir construcciones de “apariencia europea”, pero no edificios o monumentos reales, para no dar lugar a que una nación se sintiera ofendida por el honor concedido a otra. Por supuesto, estos problemas ocurren también en naciones o federaciones más pequeñas. Para el mismo Cicerón, este problema surge con el Imperio Romano, precursor de la Unión Europea en más de un sentido. Si la extensión del Imperio Romano implica que sus relaciones se basen en procedimientos legales y no en interacciones humanas prolongadas y por ende significativas, entonces los “ciudadanos” de este imperio no podían asumir realmente ningún derecho o deber propio, porque estos proceden en exclusiva de individuos reales que viven juntos y se apoyan unos a otros.

136

Si ser completamente humano es vivir en comunidad, entonces vivir en un imperio equivale a ser privado, al menos en parte, de la propia humanidad. Sé que esto puede sonar un poco extremo. ¿No podemos tener comunidades fuertes basadas en interacciones concretas entre vecinos, así como arreglos legales con aquellos fuera de nuestra comunidad inmediata? El problema se plantea en varios frentes, pero, a los efectos de considerar el libro 1 de *De officiis*, la dificultad clave estriba en que, en un imperio, llegaré a pensar mi relación con *todos* mis conciudadanos en términos legales. Es posible, entonces, que vea a mis vecinos inmediatos como veo a los que viven lejos de mí. Dejo de ver a mis vecinos como ligados a mí por nuestras interacciones concretas y lo hago más bien de acuerdo con reglas impuestas desde arriba, por una autoridad central. Dado que estos deberes son abstractos y legalistas, puedo llegar a considerarlos forzados e indeseables.

Quisiera destacar dos lecciones que se pueden extraer de aquí: la primera es que un gobierno que cubre una vasta extensión territorial se torna paternalista y despótico no solo porque está en la naturaleza de los que tienen poder querer aumentarlo, sino porque las limitaciones humanas hacen a tal gobierno inherentemente incapaz de cultivar una perspectiva saludable para apoyar las interacciones humanas necesarias para desarrollar nuestra humanidad y virtud. Aunque Cicerón no podría haber imaginado nuestra tecnología contemporánea, se puede ver cómo su misma esencia nos priva muchas veces de dichas interacciones concretas y significativas, necesarias para ser virtuosos. ¿Sorprende acaso, entonces, que la primera señal de su degeneración es cómo ha desatado una falta de civilidad sin paralelo sumada a la proliferación de todo tipo de vicios odiosos, como la pornografía infantil? Un ciceroniano estaría de acuerdo con nosotros en que el problema es el anonimato, pero agregaría que el ser humano anónimo ha sido despojado de su humanidad. Por mi parte, pienso que es posible fomentar interacciones humanas concretas incluso con la tecnología, que de todos modos no hay forma de abandonarla. Pero debemos comprender a la humanidad, la virtud y la comunidad para saber de modo más claro lo que necesitamos proporcionar cuando tratamos de usar la tecnología para bien y no para mal. Por otro lado, aun cuando podamos hablar en cierto sentido de una comunidad universal y de un amor universal, intentar llevarlos plenamente a cabo en nuestra vida bien podría ser una usurpación del poder divino, y como todos los intentos por usurpar el poder divino, aun con propósitos loables, termina en tiranía y deshumanización. Podemos aspirar siempre esa meta sin pretender que somos capaces de alcanzarla.

137

La humanidad vista a través de las lentes de la grandeza de espíritu, el decoro y el aprendizaje

La cosa ha sido relativamente sencilla hasta ahora, al menos en la medida en que las virtudes que describe Cicerón son verdaderas virtudes; pero enseguida se complica con la grandeza de espíritu o *magnanimitas*. En varias ocasiones, Cicerón describe la grandeza de espíritu como el desdén

MATHEW POST

por las cosas humanas. En particular, es el desdén por las cosas *externas*, en aras más bien de admirar, escoger y perseguir lo honorable y decoroso. Aún más, la grandeza de espíritu emprende grandes hazañas benéficas, pero que con frecuencia ponen en riesgo la vida y la integridad. En el corto plazo, Cicerón concede que la grandeza de espíritu se convierte fácilmente en amor por la gloria. Como le dice a su hijo:

Ten cuidado también del deseo de la gloria, como he dicho. Pues destruye la libertad por la que los hombres con grandeza de espíritu deberían luchar. Tampoco hay que buscar los mandos militares. De hecho, algunas veces estos mandos deberían rehusarse e incluso renunciar a ellos.⁴⁹

El peligro de la grandeza de espíritu es que conducirá a alguien a hacer exactamente lo que hizo Julio César. La solución propuesta por Cicerón es aquello con lo que César batalló, pero fue incapaz de lograr. Como dice Cicerón tan elocuentemente: “se ha encontrado a muchos que estuvieron dispuestos a arriesgar riquezas y la vida misma por su país, pero que no sacrificarían en lo más mínimo la gloria, ni siquiera cuando la nación lo reclamaba”.⁵⁰ Cicerón describe la magnitud del fracaso de César de este modo:

Revocó todas las leyes de los dioses y de los hombres con la finalidad de alcanzar la preeminencia que había imaginado para sí mismo en su errada fantasía. Hay algo preocupante en este caso, en el que el deseo de honores, mando, poder y gloria usualmente se encuentran en los hombres de más grande espíritu y del más brillante talento intelectual.⁵¹

Podemos decir con total seguridad que, si *honestas* y *societas* constituyen los temas centrales del libro 1, el deseo de gloria es el problema nuclear. La grandeza del espíritu puede preservar o destruir la justicia tan plenamente, que no solo puede revocar las leyes de los hombres, sino las de los dioses también. Desde los escritos de Platón hasta el presente, el

⁴⁹ *Ibid.*, 1.68.

⁵⁰ *Ibid.*, 1.84.

⁵¹ *Ibid.*, 1.26.

peligro que representa la gente de habilidad sobresaliente que no se preocupa por el bien común podría ser considerado el problema central de todo pensamiento ético y político.

El contrapeso a la grandeza de espíritu es el decoro o *decorum*. Sus virtudes claves son el autocontrol y la moderación. Cicerón divide el decoro en tres partes: el uso sensato del discurso y la razón, el ejercicio de la previsión y el discernimiento de lo que es verdadero.⁵² Es fácil ver cómo, en teoría, el autocontrol podría corregir los excesos de la grandeza de espíritu, pero ¿cómo desarrolla Cicerón esta noción más allá de establecer simplemente que funciona así? Parecería que, así como la grandeza de espíritu puede anular la justicia, al mismo tiempo anularía el decoro, y con él, toda honorabilidad y comunidad. La cuestión de cómo domesticar o educar la grandeza del espíritu es especialmente importante porque no funcionó en el caso de César, quien fue el hombre de “más grande espíritu y del más brillante talento intelectual”.

La clave aquí es ver cómo entiende Cicerón la grandeza del espíritu. Hay una importante diferencia entre la grandeza de espíritu latina, *magnanimitas*, y la grandeza de espíritu griega, *megalopsychia*. La primera incluye explícitamente el *animus*, que significa tanto lo espiritual como el intelecto, mientras que la segunda no lo hace. Platón y Aristóteles distinguen *psychê*, el término general para alma, de *thumos*, el término para corazón y espíritu de lucha.⁵³ Así, es posible tener los dilemas en las filosofías de Platón y Aristóteles que he mencionado antes, en los que podemos preguntarnos si los animosos guardianes de la *República* de Platón tienen una naturaleza fundamentalmente diferente de los sabios gobernantes, o si el magnánimo hombre de acción de Aristóteles es el mismo o fundamentalmente otro que el hombre contemplativo. El intelectual y el guerrero surgen del predominio de diferentes partes del alma. Cicerón liga explícitamente a los dos, para subrayar la continuidad entre el filósofo y el hombre público. Citándolo: “No menos que los filósofos, y sospecho que aún más, aquellos que escogen la vida pública deben adquirir el magnánimo desdén por las cosas humanas en que he insistido y la

⁵² *Ibid.*, 1.94.

⁵³ Platón, *República*, 439e2-441c3; Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1105b19-1106a 22-b3.

tranquilidad de mente y la ausencia de preocupación”.⁵⁴ Pero incluso si los filósofos y los hombres públicos tienen las mismas o parecidas cualidades, puede haber inclinaciones a vicios similares también. De nuevo, citando a Cicerón: “El objetivo [del filósofo] fue el objetivo de los reyes: no necesitar nada, no obedecer a nadie, de modo que pudiera disfrutar la libertad, cuyo distintivo es vivir justo como a uno le place”.⁵⁵ Hay que tener en mente que, aunque Cicerón habla aquí de reyes y no de dictadores o de tiranos, dado que la República Romana había surgido del abuso de la Monarquía Romana, la palabra latina para rey, *rex*, tenía para los romanos una connotación tan mala, si no es que peor. Y decir que César aspiraba a ser rey equivalía a decir que podía ser asesinado impunemente como destructor de la República. Así, incluso si los filósofos no buscan verdaderamente ser reyes, Cicerón les atribuye las mismas motivaciones.

Teniendo esto en cuenta, podemos ver ahora cómo encaja la estructura interna del libro 1. La grandeza de espíritu no es simple pasión ciega ni es una pasión rebelde que ha de subordinarse a la razón; es a la vez la fuente de la búsqueda de gloria y del brillo intelectual. El hilo conductor es, pues, la razón, el intelecto y la percepción de la verdad.

140 No puedo recalcar lo suficiente la importancia del hecho que es la percepción de la verdad. Como dice Cicerón:

Este decoro del que hablo se relaciona con toda honorabilidad; y está relacionado de tal manera que no se ve mediante un razonamiento esotérico, sino que salta a la vista, puesto que hay tal cosa como el decoro, y uno lo capta en cada virtud.⁵⁶

Nótese la precisión de su lenguaje. La razón es esencial aquí, pero sea lo que sea que Cicerón tenga en mente al hablar de razón, no es como la entendemos hoy, simplemente como una capacidad de calcular. La percepción de la verdad del decoro no es algo a lo que nos vamos acer-

⁵⁴ Cicerón, *De officiis*, 1.72.

⁵⁵ *Ibid.*, 1.70.

⁵⁶ *Ibid.*, 1.95.

cando mediante el razonamiento; es algo que *nos alcanza de golpe*. De nuevo:

Justo como el ojo es atraído por la belleza de un cuerpo, debido al arreglo apropiado de sus miembros, y esa belleza es disfrutada justo porque todas sus partes están en armonía graciosa, así este decoro, brillando en la propia vida, atrae la aprobación de aquellos con los que se convive, por el orden y la constancia y la moderación en cada palabra y acción.⁵⁷

Como Platón antes que él,⁵⁸ Cicerón indica que lo erótico, que es responsable de nuestro deseo desordenado por los cuerpos bellos, es análogo a nuestra capacidad de ver la belleza del orden ético inserto en los discursos y acciones de alguien. Cicerón retoma este tema más tarde casi en los mismos términos:

Este decoro puede ser visto en cada palabra y acto, y verdaderamente en cada movimiento o estado corporal, y esto último depende de tres cosas, la belleza, el orden y el embellecimiento adecuados a la acción. (Tales cosas son difíciles de expresar, pero es suficiente con que se las capten.)⁵⁹

Y de nuevo:

El poder de la naturaleza y la razón no es insignificante aquí, dado que este animal percibe qué orden hay, qué decoro, qué límite a las palabras y las acciones. Ningún otro animal, por lo tanto, percibe la belleza, lo amoroso, y la congruencia entre las partes de las cosas que la vista percibe. La naturaleza y la razón transfieren esto, por analogía, de los ojos a la mente, pensando que la belleza, la constancia y el orden deberían ser preservados; y todavía más, en las propias decisiones y actos. Son cuidadosas también de no hacer nada de modo indecoroso y afeminado, en todas sus opiniones y acciones sin pensar ni hacer nada licenciosamente.⁶⁰

⁵⁷ *Ibid.*, 1.98.

⁵⁸ Platón, *República*, 474b3-e4.

⁵⁹ Cicerón, *De officiis*, 1.126.

⁶⁰ *Ibid.*, 1.14.

Aquí llegamos a dos elementos importantes del argumento de Cicerón. Uno que hemos tratado ya, a saber, que la capacidad de percibir el decoro, el orden y la belleza por medio de la razón tiene que ver con el límite, y por ende siempre se nos manifestará en una comunidad particular, aun cuando la naturaleza, como tal, sea manifiesta en toda la humanidad. Y, segundo, la razón es exclusiva de los seres humanos de entre todos los animales. Si bien la razón percibe la verdad, no es lo único que hace. Como dice Cicerón:

El hombre, sin embargo, es un ser que comparte la razón; eso lo habilita para percibir las consecuencias, comprender las causas de las cosas, sus precursores y sus antecedentes, por decirlo de algún modo; para comparar las semejanzas y ligar y combinar sucesos futuros con sucesos presentes; y para ver con calma el curso completo de la vida para preparar todo lo que sea necesario para vivirlo.⁶¹

En Hobbes y Locke encontramos lo que alguna vez fue llamado entendimiento instrumentalista o consecuencialista de la razón humana, esto es, la razón humana como una calculadora de causas y consecuencias.⁶² Pero veamos lo que Cicerón agrega. La razón es responsable de nuestro discernimiento del tiempo y del entendimiento de la totalidad de nuestra vida en el tiempo. Cicerón se mueve de la razón a la causalidad, a la temporalidad, a la mortalidad. Es interesante que no cite la mortalidad específicamente, pero lo que dice después deja claro que la mortalidad está en juego:

La misma naturaleza, por el poder de la razón, une a un hombre con otro para la comunidad tanto del lenguaje común y la vida, creando por encima de todo un amor particular para su descendencia. Lo conduce a desear que los hombres se encuentren y se congreguen, y él mismo unírseles; y por la misma razón a dedicarse a proporcionar lo que pueda para contribuir al confort y sostén no solo de sí mismo sino de su esposa, sus hijos y aquellos

⁶¹ *Ibid.*, 1.11.

⁶² Hobbes, *Leviathan* 5.4, cf. 5.17; John Locke, *An Essay concerning human understanding*. Ed. por Alexander Campbell Fraser (Oxford: Clarendon Press, 1894), 2:21.53.

a los que tiene afecto y debe proteger. Además, tal preocupación también alcanza el espíritu de los hombres, haciéndolos más grandes para lograr lo que pretenden.⁶³

En otras palabras, nuestra sensibilidad hacia nuestra propia temporalidad y mortalidad engendra el deseo por una comunidad humana, por la familia y por la gloria. Al tomar en cuenta otras acotaciones de Cicerón, vemos que esta sensibilidad conduce a la virtud pública en la medida en que deseamos aportar a la continuidad de la comunidad, tanto por sí misma como para que haya una posteridad capaz de apreciar nuestra gloria. Como es bien sabido, también Martin Heidegger defiende, en *Ser y tiempo*, que la sensibilidad para la temporalidad y la mortalidad hace posible que podamos formar un pueblo.⁶⁴ Las diferencias entre su trabajo y el de Cicerón son, sin embargo, reveladoras. Donde Cicerón se detiene explícitamente en la cuestión de la posteridad y reflexiona acerca de la familia y las virtudes conducentes a vivir en forma responsable con los demás, Heidegger salta de una reflexión en torno a la moralidad a la idea de una lucha y un destino compartidos. Donde Cicerón encuentra una percepción inmediata de la belleza en el orden de la naturaleza, Heidegger encuentra una invención inauténtica de la mente, abstraída de lo que el mundo es realmente para nosotros, es decir, el uso concreto de herramientas a la mano.⁶⁵ Aunque me arriesgo demasiado a hacer una sobresimplificación, deseo de todos modos sugerir que la atención más concreta de Cicerón a lo real y a las relaciones —según él— naturales y ordenadas de los seres humanos le permitió ver a través de las promesas peligrosas y huecas de César, mientras que Heidegger no se dio cuenta de los problemas insolubles de Adolf Hitler.⁶⁶

La percepción racional del decoro, que dice Cicerón que es equivalente a la honorabilidad, es la base tanto para la comunidad como para la grandeza de espíritu. Si en algún momento las virtudes estuvieron

⁶³ Cicerón, *De officiis*, 1.12.

⁶⁴ Martin Heidegger, *Being and time*. Trad de John Macquarrie y Edward Robinson (Oxford: Blackwell Publishers, 1962), §74, 436-437.

⁶⁵ Heidegger, *Being and time*, §21.

⁶⁶ Véase: Martin Heidegger, “The Rectorate 1933/34: Facts and thoughts”, en *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and answers*. Ed. por Günther Neske y Emil Kettering (Nueva York: Paragon House, 1990), 29.

en tensión entre sí debido a la grandeza de espíritu, ahora están unidas mediante la visión de la totalidad de la cambiante vida humana bajo la égida de un todo mayor: el orden inmutable de la belleza natural. La fortuna, según la cual podemos sufrir tanto una gran miseria como una gran elevación, es caracterizada por Cicerón “como alguien mortal [...] luchando con la naturaleza inmortal”.⁶⁷ Recuperar el sentido de la mortalidad disciplina la grandeza de espíritu y lo encamina hacia la virtud y contra sus excesos: “De manera similar, los hombres a quienes el éxito ha hecho desenfrenados y arrogantes deberían ser llevados al picadero de la razón y el aprendizaje, de modo que perciban la fragilidad de los asuntos humanos y lo variable de la fortuna”.⁶⁸ Cicerón argumenta además que la organización de nuestro cuerpo, nuestro impulso innato para sentir vergüenza y todas nuestras convenciones en lo que respecta al vestido y otras materias, aunque triviales, son un resplandor del orden sempiterno del decoro, todas resultado de la “diligentísima artesanía” de la naturaleza.⁶⁹

La última pieza concierne al carácter de la razón humana y el aprendizaje en sí mismo. Todo lo que he dicho hasta ahora indica que la mejor vida es la vida de la sabiduría y el aprendizaje y, por ende, la del filósofo. Pero sabemos que Cicerón no llegó a esta conclusión. Dice que la sabiduría, *sapientia* en latín, *sophia* en griego, es “el principal [...] conocimiento de todas las cosas, humanas y divinas; e incluye la sociabilidad y la amistad de dioses y hombres entre sí”.⁷⁰ Prudencia, en latín *prudencia*, *phronesis* en griego, es, en contraste, “el conocimiento de las cosas que uno debería perseguir y evitar”.⁷¹ Pero Cicerón no se detiene aquí. Elabora:

Aprender acerca y reflexionar sobre la naturaleza se queda trunco e incompleto si resulta en la inacción. Dicha acción se ve sobre todo en la protección de los intereses de los hombres y por lo tanto concierne a la comunidad de la raza humana.⁷²

⁶⁷ *Ibid.*, 1.120.

⁶⁸ *Ibid.*, 1.90.

⁶⁹ *Ibid.*, 1.126-127.

⁷⁰ *Ibid.*, 1.153.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

Y concluye:

De todo esto, nos damos cuenta de que a los deberes de la justicia se les debe dar precedencia sobre la búsqueda del conocimiento y los deberes derivados de ello. Pues los primeros miran por el beneficio de la humanidad, y un hombre no debe tener nada por más sagrado que eso.⁷³

Así, donde la sabiduría pareció ser más elevada por ser el conocimiento de todas las cosas humanas y divinas, se descubrió trunca porque no lleva a la acción. Y es la prudencia, no la sabiduría, lo que concierne a la acción. Resulta entonces que la prudencia en cuanto a la justicia es nuestro deber más sagrado y, así, es la justicia lo que verdaderamente revela el conocimiento de los asuntos humanos y divinos. Aunque la razón, que hace todo esto posible, es exclusiva a los seres humanos, Cicerón es claro en que los seres humanos también toman parte en la inclinación de los animales a la preservación y la reproducción, solo que esto adquiere un significado profundo cuando se capta a la luz del orden bello.

Así, no es el mundo natural en tanto distinto de la comunidad política lo que concierne al cosmos mayor, sino que es la comunidad política la que se ocupa de la tierra, de nuestro cuerpo, nuestro carácter, nuestra familia y nuestros conciudadanos, y así fija el límite en el que el orden mayor de todas las cosas se vuelve lo más evidente para la razón humana.

145

Un escepticismo saludable

Cicerón emplea lo que en un principio parece ser un método confuso: habla como si el deseo por la verdad y el deseo por la preeminencia fueran uno solo y después muestra cómo se distinguen. Explora lo que es primero y primordial en una vida de acuerdo con el deber, exaltando la honorabilidad, luego la comunidad, luego la justicia, luego el decoro, luego la sabiduría, y así sucesivamente. En cada caso hace una declaración rotunda, después le da vueltas al tema, lo matiza y, al final, en muchos casos, incluso parece echarse atrás. ¿Por qué hace esto? ¿Por

⁷³ *Ibid.*, 1.155.

qué no dejar todo claro desde el principio? Propongo dos razones principales para esto.

Para entender la primera de las razones, debemos regresar al consejo de Cicerón al principio del libro 1, donde examina la naturaleza del aprendizaje. Ahí, esboza dos errores que deben evitarse:

Primero, no debemos tomar cosas que no han sido confirmadas como si lo hubieran sido, asintiendo a ellas precipitadamente. Cualquiera que desee evitar este error (como cualquiera debería hacerlo) tendrá que tomarse tiempo y tener cuidado al ponderar cualquier asunto. El segundo error consiste en que algunos hombres dedican demasiada devoción y esfuerzo a asuntos que son tanto abstrusos como difíciles, e innecesarios.⁷⁴

Cicerón no pretende ser capaz de explicar el orden mayor manifestado mediante el decoro. En esto defiende a los filósofos, aunque cree que puede ayudarnos a verlo por nosotros mismos.

Esto conduce a la segunda razón por la que pienso que Cicerón adopta el procedimiento mencionado. Mediante su argumentación dialéctica no dice simplemente, a la manera de un dogma que deba ser memorizado, que hay una profunda interconexión entre todas las virtudes. Más bien intenta demostrar esas interconexiones. Ciertamente, no toda virtud puede ser la principal entre todas, a menos que, como muestra Cicerón, las extensas interconexiones entre las virtudes permitan que cada una sea capaz de convertirse en ocasión de captar el todo. Así, no es ninguna virtud particular en sí misma la que tiene el lugar de honor entre las demás, sino más bien la virtud particular es un lugar donde todas las demás virtudes coinciden. Si las virtudes están interrelacionadas, cabría esperar la posibilidad de llegar a las demás comenzando con cualquiera, y esto es precisamente lo que defiende Cicerón.

Finalmente, todo esto ilumina la naturaleza de la educación. Mediante la discusión uno se libera de los prejuicios, de los que Cicerón se ocupa en su advertencia contra el dogmatismo, tanto en sus consejos como en el modo de desarrollar su argumento. Pero Cicerón no lleva su esce-

⁷⁴ *Ibid.*, 1.19.

ticismo tan lejos como para negar que exista un cosmos mayor y hermoso que se manifiesta por medio de la naturaleza y la comunidad humana, un orden sempiterno cuyas estructuras y ritmos, cuando son estudiados con el máximo rigor, nos ayudan a entender cómo ordenar nuestra vida (*eutaxia*) y exactamente cuándo actuar (*eukairia*).⁷⁵ Vivir de esta manera es percibir la verdad por medio de la razón y ordenar nuestras vidas de acuerdo con ella.

Conclusión

De vuelta a mis comentarios iniciales, veo que se pueden extraer tres puntos principales del libro I de *De officiis*, de Cicerón (aunque hay muchos otros, desde luego).

Primero, los intentos por parte de movimientos nacionalistas de restaurar la comunidad mediante la homogeneidad racial, cultural o religiosa son, quizá, reacciones naturales a cualquier sociedad en la que nuestras relaciones con los demás se tornan excesivamente mediadas por nociones legalistas y abstractas de lo que son las relaciones, o los derechos, respecto de los otros. Incluso Cicerón entiende la sociedad propiamente dicha como una herencia étnica, lingüística y tribal compartida. Con todo, a pesar del énfasis que pone Cicerón en estas dimensiones de la comunidad, en realidad cumplen en su teoría un papel desdibujado si se las compara con su tratamiento de las virtudes como forjadoras de la comunidad o *societas*, y la importancia de no solo afirmar sino de *discernir* un orden más grande y bello de la naturaleza por medio del decoro o *decorum*. Sin las virtudes civiles que Cicerón describe, cualquier intento por establecer una “nación” será, quiero recalcarlo, tan abstracto como una mera definición legal del ciudadano y, de hecho, peor que eso. Una definición legal, sin que importe lo deshumanizadora que pueda ser, al menos estipula derechos y deberes que deben ser impuestos por las autoridades y los tribunales. Una “nación” ilusoria establecida sin las virtudes carece completamente de fundamentos reales. Además, Cicerón no trata la etnicidad, la tribu o el lenguaje

⁷⁵ *Ibid.*, 1.142.

como cualidades sociales que se deben establecer en nombre de la unidad, sino más bien como dados debido a una larga tradición. Lo que hace posible esa tradición es una comunidad robusta, una *civitas*. Así, no se funda una nación buscando a quienes compartan el mismo color de piel o ideología, sino colaborando con el vecino en un espíritu de comunidad.

En segundo lugar, hay enorme atractivo en la grandeza de espíritu. Ciertamente, Cicerón habla mucho de la patología de alguien poseído por la grandeza de espíritu que termina sacrificando el bien común debido a su vanidad. La inmensa mayoría de nosotros no somos César (o, como aquellos que hacen paralelos indeseables, no somos Hitler). Sin embargo, la mayoría de nosotros nos dejamos llevar por la apariencia de un gran líder, alguien que pisotea las “leyes de los dioses y los hombres”, en su intento por establecer algo supuestamente sin precedentes y mucho mejor de lo que ha habido antes. Muy bien podríamos vivir indirectamente la supuesta grandeza de esos líderes, o sentir que, de algún modo, la compartimos al apoyarlos. Ofrecer ejemplos contemporáneos sería, sospecho, demasiado controvertido, pero no es difícil encontrar algunos. En cuanto a Cicerón, su audiencia inmediata es su propio hijo. Él quizá ya sabe que su hijo no será ese líder, pero tal vez está muy atento a la posibilidad de que su hijo se sienta atraído por un líder así, si no César, tal vez Casio o Bruto, que hicieron mucho para fracturar la República por medio de la guerra civil. Y, en cualquier caso, incluso aquellos de nosotros que no aspiramos a ser líderes mundiales, podemos sacrificar nuestra preocupación por el bien común a nuestros delirios de grandeza, por más pequeños que puedan ser. Y de nuevo, la solución de Cicerón es discernir e imitar el orden natural como decoro.

Y tercero, aun cuando Cicerón piensa que el decoro se aparece de golpe a la mente, es obvio que no piensa que discernirlo realmente, estudiarlo e integrarlo a nuestra vida sea fácil. Esto es evidente a partir de sus señalamientos acerca del aprendizaje y la sabiduría. También está claro, sin embargo, que Cicerón cree que la habilidad para discernir esta gran belleza, y entender su relevancia para la vida en comunidad y la integridad personal, es posible gracias a las obras de los filósofos, de

Platón en especial. Es verdad que en la actualidad se nos dice que la filosofía moral y la metafísica —esto es, el estudio de un orden inteligible y moralmente significativo del mundo— están muertas. Richard Rorty está entre los más famosos filósofos que sostienen una posición semejante.⁷⁶ Sin embargo, ¿es cierta?

Se podría argumentar que ningún escritor ha hecho del mundo un mejor lugar, ya que es difícil probar que las palabras sean decisivas para inspirar acciones, incluso cuando los agentes sostengan que han sido inspirados por un escritor. Pero probablemente no es cuestión de que se requiera un nuevo filósofo para establecer una metafísica nueva. Lo que distingue el mundo de Cicerón del nuestro es que, en la época de Cicerón, no parecía ser que la cuestión fuera acerca de *si acaso* había un peor o mejor modo de vida. En muchos sentidos, no había siquiera mucha duda de cómo sería la mejor vida. Incluía muchas de las virtudes que Cicerón examina, más otras, como la valentía, que reconoce aunque la minimice. Para los antiguos, el problema eran los detalles; por ejemplo, cómo entender la psicología humana, cómo cultivar el juicio práctico, cómo identificar y moderar las pasiones que engendran miseria, etc. No me queda claro que hoy, en general, tengamos siquiera la desgastada confianza de que la virtud sea real, confianza mucho más común en aquel entonces.

Uno podría replicar con Rorty: ¿y qué? No hay vuelta a las ideas de Platón ni al motor inmóvil de Aristóteles. No estoy seguro de que eso sea cierto, pero de cualquier manera no es relevante aquí. Cicerón dice que podemos encontrar *decorum* ante todo en nuestra vida con los otros, tan solo si nos ocupamos de virtudes como la *honestas* y la *societas*; si honesta y diligentemente buscamos lo que conduce a una comunidad sostenible, incluso en lo tocante a las reglas más sencillas de civilidad y vestido, y a partir de ahí considerar cómo las virtudes civiles se reflejan en la naturaleza humana y en la naturaleza en general. Así pues,

⁷⁶ Por ejemplo: Richard Rorty, “Grandeur, profundity, and finitude”, en *Philosophy as Cultural Politics*, vol. 4 de *Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) y Richard Rorty, “Trotsky and the wild orchids”, en *Philosophy and Social Hope* (Londres: Penguin Books, 1999). Por supuesto que se puede citar a otros autores anteriores a Rorty, como Nietzsche, Marx y Heidegger, pero las implicaciones de sus trabajos son más debatibles que las de Rorty.

MATHEW POST

Cicerón no nos pide creer en nada que esté fuera del alcance de cualquiera de nosotros, si tan solo lo buscamos. Explica lo que debemos *hacer* de modo que quizá podamos *ver* la verdad del asunto. Si esperamos a ver la verdad antes de actuar, podemos esperar para siempre. Habría muchos más riesgos si las acciones que Cicerón recomienda implicasen violencia, pero no es el caso. Implican el trabajo duro de ayudarse unos a otros. La cuestión no es tanto si creemos en lo que tenemos que hacer, sino en saber si lo haremos. Todo depende de eso.

LA CIUDAD COMO MORADA: LA IMPORTANCIA DE LA ÉTICA PARA LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDAD

*Alejandro Ordieres**

Martin Heidegger comienza su ensayo “Construir, habitar, pensar” con estas palabras:

En lo que sigue intentaremos pensar en el morar y construir [la ciudad]. Esta forma de pensar sobre construir [la ciudad] no intenta descubrir ideas arquitectónicas, y mucho menos dar reglas para construir [la ciudad]. Esta empresa del pensamiento no ve el edificar [la ciudad] como un arte o una técnica de construcción; más bien, remonta el construir [la ciudad] a ese dominio al que todo lo que es pertenece.¹

Esta reflexión sobre la ciudad, la morada y la ética se centra en ese “es”, en el que cada pregunta comienza porque él es quien pregunta, y también, porque la pregunta es acerca de él y su forma de ser, en este caso, en la ciudad. La ciudad es una forma de ser. Ser en la ciudad significa habitar; edificar una ciudad significa construir para atesorar, para morar.

En el presente escrito, primero trataremos de pensar lo que es una ciudad desde un punto de vista moral y humano;² acto seguido nos preguntaremos qué es morar y en qué sentido construir significa habitar;

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

¹ Martin Heidegger, “Building, dwelling, thinking”, en *Poetry, language, thought*. Trad. por Albert Hofstadter (Nueva York: Harper Colophon Books, 1971).

² Debemos entender la moral no solo como una distinción entre lo bueno y lo malo, o lo correcto y lo incorrecto, sino como el conjunto de todas esas actividades que el hombre realiza

por último, intentaremos repensar cómo la morada está relacionada con las nuevas ciudades y cómo la vivienda de las ciudades afecta una vida moral.

El significado de ciudad en el contexto de una concepción moral de la vida humana

Que “la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social”³ es una verdad claramente admitida por Aristóteles y es también la base de su filosofía política. Esto significa, entre otras cosas, que el hombre solo puede alcanzar su pleno desarrollo en sociedad: su realización ocurre dentro de un lugar y en una sociedad. Pero vivir en sociedad se produce en un doble nivel: uno más amplio, ya que somos parte de una sociedad política; y otro más limitado, ya que todos pertenecemos a una familia y a un grupo social específico. La polis es el lugar donde confluyen ambos niveles. La polis permite el desarrollo de todas las capacidades humanas, y por ello, es condición esencial del crecimiento humano. Consecuentemente, para ser un buen ciudadano y un buen miembro de familia, es necesario primero ser un buen ser humano.⁴ Es decir, ser un ciudadano no parece algo externo y ajeno al ser humano mismo, sino que, de alguna manera, es constitutivo de la persona. Para Aristóteles, sería difícil concebir al ser humano fuera de la ciudad.

La polis, en ambos niveles, es un elemento esencial para que los hombres puedan alcanzar su plena realización. Sin embargo, vivir en la polis no produce esa perfección en el hombre de manera automática, ya que puede darse el caso de que la ciudad esté constituida de tal manera que impida el ejercicio de la razón. Por ejemplo, si no sabe cómo garantizar su propia unidad, sino que crea, en lugar de ello, enemigos externos o internos, o si no valora suficientemente la actividad contemplativa al

como hombre: economía, política, costumbres, construcción de una ciudad, etc., aquellas actividades que hacen al hombre, hombre y lo distinguen de los animales.

³Aristóteles, *Política*. Trad. por Manuela García Valdés (Madrid: Gredos, 1988), 1253a 2-3.

⁴Cfr: María Bueno, “Aristóteles y el ciudadano”, *Tópicos* 54 (2018): 13-14.

abrir espacios adecuados para el descanso y la convivencia tranquila. Es dudoso que esa forma de organizar la convivencia podría realmente ser llamada polis, en el sentido normativo que Aristóteles otorga a la palabra. Dicho de otro modo, una ciudad no es solo una simple reunión de personas humanas que existen juntas; tiene que existir un orden común, un punto de vista compartido que permita la convivencia y no solo una existencia paralela entre miembros de la misma especie.

La ciudad no es un accesorio que se añade a la vida humana, sino el lugar donde esta se desarrolla. Que el hombre sea un animal político implica, literalmente, que el hombre vive en la polis. Vivir en la ciudad y ser un buen hombre entre otros en la ciudad, implica necesariamente convertirse en un buen ciudadano y vivir según los principios y valores rectores de la ciudad. “El hombre tiene una inclinación a asociarse con otros, porque en la sociedad se siente más que [un simple] hombre”.⁵ Es en la ciudad donde los seres humanos forman una comunidad y alcanzan su pleno potencial buscando sus raíces e intereses comunes. Por lo tanto, la polis⁶ va más allá de un lugar común para vivir o una organización física o simplemente la construcción de lugares como casas, edificios públicos, mercados, etc. La materialidad de las construcciones es solo una parte mínima del espíritu de toda ciudad, de su moral. La polis es una comunidad, κοινωνία,⁷ guiada por un espíritu común o un régimen llamado πολιτεία.⁸ Por lo tanto, la virtud del ciudadano debe referirse necesariamente a ese espíritu, la πολιτεία.⁹ La visión de una

⁵ Immanuel Kant, “Idea for a universal history from a cosmopolitan point of view”, en *On history*. Trad. por Lewis White Beck (Indianápolis: The Bobbs-Merrill, 1963), Tesis 4. La traducción al español es mía.

⁶ Diferencia con *civis* y *civitatis*, que atienden más una parte legal, una unión formal, mientras que el concepto de polis y *politeia* une al concepto de comunidad natural.

⁷ *Koinonía*, significa “comunidad, participación conjunta”. Tiene un contexto bíblico e identifica el estado idealizado de comunión y unidad que debería existir dentro de la Iglesia cristiana, el Cuerpo de Cristo. Básicamente, expone la idea de unidad entre individualidad y pluralidad, de ser “uno” entre “muchos”.

⁸ Cfr: Aristóteles, *Política*, III 4, 1276b 2-3.

⁹ Cfr: Aristóteles, *Política*, III 4, 1276b 29. El término *πολιτεία* es de difícil traducción. Según Herman Hansen en *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène* (París: Belles Letres, 1992), este término designa lo que unía a los ciudadanos de la polis, aquello que les daba identidad, es decir, no solo las leyes, sino toda la estructura e instituciones políticas que daban cohesión al Estado. Tal es el término que Platón usa para dar nombre a su obra maestra: *La República*.

ciudad física y otra espiritual fue preservada perfectamente por la metáfora cristiana de San Agustín de las dos ciudades: la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres. Aun cuando la metáfora cristiana se desvaneció, en la idea de “ciudad” persistieron ambos elementos con su significado original: por una parte, un lugar físico y, por otra, una concepción generada a partir de percepciones, comportamientos y creencias propios de un conjunto de personas que viven en un lugar físico. La lengua francesa resolvió esta distinción mediante el uso de dos palabras diferentes: *ville* y *cité*.¹⁰

Inicialmente, el término *ville* se usaba para referirse a la ciudad en su conjunto, mientras que *cité* designaba un lugar en particular. En el siglo XVI, la palabra *cité* llegó a significar la forma de vivir propia de un barrio, los sentimientos que las personas abrigan sobre sus vecinos y los apegos a los lugares. Esta distinción, propia del francés antiguo, se ha ido desvaneciendo con el tiempo, al menos en Francia. *Cité*, en la actualidad, se refiere más bien a aquellos lugares sombríos donde los pobres se reúnen en las afueras de las ciudades.¹¹ Vale la pena revivir el antiguo uso, pues señala una distinción básica: el entorno físico construido es una cosa; otra, cómo las personas lo habitan.

De acuerdo con esta distinción, podemos comprender que la palabra “ciudad” significa mucho más que un simple lugar para vivir o un conjunto de carreteras, calles, edificios o casas donde vivir. El concepto de *cité* va más allá del sentido material que toda ciudad conlleva. Ve a la ciudad como una totalidad, una especie de conciencia colectiva propia del lugar, un estilo de vida “de cómo las personas quieren vivir en comunidad”.¹² En español no me parece encontrar una palabra que pueda unir ambas dimensiones: la material y la espiritual. Tal vez el concepto de “paisaje urbano” pueda describir de mejor manera la unidad entre un estilo de vida propio y los edificios a los que este estilo de vida está relacionado. “Las formas urbanas tienen su propia dinámica interna, como en la forma en que los edificios se relacionan entre sí, o con

¹⁰ Cfr. Jacques Le Goff, *La civilisation de L'Occident médiéval* (París: Flammarion, 1997).

¹¹ Cfr. Richard Sennett, *Building and dwelling: Ethics for the city*. (Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 2018), p. 1.

¹² *Ibid.*, p. 2.

espacios abiertos, o con la infraestructura bajo tierra, o con la naturaleza.”¹³ La forma de vida, el interés, los ideales, las relaciones humanas, etc. de una sociedad generalmente se reflejaban en la forma en que se estructuraba una ciudad. De hecho, “el entorno construido es más que un reflejo de la economía o la política; más allá de estas condiciones, las formas del entorno construido son el producto de la voluntad del constructor”,¹⁴ o, mejor dicho, producto del espíritu de la ciudad donde el constructor nació, creció y vivió; en otras palabras, fruto de la misma ciudad donde moró.

La construcción y la vivienda están relacionadas como fin y como medios

Los hombres transforman la naturaleza y construyen un espacio que les da seguridad aparente, permite estar a solas, cómodos, seguros en un lugar que, al principio, se presenta como una amenaza. Ante la necesidad que implica el “vivir de...”, la relación con el mundo en la vida humana está caracterizada por el gozo como posesión que es, también, humanización. “Las cosas de las que vivimos no son instrumentos ni aun utensilios, en el sentido heideggeriano del término. Su existencia no se agota en el esquematismo utilitario que los diseña, como la existencia de martillos, agujas o máquinas.”¹⁵ Va más allá. Son objetos de gozo que se ofrecen al gusto y que permiten la proyección de la existencia humana. El hombre “arranca” pedazos al mundo y a la naturaleza con el trabajo y los transforma en objetos de gozo, y al humanizarlos, esboza un mundo propio.

Construir y proyectar la ciudad significa buscar un hogar y una comunidad con la cual establecer un vínculo. Aquí, describir la ciudad se convierte en describir lo humano. El yo se revela precisamente como relación con ese mundo que mediante el trabajo ha transformado y ha

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. por Daniel E. Guillot (Salamanca: Sígueme, 1977), 179.

convertido en su casa, el lugar donde puede descansar, morar. No solo vivo en la ciudad, la ciudad vive en mí.

De hecho, la palabra griega *polis* designa, ante todo, el hogar, el lugar donde un *genos* específico, un linaje particular, tiene sus raíces. En griego, la palabra *polis* expresa una fuerte idea de origen y pertenencia: la polis es ese lugar donde personas determinadas se establecen con sus propias tradiciones y costumbres, un pueblo que tiene su propio *ethos*. La ciudad es, por lo tanto, el lugar del *ethos* de un *genos*.

De esta manera, la ciudad es un lugar para encontrarnos, un lugar para reconocernos como comunidad. La ciudad es vista como morada, como un lugar hospitalario, un hogar. Morar es la forma de ser del hombre, su espacio-tiempo al suceder. Habitar significa construir, modificar la naturaleza en busca de la respuesta del significado de la existencia. Como dice Martin Heidegger:

La forma en que tú eres y yo soy, la manera en que los humanos somos en la tierra, es *Buan*,¹⁶ morar. Ser un ser humano significa estar en la tierra como mortal, significa morar. La antigua palabra *bauen*, que dice que el hombre es en la medida en que habita, esta palabra *bauen* también significa al mismo tiempo apreciar y proteger, preservar y cuidar.¹⁷

156

Para Heidegger, “morar sería, en cualquier caso, el fin que dirige toda construcción”.¹⁸ Sin embargo, construir una casa para vivir no es el fin de la actividad humana, sino la condición de posibilidad para cualquier acción humana; en cierta manera, el comienzo de toda actividad humana. Muchos “edificios albergan al hombre. Él los habita y, sin embargo, no mora en ellos”.¹⁹ El cuerpo, el trabajo, la casa, el mercado no son datos contingentes, sino la estructura del sujeto mismo. Encontrar un refugio no es morar. Solo cuando el hombre se siente seguro en un ambiente controlado, en un lugar donde puede morar sintiéndose cómodo y tranquilo, puede crecer como ser humano y tender la base de las relaciones futuras. Por lo tanto, morar es una posición

¹⁶ *Buan* es la palabra usada en inglés antiguo y en alto alemán para “morar”.

¹⁷ Martin Heidegger, “Building, dwelling, thinking”, p. 1.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

inicial, propia de la interioridad, un punto donde el hombre puede construir su vida y proyectarse hacia el futuro. Pero esta posición también muestra una carencia, ya que necesita lo que está afuera de su morada: el mundo, la ciudad. La ciudad no es solo el lugar donde los hombres pueden encontrar refugio es, sobre todo, un lugar donde los hombres pueden vivir como seres humanos y morar. “Es la primacía de la ciudad como cité; la construcción como un derivado del habitar”,²⁰ la construcción de la ciudad tiene que estar orientada al acto de morar y no simplemente a satisfacer necesidades dejando al hombre como un extranjero en su propio hogar.

Una ciudad comienza siendo un espacio artificialmente acondicionado por el hombre. Desde un punto de vista meramente material, la ciudad como una *ville*, “puede efectivamente carecer de todo, o de casi todo, incluso de habitantes, y seguir siendo una ciudad: una ciudad evacuada, por ejemplo”.²¹ Pero eso es una ciudad muerta, solo un dormitorio, un espacio vacío donde los hombres satisfacen, en el mejor de los casos, sus necesidades básicas.

Una ciudad va más allá de cierto número de edificios, públicos o privados, y casas. Es evidente que la cantidad y categoría de las construcciones de un asentamiento urbano y también su densidad son ingredientes esenciales para su calificación en ese sentido, pero la ciudad es, principalmente, un ser vivo. “Las ciudades son unos lugares de un dinamismo fantástico, como lo demuestran sus distritos, barrios o sectores que han conseguido desarrollarse con éxito. En estas áreas hay base suficiente para que miles y miles de personas forjen planes de una sorprendente fertilidad.”²² Las calles, las plazas y los edificios públicos respiran humanidad.

De hecho, “el entorno físico parece emanar de cómo vivimos y quiénes somos”.²³ Edificios públicos, monumentos, cafeterías, cines, jardines, plazas públicas, etc., son expresiones del espíritu de la comunidad que

²⁰ Sennett, *Building and dwelling*.

²¹ José Luis Pinillos, *Psicopatología de la vida urbana* (Madrid: Espasa Calpe, 1977), 24.

²² Jane Jacobs, *Muerte y vida de las grandes ciudades* (Madrid: Ediciones Península, 1973), 18.

²³ *Cfr.* Bernard Rudofsky, *Architecture without architects: A short introduction to non-pedigreed architecture* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1999).

mora en la ciudad, es la moral de la *cit e*. “La calle parece condensar la  tica de la ciudad”;²⁴ las calles reflejan el espíritu, el *ethos* de la ciudad. Las casas separadas reflejan vidas autónomas; restaurantes o cafeterías distantes que no est n conectados a las áreas de vivienda no parecen un lugar propicio para la convivencia social. Los restaurantes, por ejemplo, se convirtieron en un lugar para servir comida y reflejan la falta de espacios informales para reuniones y encuentros casuales.

Las calles o plazas públicas son espacios públicos privilegiados para la convivencia y la coexistencia donde se forma el *ethos* de toda comunidad; las casas, en cambio, el lugar para el individualismo y el egoísmo, el espacio para encontrar seguridad y desarrollo personal. Cuando ambos espacios convergen, es decir, se construyen juntos, la interioridad y la exterioridad se unen y la ciudad se convierte en morada y no solo en un lugar para refugiarse.

La ciudad es el lugar donde vive el hombre, donde los seres humanos encuentran refugio. Pero no todas las ciudades son un lugar para habitar. Para los griegos, el tamaño de la polis les preocupaba extraordinariamente y tenían razón. La pluralidad y diversidad de las sociedades más grandes trae conflictos, agresiones y divisiones. “Y sin embargo, todo parece indicar que el decurso del proceso urbano conduce irremediablemente a la megalópolis, a una ciudad gigante donde el originario concepto de la *civitas*, como lugar acondicionado por el hombre para poder reposar (*κρεαται*), corre el riesgo inminente de ser pulverizado.”²⁵

Paradójicamente, la ciudad también representa peligro. “El ciudadano ha de defenderse de una ciudad que había levantado para defender su vida de los peligros y rigores de la naturaleza. Algo pues, ha fallado en esta gran obra del hombre.  Qu  hacer, entonces, con la ciudad?”²⁶

Tal parece que la ciudad no solo construye el *ethos* de la comunidad, sino que también lo destruye. El gran error del hombre urbano es dar por sentado que la existencia humana puede controlarse como la naturaleza, que es posible hacer con ella lo mismo que hacemos con las

²⁴ Sennett, *Building and dwelling*, 293.

²⁵ Pinillos, *Psicopatología...*, p. 25.

²⁶ *Ibid.*, 280.

cosas: manipularla a voluntad. La disolución del colectivo νόμος y los lazos comunitarios, la naturaleza efímera de todos los logros y situaciones, el secularismo y la retirada del Dios cristiano, la dispersión y el ajetreo, etc., todo conspira en la vida diaria de la ciudad hacia una glorificación del *carpe diem* de Horacio.²⁷ La ciudad moderna parece elevar, por un lado, el deseo de disfrutar de todo lo material y, al mismo tiempo, hace la oferta económica más tentadora que los siglos hayan conocido: abundancia, libertad de las normas y tabúes que reprimían a los hombres, el erotismo y pansexualismo, drogas que transportan al hombre a paraísos surrealistas, comodidad y lo que sea que alguien quiera imaginar. Y, sobre todo, la anestesia ética que consiste en disolver la idea misma del comportamiento desviado, sin poder ver que la gran desviación es creer que no hay desviación, suponiendo que todos los comportamientos son equivalentes desde el punto de vista ético y que, por lo tanto, todo es digno. Se busca dulcificar la vida con un repertorio inagotable de placeres liberándose de la posibilidad del dolor.

Habitar en ciudades grandes y modernas

Aristóteles escribió en su *Política* que “no solo la ciudad está compuesta de una pluralidad de hombres, sino que también difieren de modo específico. Una ciudad no resulta de individuos semejantes”.²⁸ La polis es la unidad en la diferencia. Aristóteles llama a la reunión de diferentes personas un *synoikismos*, que significa reunir en una misma casa. La ciudad reúne diferentes tipos de hombres en el mismo hábitat, un lugar el que todos decidieron morar. Es por eso que “la ciudad es un lugar complejo, lo que significa que está llena de contradicciones y ambigüedades”.²⁹

Para Kant, la humanidad se desarrolló mal y está torcida porque es diversa, llena de personas con intereses diferentes, con desigualdades

²⁷ Cfr. *Ibid.*, 259-260.

²⁸ Aristóteles, *Política*, II 2, 1261a 3.

²⁹ Robert Venturi, *Complexity and contradiction in architecture* (Nueva York: Museum of Modern Art, 1966), 16.

tan evidentes que crea tensiones inevitables y necesita el imperio de la ley, pues los seres humanos por sí mismos no pueden coexistir. Todas las culturas que constituyen la humanidad y el orden social más adecuado no son más que frutos de la insociabilidad humana que los obliga a disciplinarse a sí mismos y a desarrollar las semillas naturales de la perfección de manera artificial.³⁰ Los inmigrantes de México, China, Perú, Europa, Estados Unidos, etc., se ven obligados a vivir juntos, compartir sus vidas en el mismo espacio geográfico y compartir formas opuestas de construir sus hogares, de vivir la vida. Parece que no hay una forma directa de traducir la tolerancia y la diversidad cultural en forma física.

Pero precisamente por ello es posible construir una ciudad. Kant afirma que “los medios empleados por la naturaleza para lograr el desarrollo de todas las capacidades de los hombres es su antagonismo en la sociedad”.³¹ Define este antagonismo como una “sociabilidad insocial” de los hombres, que continuamente intentan integrar una sociedad a pesar de su “oposición mutua que constantemente amenaza con romper la sociedad”. En la sociedad, como vimos, el hombre se siente más que un hombre, más que la forma desarrollada de sus capacidades naturales.

160 | Aquí debo diferir del punto de vista de Kant. Para él, para sobrevivir a esta “insociabilidad social”, es necesario establecer distancias mutuas, aislarse y tratar desapasionada e impersonalmente con las personas porque encuentra en sí mismo el deseo de que todo funcione según su propio deseo.³² La tolerancia se volvió indiferente a la diferencia. La nueva y más importante virtud en las ciudades modernas se interpreta como aislamiento, para que todos sean como son mientras me dejen ser como soy. “En las ciudades modernas, se requiere tolerancia, ya que no existe una verdad única, sino verdades conflictivas e igualmente válidas. La tolerancia depende, podríamos decir, de la indiferencia a la verdad, al menos, la verdad como un asunto de vida o muerte”.³³

³⁰ Cfr. Kant, *Idea for a universal history...*, Tesis 5 y 6.

³¹ *Ibid.*, Tesis 4.

³² *Ibid.*, Tesis 4; Sennett, *Building and dwelling*, 295.

³³ *Ibid.*, 295-296.

En lugar de construir redes de relaciones humanas, los habitantes de la ciudad moderna, para Sennett, construirían islas con los puentes necesarios solo para su propia supervivencia.

La tolerancia como permisividad y relativismo está destruyendo el espíritu de la sociedad. La gente moderna se ha “acostumbrado a todo de tal manera que resulta difícil de definir lo que es moral y lo que no lo es.”³⁴ Cada trastorno en el comportamiento moral sería, a lo sumo, una desviación menor de las *mores* o costumbres de nuestra sociedad sin gran importancia. El modernismo ha roto la moral que nos unifica como sociedad. Tal parece que el *ethos* de la ciudad moderna es no tener un *ethos* definido.

Lipovetsky, reconocido promotor de la “liberación posmoderna”, propone que finalmente hemos entrado en una era posdeontica, en la cual nuestro comportamiento quedó liberado de los últimos vestigios de los opresivos “deberes infinitos”, “mandamientos” y “obligaciones absolutas”. En nuestros tiempos, la idea del sacrificio personal está deslegitimada; la gente ya no se siente perseguida ni dispuesta a hacer un esfuerzo por alcanzar ideales morales o defender valores morales. Los políticos han terminado con las utopías y los idealistas de ayer se han vuelto pragmáticos.

Vivimos en la era del más puro individualismo y la búsqueda de la buena vida, limitada solo por la demanda de tolerancia siempre que esté acompañada de un individualismo sin escrúpulos. La tolerancia se expresa como indiferencia. La era “posterior al deber” admite únicamente un vestigio de moralidad, una moral “minimalista” que se centra exclusivamente en el respeto al otro. Si esto es correcto, hoy enfrentamos una vida social exenta de preocupaciones morales. Si el “es” ya no está guiado por un “deber ser”, si la interrelación social se desconecta de las obligaciones y deberes, entonces la ciudad carece del cemento que le dio cohesión e identidad.³⁵

Las ciudades modernas, particularmente las grandes ciudades, plantean no solamente un problema arquitectónico, sino también uno ético.

³⁴ Pinillos, *Psicopatología...*, 254.

³⁵ Cfr. Zygmunt Bauman, *Liquid Life* (Cambridge: Polity, 2006), 2-3.

“¿Debe el urbanismo representar a la sociedad tal como es o tratar de cambiarla? Si Kant tenía razón, *ville* y *cité* no pueden integrarse sin conflicto. ¿Qué se debe hacer entonces?”³⁶ ¿Existe alguna relación entre los problemas éticos y los problemas arquitectónicos al proyectar una ciudad? ¿Podemos hacer algo para emparejarlos y tener una mejor experiencia humana de vivienda?

“Podría parecer que *cité* y *ville* deberían encajar perfectamente: la forma en que las personas quieren vivir debe expresarse en cómo se construyen las ciudades.”³⁷ Sin embargo, justo aquí yace una gran dificultad, la misma que podemos encontrar en la convivencia humana plural. La experiencia en una ciudad, como en el dormitorio o en el campo de batalla, rara vez es perfecta, con mucha frecuencia está llena de contradicciones y bordes irregulares.

La ciudad inteligente es un lugar complejo: “compartir información que daría a los ciudadanos más opciones y, por lo tanto, una mayor libertad; los edificios físicos, las calles, las escuelas y las oficinas de la *ville* estarían hechas de componentes que podrían cambiarse continuamente y así podrían evolucionar, al igual que el flujo de información”.³⁸ La ciudad como *ville* se vuelve cada minuto más compleja en forma, y su *cité* cada vez más rica en significados.

Las ciudades modernas se desarrollan por el capital y para el capital. El ideal del *homo oeconomicus* es lo que gobierna el paisaje de nuestra ciudad. Las necesidades no económicas se dejan de lado o se someten a demandas económicas. El *homo faber* se ha atenuado y ha sido reemplazado por el *homo oeconomicus*. “El industrialismo oscureció la imagen del trabajador orgulloso de su habilidad, ya que las máquinas se hicieron cargo de su oficio y las condiciones de la fábrica debilitaron el entorno social del trabajo.”³⁹ El capitalismo financiero y el creciente egoísmo hedonista transformaron al hombre en una máquina de placer insaciable que solo busca mejores oportunidades económicas.

³⁶ Sennett, *Building and dwelling*, p. 3-4.

³⁷ *Ibid.*, 2.

³⁸ William Mitchell, *City of bits* (Cambridge: MIT Press, 1996), 7.

³⁹ Sennett, *Building and dwelling*, 12-13.

Las ciudades se han deteriorado. Los barrios de viviendas baratas se han convertido en los peores centros de delincuencia, vandalismo y desesperanza social general, mucho peores que los viejos barrios marginales que tratábamos de eliminar. Parece que la vida se deteriora al mismo ritmo que los edificios o quizá los edificios se deterioran con la misma velocidad que la moral urbana. Las ciudades modernas han transformado el espíritu de la *cit * y han hecho una copia de él. Los criterios econ3micos han distorsionado los proyectos de construcci3n de grupos de vivienda de ingresos medios en aut3nticas maravillas de la monotonía que excluyen las perspectivas de una vida cívica efervescente llena de vitalidad y dinamismo. Ahora los barrios residenciales de lujo son escaparates de una vulgaridad insípida llena de espacios que nadie usa para separar familias, evitando la convivencia debido al encerramiento voluntario de cada miembro en su propia habitaci3n, donde cada cual escapa del mundo con los medios de comunicaci3n como el celular y la computadora.⁴⁰

La violencia es una plaga psicol3gica que invade la civilizaci3n contemporánea, “cuyas raíces, sin embargo, hay que buscarlas no solo en las conciencias deformadas de los ciudadanos, sino en las condiciones estructurales que originan tal deformaci3n. El problema no es puramente psicol3gico”,⁴¹ ni puramente político o econ3mico, sino tambi3n urbanístico. El clima despersonalizado que preside las relaciones humanas en la ciudad es parte de las condiciones que favorecen el ejercicio de actos violentos. El anonimato de la multitud, en la que uno deja de tener un nombre propio y se convierte en uno de muchos, favorece una despersonalizaci3n que comporta terribles repercusiones. Las grandes ciudades que carecen de espíritu, que cancelan y separan la *cit * de la *ville*, el espíritu de la vida cotidiana, encierran a la sociedad en una espiral de deshumanizaci3n y favorecen la parte “no social” de la humanidad.

“Cuando la gente dice que una ciudad o una parte de ella es peligrosa o una jungla, significa principalmente que no se siente segura

⁴⁰ Jacobs, *Muerte y vida...*, 7-8.

⁴¹ Pinillos, *Psicopatología...*, 237.

en sus aceras.”⁴² Pero una acera no es nada. “Es una abstracción. Solo tiene significado en conjunción con los edificios y otros servicios anejos a ella o anejos a otras aceras cercanas.”⁴³ Las personas que las recorren las llenan de vida y movimiento. Lo mismo podría decirse de las calles, en el sentido de que sirven para algo más que para permitir el tránsito de los automóviles. Las calles y sus aceras son los principales lugares públicos de una ciudad, sus órganos más vitales. Las aceras y las calles son donde la sociedad vive como sociedad, donde se forma el ethos. “Cuando las calles de una ciudad se presentan como interesantes, toda la ciudad es interesante; cuando presentan un aspecto triste, toda la ciudad parece triste.”⁴⁴ Cuando la ciudad es guiada por la ética, una persona puede sentirse personalmente segura en la calle en medio de todos esos extraños que son diferentes. Cuando todos comparten el mismo espíritu en una ciudad, el extraño se convierte en una persona “cercana” para mí y no en una amenaza. “Un distrito urbano que fracase en este punto irá mal en todos los demás y será una fuente inagotable de dificultades para sí mismo y para toda la ciudad.”⁴⁵

164

Tomados individualmente o colocados en otras circunstancias, la mayoría de las personas que se comportan de manera incomprensiblemente viciosa y sangrienta actuarían de manera diferente. Los delincuentes y las personas antisociales no son diferentes de los demás. Es su inmersión en la masa anónima lo que los hace comportarse de manera diferente. El protagonista de esta tragedia se deshumaniza para ellos, pierde su condición de ser humano, hecho de carne y hueso, y se vuelve irreal, ficticio, solo un personaje de las noticias que no merece solidaridad ni compasión. La ciudad moderna, con lugares sin espíritu o con un espíritu corrupto, sin ética ni moral, exagera este proceso deshumanizador hasta extremos inconcebibles. Nadie está libre de quedar inmerso en un mundo que perjudica, que establece las condiciones para perder identidad, desgarrar la identidad humana y separarse de la comunidad,

⁴² Jacobs, *Muerte y vida...*, 55

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, 56.

⁴⁵ *Ibid.*, 56.

incluso antes de que la comunidad lo separe físicamente. Esta separación fomenta el clima de indiferencia por el sufrimiento de otros en los que está representada la tragedia urbana. Cada ciudadano de esta ciudad moderna, que se niega a participar en los asuntos públicos y que es indiferente al destino del otro, participa con su omisión en la ceremonia confusa de la deshumanización de la vida urbana en la ciudad contemporánea.⁴⁶

Para recapitular, las ciudades no son simplemente un espacio reducido, un lugar físico para encontrar refugio o facilitar nuestras vidas. La ciudad tiene una vida en sí misma, un espíritu que trata de nacer o crecer; es el lugar donde vive la comunidad, un grupo de personas diferentes que encuentran un sitio para descansar, sentirse libres, proyectarse a nuevas aventuras, nuevas posibilidades que les permitirán alcanzar su máximo potencial. Lamentablemente, la polis también es un lugar peligroso, que acelera la individualidad y la responsabilidad del individuo, al que hunde en el anonimato de la masa creando bombas de tiempo para romper la unidad social. Solo una sociedad que encuentra en el otro, en su vecino, un hombre que intenta desesperadamente establecer un vínculo moral, puede enfrentar las fuerzas de segregación y destrucción de las grandes ciudades. En este entorno, la ética es la forma privilegiada de forjar una relación sólida que pueda rescatar el espíritu de la ciudad, recuperar el poder de la *cit * entre las *villes* y someterlas a la primera. La ciudad es obra de los humanos, y por lo tanto, tiene que ser humana para los humanos.

⁴⁶ Cfr. Pinillos, *Psicopatología...*, 238-239.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

LA CIUDAD ENFERMA

*José Manuel Orozco Garibay**

Introducción

Los libros son enormes cartas escritas para la gente. Son cartas que tienen un autor, siempre. El autor representa el papel de una persona que está preocupada. Por eso envía una carta a sus semejantes. Tiene un mensaje escondido en su cabeza. Así, el autor trata de que su mensaje llegue a otros.

En los viejos tiempos las cartas se escribían literalmente a mano. Con una hoja de papel (o algo que hacía la función de una tabla con letras en orden alfabético, ya sea que se llame códigos a esas tablas, piedras, maderas talladas o papel primitivo), el objetivo era llegar a otras mentes. De mente a mente, el propósito de escribir era hacer posible lo que parece imposible. Una mente debe alcanzar otra mente. Lo que está en la mente debe encontrarse en la mente de otro. Aunque el mensaje llegue a otro de diferente manera, el mundo en la mente del escritor también debe estar en la mente del lector. La asunción de que lo que tiene en mente el autor de la carta llegue a la mente del lector, tal y como lo pensó el autor, es un reto. ¡Establece que un mundo pase de una mente a otra por medio del acto de leer! Sin embargo, el acto de leer no tiene sentido alguno sin el acto de escribir. El par “escribir-leer” se convierte en el orden necesario para que exista lo que se llama “mensaje”.

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

Cartas, mensajes

Un mensaje debería poder ser entregado. De otro modo no sería un mensaje en absoluto. La mera idea de que hay un mensaje se relaciona con la urgencia que contiene. Esto es así porque en el mensaje hay un código que debe ser descifrado. La emisión del mensaje (quien lo manda, el autor original de la carta) pretende que el receptor entienda el código escondido en el mensaje. El proceso completo de urgencia consiste en la necesidad de entregar un código a los otros. ¿Por qué esta actitud tan extraña es importante? ¿Por qué hablar de urgencia cuando se envía un mensaje? Claramente, el mensaje es importante por la disposición altruista que significa. Representa la necesidad de hacer mejores personas a los otros mediante la lectura del mensaje. Cuando hay una lectura, hay una idea común del mundo compartido. El proceso de compartir el mundo con otros construye la hermandad de hombres y mujeres. Esta es la condición básica para tener una vida en común. Significa poder vivir bajo el paraguas del mismo mundo que autores y lectores habitan, el mundo donde existen. La existencia no es el simple hecho de ser ahí. La existencia es algo más que el instante de ser ahí. La existencia como abierta al mundo se refiere no solamente al instante de ser ahí, sino a la experiencia de ser-juntos. Ser-juntos en el mismo mundo se refiere a la existencia de una red de relaciones entre la gente. Uno se relaciona con el otro ya que es parte del mundo compartido cabe al cual aparece la existencia. Solo existimos en el marco de mundos compartidos, de otro modo no se concibe el hecho de existir.

168

La humanitas

La idea de la *humanitas* como la entendió Cicerón fue una consecuencia del hecho de ser alfabetizado. Según esta concepción, el analfabetismo significa que una persona no es propiamente una persona. Podría decirse que aquellos que eran incapaces de hablar y leer no eran considerados parte de una sociedad civilizada, en el sentido humano. Ser humano tiene que ver con el hecho de haber sido humanizado. La posibilidad

de ser humano pasa por el registro de ser capaz de leer cartas escritas en un lenguaje.

La filosofía une tanto a amigos como amantes en el acto de escribir de un modo especial. La escritura filosófica es contagiosa y hace que el amor y la amistad se tornen reales en el mundo. Dice Sloterdijk:

El hecho de que la filosofía escrita haya sido capaz de conservarse como un virus contagioso, comenzó hace 2500 años y continúa hasta nuestros días, y debe todo su éxito a la capacidad de hacer amigos a través de los textos.¹

De generación en generación los libros vienen y van. Es claro que los trabajos de Platón llegaron a Roma de una generación a otra. Los griegos no eran romanos, obviamente. Pero los romanos conservaron muchas características de los griegos. La razón es que los romanos leían textos escritos por los griegos. La tradición oral es sumamente importante; es necesario que la gente viaje de un lugar a otro llevando consigo paquetes de creencias que entregan, donan, a otras comunidades. Conforme pasa el tiempo, las tradiciones sufren transformaciones que conservan algo del pasado. El pasado se conserva, pero al mismo tiempo es superado en formas nuevas, costumbres, disposiciones y creencias diferentes. Es muy importante que los romanos hayan tenido esas visitas a través de los años. Como imperio, los romanos hicieron guerras que incorporaron a sus propios sistemas de creencias los modos de vida de los pueblos conquistados. Por medio de guerras, viajes, lectura de textos, viejas tradiciones se volvieron presentes en la vida romana.

Cartas e interpretación

El problema que enfrentamos es que necesitamos una interpretación de los libros. Los libros dicen algo. Se supone que hay un contenido en los libros, y ese contenido no puede ser alterado. Así, si hay un significado tiene que ser un significado único. Un acercamiento objetivo a un

¹ Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano* (Madrid: Ciruela, 2008), 20. Muchas de las ideas de este ensayo derivan de las reflexiones de Peter Sloterdijk en esa obra.

libro implica que el libro puede ser entendido en sus propios términos. Lo que entiende el lector es justamente lo que el escritor dijo. Aún más, lo que está escrito en el libro concebido como carta es lo que el lector comprende. Empero, una interpretación solamente es un acercamiento. No hay manera de rechazar el hecho de que una interpretación trata de captar el sentido del libro. Por ende, el mensaje se entiende como “entregado”. Los romanos entendieron lo que los griegos decían en sus cartas. Sin embargo, es falso que dicho entendimiento haya sido perfecto. Una copia es solamente una mera copia. Esto significa que una copia no es un trabajo original en sentido alguno.

La interpretación de una carta nunca dirá lo que el autor realmente dijo. Asumimos que un mensaje trata de crear un mundo común donde habitar. Entonces, la idea de que hay diferentes interpretaciones de una carta nos lleva a ver que no puede haber un mundo común. Aproximaciones al mundo compartido nos ayudan a entender las ideas de los demás, de modo que una suerte de amistad y amor hacen posibles las relaciones humanas. La red de las relaciones humanas es una red humana de acuerdo con el esfuerzo por compartir una suerte de experiencia común del mundo.

Peter Sloterdijk dice que siempre será el caso que nos topemos con fracturas y grietas en el amor y la amistad:

170

Es seguro que los autores griegos se habrían sorprendido de saber qué clase de amigos aparecerían algún día procurando leer sus cartas. Una regla para la cultura alfabetizada es que los emisarios no pueden prever los receptores que tendrán. Sin embargo, los autores no renunciaron a la aventura de hacer circular sus cartas escritas dirigidas a amigos no identificados. Sin la codificación de la filosofía griega en rollos transportables de papel, los objetos postales que llamamos tradición jamás se habrían enviado.²

Es claro que una carta necesita emisarios y receptores. Enviadores y lectores, copistas e interpretaciones. Por tanto, aquellas cartas podrían recorrer distancias largas en el tiempo y el espacio. Una carta enviada en el siglo IV a.C. podía alcanzar Roma en el siglo III d.C., pero al mismo tiempo, la distancia que cubrían en esos tiempos los mensajeros

² *Ibid.*, 21.

de Atenas a Roma era inmensa, y aunque sigue siendo la misma en sentido geográfico, el transporte cambia. Seguro que en este siglo XXI alucinante, la carta llega en un segundo, en un nanosegundo. No se sabe si la velocidad en la entrega hace mella en la interpretación. Compartir el mundo requiere tiempo, cierta calma reflexiva. La inmediatez puede dañar el sentido, modificarlo. En todo caso, las distancias y los tiempos deben ser suficientes para alcanzar a toda la Europa habitada de hoy. En su momento, para que la carta de Platón llegara a toda Europa se necesitaron siglos. El interés en que una carta llegue a más gente deriva del interés en el *humanismo*.

El complejo proceso que exploramos enseña que tiene que haber un escritor que jamás sabrá quién será su próximo lector receptor. Envía la carta sin saber quién será el receptor que lea la carta enviada. Enviar una carta constituye el modelo ejemplar del amor, pues el autor envía su mensaje con la esperanza de que llegue a todos. Y si no alcanza a todos, el autor de la carta espera que su mensaje llegue a un lector en algún lugar. El texto escrito no solo tiende un puente telecomunicativo entre amigos que viven en tiempos diferentes, sino que además entabla un proceso de seducción. El libro es una invitación a amar, y el amor se produce en el momento en que alguien lee. La persona que escribió la carta estará presente entre los que leen porque ellos reciben una carta concebida como regalo, como donación.

171

Gramática y humanismo

El fantasma comunitario que está en la base del humanismo podría referir o apuntar a una sociedad literaria cuyos miembros se descubren a sí mismos leyendo mundos comunes, compartiendo actitudes, manteniendo diferencias en sus sistemas de creencias; pero, sobre todo, se conciben como miembros apasionados e inspirados por los remitentes.

Mucho tiempo después de los primeros remitentes de la era grecorromana, en la Edad Media, el conocimiento de la gramática llegó a ser un asunto de gran relevancia. En el momento en que se constituyó el Estado-nación, la capacidad de una persona para escribir de acuerdo con

las reglas de la buena gramática se concibió como una cualidad propia de la élite. Sloterdijk sostiene que saber gramática era visto como una suerte de magia. De la palabra “gramática” deriva *glamour*: un hombre que sabe cómo leer y escribir es capaz de hacer muchas cosas que el vulgo no puede. Una persona que sabe gramática es humana en el sentido de que está *humanizada*. La secta de las personas humanizadas difiere de aquellas que no están *humanizadas* porque no son capaces de leer y escribir. Una actitud mística apareció, una suerte de cábala que trata de descubrir los secretos del autor del mundo.

En el siglo XX, las sociedades se especializaron en preparar escritores, lectores, hacedores de grandes cartas. Los Estados nacionales burgueses se consolidaron en su carácter laico con el objeto de normar a la sociedad política. La regla principal es que la mayoría de la gente debe ser cultivada y alfabetizada. El propósito es lograr que la mayoría lea cartas escritas por otros, siempre desde un espíritu laico. Sloterdijk señala que las sociedades modernas son ficciones eficientes de lectores que leen los mismos textos o cartas. Así, en la sociedad moderna las personas pueden ser amigas. Por eso es que una sociedad violenta es una sociedad de iletrados.

El servicio militar obligatorio para los hombres jóvenes, que leían a los clásicos en las escuelas, dio lugar a una sociedad armada y cultivada. Con todo, no existe una regla literaria que nos diga cómo leer y entender un texto. Actualmente, sentimos nostalgia por esas escuelas, esas academias militares, esas sociedades conservadoras, donde todos desarrollaban el sentido esencial de querer leer. Había un código, un canon, un modo “normal” de leer y escribir. Había incluso un modo natural de actuar como hombres y mujeres. Hoy, extrañamos eso, pues no existe ya un código o canon común para que todos lean y escriban.

Humanismo, lectura y medios de comunicación

El humanismo de la lectura se desarrolló entre 1789 y 1945. Poderosos maestros que habían estudiado a los clásicos fueron escritores de cartas fundamentales para la vida en comunidad. Las naciones burguesas fueron

productoras tanto de textos epistolares como literarios (cartas literales y cartas literarias). Había autores comunes que la gente adoptaba, asumía, incorporaba, con el objeto de vivir homogéneamente.

Los llamados medios masivos de comunicación aparecieron con la radio (1918) y la televisión (1945), y a principios de la era de la sociedad posmoderna entraron en escena los medios digitales. Formas como WhatsApp, Facebook, Instagram, correo electrónico y las llamadas aplicaciones para redes de contacto inmediato volvieron inútiles las cartas. La gente dejó de mandar cartas. Es la edad de la informática, que es justamente una edad *deshumanizada*.

Es peligroso usar ‘pos-’ o ‘tardo-’ como prefijos de “moderno” en relación con la vida social y cultural. Da miedo tener que admitir que ya no producimos más cartas. La era del humanismo toca a su fin porque la actividad epistolar está muerta. Dice Sloterdijk:

La edad del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ha pasado porque es imposible mantener la ilusión por más tiempo en torno a macroestructuras políticas y económicas organizadas de acuerdo con la clase de modelo de las sociedades literarias.³

Después de la Segunda Guerra Mundial, hacia 1950, la gente trató de leer de nuevo. Muchos libros que hablaban de la existencia, del absurdo, de la paz, incluso del amor, y una fuerte necesidad de denunciar el hecho bárbaro de matar en la guerra, hicieron posible creer que se formaría una sociedad de jóvenes goethianos en contraste con la sociedad de jóvenes hitlerianos.

Las universidades hicieron un gran esfuerzo para volver a los clásicos. Cada estudiante debía leer nuevas ediciones de los autores romanos, para cultivar una inspiración cristiana que fundamentara la civilización occidental. Sin embargo, el humanismo fue una reacción contra la barbarie humana. Uno se pregunta por el futuro de la humanidad, pero en el fondo de la cuestión uno quiere saber si podemos controlar las formas salvajes de los hombres contemporáneos. En nuestros días, los bárbaros

³ *Ibid.*, 29.

son los Estados fallidos. Son Estados que ejercen una poderosa influencia de imperios con pretensiones belicosas.⁴ Así, actualmente la disposición humanista trata de domesticar a los hombres en lugar de crear lectores conscientes con capacidad crítica. En sus comienzos, los seres humanos solían escribir cartas enviando mensajes de amor a sus semejantes. Empero, con el tiempo, y sobre todo en nuestro tiempo, de lo que se trata es de domesticar las disposiciones bárbaras del hombre posmoderno.

Es claro que las actitudes bárbaras han sido parte de la condición humana. No todos los hombres leían en la era de Roma. El tiempo de pan y circo para el pueblo en el Coliseo fue expresión de la brutal necesidad de distraer a la gente por medio de la violencia como espectáculo. Dice Sloterdijk:

En los estadios estruendosos de toda la era mediterránea, el *Homo inhumanus* desinhibido pasaba momentos de placer que no habían sido vistos con anterioridad, e incluso después. Durante la época del imperio romano, la provisión de fascinaciones brutales para las masas se convirtió en una técnica necesaria del gobierno cuya estructura se expandió y perfeccionó como normal: algo de la experiencia gozosa del pan y circo se ha conservado hasta nuestros días en la mente de todos nosotros.⁵

174

De una carta sobre el humanismo (Heidegger)

En 1946 Heidegger envió una carta a sus amigos. Una carta para ellos después del belicismo de ese tiempo. Heidegger el germano fue el llamado “amigo de los nazis”. Al reflexionar en torno a su condición como ser humano, se vio en la necesidad de redactar esa carta. No fue una carta que buscara promover la comunión del público general con los clásicos. Fue una carta abierta dirigida a sus amigos, una carta filosófica. Sabía que tenía que hablar con cuidado, con voz temblorosa, buscando

⁴Ese es el papel que desempeña Estados Unidos desde su fundación, y con diversos matices sigue determinando intervenciones, controles, desplazamientos y políticas que afectan a las sociedades más civilizadas. Lo bárbaro de ese país es su tono imperial y lo que surge como consecuencia de eso. Por más que se hable del alto grado de civilidad que puede haber en su sociedad.

⁵*Ibid.*, 34.

algunos amigos remanentes. Era necesario construir nuevas bases de amistad. Así que se trataba de una carta escrita por un extranjero, enviada con más precisión a un amigo francés. Tomando en cuenta que Francia había sido invadida por los alemanes en la Segunda Guerra Mundial, la carta al amigo francés es simbólica.

Es pertinente formular algunas preguntas. ¿Fue esta carta una nueva forma de enviar mensajes? ¿Fue esta carta el mejor camino para hacer posible compartir el mundo? ¿Representó una nueva forma de hacer filosofía más allá del humanismo nacionalista? Es más, ¿fue esta carta un rechazo de los nacionalismos? Cuando escuchamos en nuestros días que los políticos regresan a los nacionalismos recalcitrantes que claman por cerrar fronteras, rescatar valores como la sangre y lo nacional, algo dentro de nosotros comienza a cimbrarse. Esto es así debido al hecho de que recordamos que una carta debería ser enviada a nuestros amigos extranjeros en el mundo abierto. En una sociedad de fronteras cerradas, la carta no podría ser distribuida en otras latitudes, fuera del territorio nacional.

La carta fue enviada a Jean Beaufret, quien hizo una pregunta en francés: “Comment redonner un sens au mot ‘humanisme’?”. Se podría traducir la frase como la comprende Heidegger. Primero, Beaufret cree que la palabra “humanismo” existe, de modo que tiene que haber algo llamado “humanismo”. El humanismo existe. Segundo, el sentido de la palabra está perdido. La idea es proporcionar un sentido al término “humanismo”, porque en nuestro tiempo ese sentido está perdido. Sin embargo, Heidegger piensa que debemos abandonar la palabra “humanismo” para pensar con propiedad.

La tradición suponía que había un sentido de la palabra que reflejaba las relaciones entre los hombres y su propia representación del humanismo. Por ende, ser hombre o mujer significaba ser humano en el sentido humanista. Después de la violencia y brutalidad de la conducta humana, es claro que los hombres siempre fueron hombres. En el momento en que un hombre pelea contra otro hombre, la idea del humanismo se destruye. El hombre agresivo se destruye a sí mismo tan pronto como destruye a otro hombre, a cualquier otro hombre. El problema se

centra en la idea del hombre. Entonces la pregunta es: ¿Qué significa ser hombre? ¿Qué significa ser mujer? ¿Qué significa lo humano de hombres y mujeres? En general, la gran cuestión planteada de otro modo es: ¿Qué significa ser humano en una sociedad inhumana? El cristianismo, el marxismo y el existencialismo fueron tres modos filosóficos de entender la palabra “humanismo”. Pero ninguno de esos tres relatos cuestiona la esencia de lo que es “humano”.

Heidegger argumenta que debemos concentrarnos en pensar la esencia de la idea del hombre. Como punto de partida, Heidegger sostiene que deberíamos renunciar a ser hombres ordinarios. Un hombre que cree que ser humano significa ser un animal racional, *animale rationale*, cree que ha captado la esencia de lo humano. Sin embargo, no hay una perspectiva biológica para expresar la esencia del hombre. No existe una aproximación zoológica para eso. Parece ser que no hay manera de entender la esencia del hombre incluso si un componente espiritual se agrega a la mera dimensión de los aspectos biológicos y zoológicos del ser humano. La unión del concepto de *animale* (animal) con el concepto de *rationale* (racional) tiene que ser anulada.

Heidegger alcanza el nivel de la histeria cuando dice que estamos más cerca de Dios que los demás animales. Dice Sloterdijk:

176

El núcleo efectivo de este *pathos* anti-vitalista descansa en el conocimiento de lo humano como diferente de lo animal en un sentido ontológico. No hay un sentido específico o genérico bajo cuyo concepto pueda el hombre comprenderse como un animal con un plus cultural y metafísico. Aún más, la forma más propia de ser humano difiere tanto en su esencia como en sus aspectos ontológicos del resto de los vegetales y animales, ya que el hombre tiene un mundo mientras los vegetales y los animales están limitados —de acuerdo con Heidegger— a estar en tensión en sus respectivos ambientes.⁶

Así, el hombre enfrenta el mundo. El hombre como ser humano es el ser del lenguaje que describe el mundo. El ser causa problemas al hombre, de modo que el hombre es el pastor del ser. El hombre debe conservar el ser en el sentido de cuidar el ser. Existe un círculo que va del

⁶ *Ibid.*, 45.

hombre al ser y del ser al hombre. Y es el lenguaje el camino para llegar al ser. Heidegger cree que los humanos son seres que cuidan del ser. Esta es la razón por la cual los seres humanos son seres dotados de lenguaje. El hombre es el ser que habita el lenguaje en tanto que casa del ser. Será un problema constante interpretar la proposición “el lenguaje es la casa del ser”. Sin embargo, Heidegger se refiere al hombre como el ser que vive en el lenguaje, dentro del lenguaje, como medio para alcanzar y cuidar el ser. El lenguaje como casa del ser implica que el ser habla, el ser trata de decirle algo al hombre. Debe haber una gramática del ser. Sin embargo, el ser es indecible, ya que uno solamente puede decir que el ser es lo que es, ser es ser. La idea es que en el silencio uno puede escuchar y sentir la presencia del ser. Todos los esfuerzos por preservar el ser pasan por el lenguaje. Sin embargo, el lenguaje enmudece ante el Ser.

¿A favor o en contra del humanismo?

Heidegger no está contra el humanismo. Rechaza la asunción de que uno puede conocer la esencia humana que los humanistas pretenden conocer. Sostiene, en cambio, la idea de que la existencia humana consiste en el mero hecho de hacer posible que un hombre sea amigo del mundo de otro hombre. El proceso de traspaso de la pedagogía a la ontología nos hace entrar en otra dimensión del humanismo: no necesitamos conocer la esencia de lo humano; es incluso imposible que haya una esencia humana. Lo único que podemos saber es que el hombre es el pastor del ser. Sin embargo, si hay una esencia del ser humano, dicha esencia es la del ser que escucha al ser. Conservar el ser equivale a permanecer en silencio.

Por tanto, Heidegger piensa que ha ido más allá del humanismo clásico. La relación entre el hombre y el ser es más fuerte que cualquier otra relación que el humanismo pudiera explicar. La relación ontológica básica del hombre con el ser es una relación de amistad. El hombre contiene al ser. El hombre observa el ser. Al hacerlo así, el hombre permanece en silencio ante el ser. Es una disposición mística que jamás se encontrará en el humanismo.

No estando ni a favor ni en contra del humanismo, Heidegger va más allá del humanismo. Heidegger solo abandona el humanismo como camino para capturar la esencia de lo humano, y encuentra en la relación ontológica del hombre con el ser una amistad silenciosa en la que el hombre es el ser que cuida al ser y escucha lo que el ser dice. El ser del hombre contiene en su ser el pensar el ser, observarlo, saber del ser. El cuidar el ser místicamente constituye el modo de ser del hombre. No su esencia ni tampoco la esencia del ser. El ser que cuida el ser se abre al mundo del otro. Y eso es lo humano. Mas no la esencia de lo humano. El problema de la esencia del humanismo que define al hombre como humano es algo que Heidegger deja de lado.

Ante la barbarie humana, el cuidado del ser es el problema que ha de ocupar al hombre. Y al hacerlo así, la amistad del hombre con el ser determina el modo más peculiar del existir del hombre. En silencio. Solo en silencio se abre el ser al hombre.

Heidegger como hegeliano: un enfoque fascista

Al guardar silencio, el ser-ahí escucha al ser. El ser habla en el sentido de que, por medio del lenguaje, el hombre trata de entender lo que el ser dice. La primera idea de este proceso de silencio tiene que ver con aceptar que el hombre ha olvidado el ser. Hay en curso una destrucción del ser que se puede apreciar en la deforestación, la contaminación, las grandes concentraciones de gente. Por ende, más allá del humanismo clásico, Heidegger pretende estar más cerca del ser. En silencio el ser habla. El ser dice mucho al hombre silencioso. Hay un espacio de reflexión en el silencio que es compatible con una contención estática de los impulsos. Así que es mucho mejor ser el pastor del ser antes que un lector de textos clásicos, antes que enviar cartas a un selecto grupo de domesticadores.

Heidegger quisiera que hubiese un fuerte grupo de amigos. Incluso si es un grupo pequeño capaz de expresar el ser que habla a través de ellos, los amigos. De manera hegeliana, el ser habla a través de los hombres que cuidan el ser. Por lo tanto, el ser se conserva a sí mismo a través de los hombres que lo cuidan. Estar en silencio ante el ser significa que el

ser habla acerca de sí mismo por medio del silencio de los seres que cuidan del ser. Dice Sloterdijk:

Él (Heidegger) quisiera abrir el proceso de hacer amigos en el que él no fuese recibido como un clásico o como uno entre muchos autores; sería mejor comenzar haciendo que la gente, considerando un número reducido de personas —como es natural— dotadas de idea e intuición, pudiese tomar conciencia de que es el ser en sí mismo el que habla de nuevo por medio de él (Heidegger), como el mentor de la cuestión acerca del ser.⁷

La idea es que el ser habla, a través de Heidegger, a sus amigos en tanto que mentor de la cuestión acerca del ser. Así, el ser pregunta por sí mismo a través de Heidegger. La autoridad que puede hablar del ser proviene del ser. Es por eso que Heidegger impone silencios y murmullos como medios para acercar a los amigos, quienes se comportarán como pastores del ser en una actitud de contemplación y ensimismamiento. La simple idea de este grupo críptico de vecinos del ser nos hace pensar en una especie de secta religiosa de pastores. Heidegger rechaza el humanismo para reforzar el sentido de la preservación del ser. Los hombres no son dueños de la casa que habitan, sino vecinos del ser. Los hombres ni siquiera son inquilinos de la casa del ser. Heidegger cree que los humanismos promueven la subjetividad propia de egoístas explotadores de la existencia. Todo lo que existe está destruido por los hombres como resultado de diferentes tipos de humanismo.

A mediados del siglo XXI, el bolchevismo, el fascismo, el americanismo, constituyeron tres maneras de expresar la violencia antropocéntrica. La idea ha sido controlar el mundo bajo la apariencia de una actitud humanista. Dice Sloterdijk que Heidegger considera el fascismo como una mezcla de humanismo con bestialidad.

Sloterdijk plantea la cuestión que debemos responder:

[...] Si los juegos pastorales ontológicos de Heidegger —que siempre han sido extraños y chocantes— son anacrónicos en nuestros días, en cualquier caso, [...] [los juegos ontológicos pastorales] han sido capaces de articular correctamente la cuestión de la época: ¿Qué va a domesticar

⁷ *Ibid.*, 48.

a los hombres si el humanismo falla como escuela de domesticación de los hombres? ¿Qué domesticará al ser humano después de todos los experimentos que se han hecho con el objeto de educar a la especie humana? Dado que es aún incierto quién educa al educador, ¿cuál es el propósito de la educación?⁸

Tiene que haber una historia de la serenidad. Así, podemos entender la mente abierta del hombre hacia el mundo, y al mismo tiempo, la capacidad del hombre para adaptarse al mundo. También necesitamos una historia del proceso social de domesticación de personas, de manera que los seres humanos recuerden que son parte del todo. El animal-sapiens desciende del *Homo sapiens*. De acuerdo con esto, hay un proceso de humanización que evoluciona de los mamíferos prematuros humano-vivientes hacia animales más inmaduros. Ocurrió una revolución que transformó al recién nacido a nivel biológico al plano del arribo-al-mundo. Tanto el ser-ahí ontológico como el ser-en-el-mundo quedaron fuera de una explicación antropológica en lo que se refiere a su ser. Existe una falta de comprensión de la idea del arribo-al-mundo. La idea de la perpetua inmadurez de la naturaleza humana significa que el arribo-al-mundo ha sido un proceso en el que el sentido más propio de lo humano se tornó real.

180

Fallar como animal empuja al hombre a salir de su ambiente, de modo que sea capaz de experimentar el sentido ontológico del mundo. El esfuerzo por satisfacer las demandas de la existencia hizo posible para los seres humanos ser humanos en tanto que animales fallidos. Como dice Sloterdijk, los humanos son seres-en-el-mundo como resultado del movimiento que hace que los humanos habiten el mundo y se expongan como seres. El sentido del peligro es el sentido más humano. Los humanos son seres humanos lactantes que llegan a ser seres mundanos.

Claramente, los humanos entran en el mundo por medio del lenguaje. El ser mundano es un ser-en-el-mundo en la medida en que los seres humanos habitan el mundo desde el lenguaje. Esta es la razón por la que Heidegger llamó lenguaje a “la casa del ser”. De otra manera, los humanos serían psicóticos. ¿Qué sería lo humano del ser del hombre?

⁸ *Ibid.*, 52.

Heidegger no responde, pero sugiere todo. Es el ser cuyo ser consiste en ser el pastor del ser, y en tanto que cuida al ser habita el lenguaje que es la casa del ser abriendo-el-mundo.

Ciudades, calles, vidas sedentarias

Dice Sloterdijk:

Tan pronto como los hombres en su calidad de hablantes viven juntos y en grandes grupos, y que ellos se ligan tanto a casas de lenguaje como construyen casas, ellos se someten al campo de fuerzas de las formas sedentarias de vida. A partir de ese momento, los hombres no solo se permiten a sí mismos ser protegidos por sus lenguajes, sino que ellos son domesticados en sus casas, por el hecho de habitarlas.⁹

La domesticación de los animales comienza. La coexistencia de los hombres y los animales no ha sido descrita con propiedad. Algunos filósofos han hablado de los animales, de los hombres, del habitar en casas, de los albergues, pero la compleja relación biopolítica entre los hombres y los animales es a la vez extraña y oscura. Por lo tanto, la idea del mero entendimiento de la esencia de esa compleja relación revela el misterio de que haya una relación entre hombres y animales. ¿Hay propiamente hablando una relación entre hombres y animales? ¿Se pueden relacionar unos con otros? Puede tratarse de un simple proceso de domesticación, pero no de una relación entre hombres y animales. Los dos polos no se relacionan. No es, seguramente, una relación basada en la equidad, aunque tanto los hombres como los animales son animales. La base común de la relación sería la animalidad de hombres y animales. Sin embargo, el núcleo de la relación permanece desconocido. Al menos, es incognoscible desde la perspectiva de un animal.

Vivir en un hogar (estar en casa), da lugar a muchas teorías acerca de conservar limpia la casa, mantener la división del trabajo, y las demás obligaciones domésticas. En la Antigüedad se definía la relación entre

⁹ *Ibid.*, 57.

los hombres con la idea de tener una casa y una ventana desde donde mirar. Se trataba de una relación contemplativa. Pero en nuestros días, podríamos hablar del trabajo como la relación fundamental entre los hombres y su hogar. Trabajan para tener casa, ventana, contemplar. Entre todos construyen casas.

Sin embargo, es claro que la idea de un pastor que habita una casa como su hogar es algo que cambia desde el momento en que los hombres tratan de construir casas viviendo en ciudades. Al construir imperios, los seres humanos pelean entre sí. Choques y enfrentamientos comienzan también cuando se debe tomar la decisión acerca de la construcción de esas casas. ¿Quién va a construir la casa? ¿Cómo disponer del agua? ¿Cómo distribuir el agua entre todas las casas? Pleitos entre políticos, constructores, pobladores, vecinos, expresaron el carácter sedentario de la vida. Nietzsche ha señalado ese peligro en *Así habló Zaratustra* al referirse a la virtud. Nietzsche dice que Zaratustra camina y ve una serie de casas, y pregunta: ¿Qué significa tener estas casas? [...] ¿Qué significa tener estas recámaras, estas puertas? ¿Pueden los machos entrar y salir? Zaratustra respondió: ¡*Todo* se ha vuelto más pequeño! Los hombres viven de acuerdo con su virtud y felicidad. Los hombres son justos, redondos, amables, como granos de sal. La felicidad de los hombres se llama “resignación”. Los hombres están domesticados, son modestos, pacíficos, y el lobo bravo se ha convertido en un perro doméstico.

182

Nietzsche y la cultura

Nietzsche rechaza la cultura humanista porque los hombres modernos están educados para ser articulados, cándidos, creyentes, sometidos a los códigos de domesticación que obedecen en tanto que masas dóciles. Es necesario denunciar la domesticación de los hombres por medio de los valores. Hay entrenadores y programas para entrenar hombres. Existe una diferencia entre los humanistas y los superhumanistas. Nietzsche no promueve los instintos animales en contra de la razón para evadir lo espiritual en beneficio de lo animal. La idea del superhombre se refiere a un hombre que vive en el presente considerando los milenios previos a su llegada. La producción de hombres contemporáneos es el

resultado del entrecruzamiento de las relaciones humanas, de las mezclas de sangre, de la domesticación y la educación, que se ha vuelto invisible. Bajo la máscara de la escuela hay un proyecto de domesticación. Sin embargo, la mera idea de domesticar implica algo humano. Los monjes y los paulinos (seguidores de San Pablo) domesticaron a los humanos para convertirlos en perros virtuosos en lugar de lobos, y como resultado, en pocas generaciones se concretó el proceso de entrenamiento de los seres humanos. Con todo, hay una diferencia entre entrenar y domesticar. Para entrenar es necesario tener un entrenador. Pero no hay un entrenador de seres humanos. El entrenador se dedica a lo animal como mera vida, ahí donde no hay sujeto.

Más allá de la idea de “sujeto” domesticador de hombres, existe esta cultura que reproduce patrones biológico-espirituales de humanidad en los que la diferencia entre ser humano y ser demasiado humano se pierde. El superhombre tensa el proceso de domesticación. Es necesario que el proceso de domesticación sea lo que el humanismo trató de recobrar con la gramática, el lenguaje, la alfabetización y las escuelas. Los humanistas pusieron la mirada en los procesos de domesticación.

Sin embargo, no es suficiente contar con un proceso de domesticación por medio de la educación y la alfabetización. Al aceptar que la educación humanista promueve la domesticación, Nietzsche quiere que admitamos que hay un poder detrás del poder. El poder de un grupo selecto de lectores y de aquellos que no pueden leer.

En un sentido antropológico, debemos diferenciar entre los animales que son capaces de leer y escribir y los animales que no pueden hacerlo. Como resultado, hay hombres que crían a sus compañeros y hombres que son sirvientes. Esto es así, puesto que hay una diferencia entre vivir en casa amando a los otros y vivir en casas deseando ser amado por los otros. Querer ser amado es la voluntad de ser un objeto. Ser un sujeto selecto, un hombre selecto y único, significa no necesitar amor. En la actualidad, los hombres son más susceptibles de amar que de ser amados. Hay una emergencia de la subjetividad que supera a la objetividad. Para ponerlo con otras palabras, el arribo de la subjetividad es preferible a la costumbre de aceptar ser objetos usados por los otros. El paso adelante es el surgimiento de hombres que no aceptarán ser objetivados por nadie. Esta es

la razón por la que Sloterdijk habla del hombre letrado, de la gente selecta, como emergencia de la subjetividad de gente que defiende el hecho de ser sujetos en lugar de cosas u objetos. Sin embargo, esta idea de un sujeto que domina a otros da lugar a la violencia. Vivimos en una sociedad violenta, y por lo mismo, vivimos en ciudades violentas.

Dice Sloterdijk:

Un código de esta clase también cambiará retrospectivamente el significado del humanismo clásico, ya que abriría el hecho notable de que la humanidad no consiste en una amistad hombre a hombre, sino que también implica —explícitamente— que el hombre representa la violencia más extrema.¹⁰

De acuerdo con esta idea, la política es el arte de la domesticación como proceso violento por el que los hombres subjetivos gobiernan a los sirvientes. Los políticos, en el mero sentido nuclear de ser gobernantes del Estado, poseen una carta magna pastoral (la constitución, el código de honor, el código de reglas) que da lugar a la vigilancia política. La idea es crear gente obediente para un Estado en sentido estricto; adaptar a la gente al Código nuclear de modo que el Estado pueda ser gobernado por lectores selectos. El objetivo es someter a los hombres a normas y reglas civilizadas que puedan ser claras y transparentes para todos. El resultado será una sociedad de gente urbanizada. La estrecha relación entre urbanización y domesticación envuelve la idea política de un grupo selecto que actúa como pastor de la gente. El proceso de domesticación es en sí mismo violento. Actualmente, los hombres viven en parques, desplegando una tarea zoológica. La llamada reflexión política es una declaración de principios en torno a las reglas para administrar parques humanos.

Necesitamos un arquetipo del ser humano que sea adecuado al modelo ejemplar que todos los hombres deben reproducir. Las masas sometidas y obedientes representan la nueva domesticación del tiempo tardomoderno. La virtualidad, la velocidad y la violencia, constituyen el patrón de nuestras ciudades.

¹⁰ *Ibid.*, 71.

Consideraciones sobre la ciudad enferma

Hasta ahora, hemos visto que el humanismo trató de ser comprendido como el arte de enviar cartas. El humanismo era el amor por los otros en la distancia —dice Sloterdijk—. El humanismo fue el esfuerzo de hacer amigos con el objeto de tener una sociedad organizada y articulada. Sin embargo, vimos también que leer y escribir cartas, libros, llegó a ser una capacidad especial de aquellos que poseían el saber contra aquellos que no sabían nada.

Dice Sloterdijk que los hombres de letras y alfabetizados domesticaron a los iletrados y analfabetos. La sociedad se convirtió en un sistema de poder y control que buscaba crear un ser humano homogéneo. Masas haciendo lo mismo, masas viviendo de la misma manera. Empero, el poder tras el poder reveló la necesidad humana de la violencia como lo vio Nietzsche cuando dijo que la educación es un medio para controlar a las masas que ejercían el poder. La virtud es la adecuación de la conducta a las reglas de los hombres selectos. Más allá del humanismo tiene que haber una aceptación de la dominación como modo de vida.

Heidegger sostiene que los humanistas controlan a los hombres, siguiendo a Nietzsche, dado que han olvidado el ser. Los hombres que gobiernan han olvidado ser pastores del ser. En silencio, los hombres hablan. Y los hombres viven en la casa del ser, esto es, en el lenguaje. Sin embargo, vivir en el lenguaje significa ser capaz tanto de leer como de escribir. Regresamos de nuevo a la diferencia entre los hombres selectos y los hombres domesticados. Ser político significa vivir bajo las reglas de los parques zoológicos humanos.

Síntomas de una ciudad enferma

Byung-Chul Han habla acerca de la era del vacío.¹¹ El hombre no es maestro de otro hombre. La relación de maestro-sirviente (amo y esclavo) no es válida ya. El hombre se ha convertido en amo y esclavo de sí

¹¹ Las reflexiones que siguen se apoyan en el pensamiento de Byung-Chul Han. Al respecto, véase: *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2013); *En el enjambre* (Barcelona: Herder, 2014); *La sociedad de la transparencia* (Barcelona: Herder, 2015). Véase también:

mismo. Trabaja mucho y se explota a sí mismo más que nunca en la historia. El propósito de la vida es llegar a ser eficiente, productivo, confiable, de modo que pueda hacerse de tantos bienes como sea posible. Acumular bienes es parte del capitalismo salvaje de nuestros días. La sociedad positiva es una sociedad donde una persona siente que puede tener lo que quiera. No hay nada en la vida que un hombre no pueda alcanzar. Así, el otro es un mero obstáculo a la satisfacción de los objetivos personales.

En la sociedad positiva, la negatividad del otro, la otredad, se destruye. La sociedad se convierte en una sociedad anoréctica. Una relación erótica comienza aceptando la otredad del otro, de manera que se ama al otro que lo niega a uno mismo. En la relación negativa del erotismo uno debe enamorarse del otro en su otredad. Enamorarse significa literalmente caer en el ser del otro. Así, uno vive tratando de ponerse a sí mismo en el lugar del otro. En la sociedad del rendimiento el amor es reemplazado por la pornografía. Todo se muestra, todo está ante los ojos a través de las redes sociales: Facebook, Instagram, WhatsApp, donde uno pone una fotografía en el “muro”, muestra su vida, proporciona información. Uno se vuelve visible a los otros. Ese es el hecho de la pornografía: mostrarse sin dejar nada oculto al misterio. Es tan evidente lo que se exhibe que nada es misterioso. La dimensión escondida del secreto se rompe. La otredad desaparece no solo en la medida en que yo soy un ser existente único, sino también en la medida en que yo veo todo lo que yo quiero sin dejar nada a la esfera privada del mundo del otro. No hay ya un sentido de la privacidad. La distinción entre público y privado no se produce más.

Han dice que en esta sociedad del rendimiento, la sociedad positiva, todo es transparente, ya que la mera esencia del ser del otro está a la vista. Hay tedio y aburrimiento en la sociedad, un sentido de fatiga. Fatiga de hablar a los otros. Fatiga de compartir el tiempo con los otros. Los seres humanos viven aprisa. La velocidad de la vida cansa tanto que el tiempo se diluye. No hay más contemplación del ser y no hay silencio. El ruido inhibe la capacidad de hablar y escuchar.

José Manuel Orozco Garibay, *La fractura social. Un estudio del pensamiento de Byung-Chul Han* (México: Editores de Textos de Autores Mexicanos, 2016).

Rendimiento, fatiga, positividad, pornografía, transforman el sí mismo (*self*) en una máquina de datos. El sí mismo es un mero número, un número de seguridad social, una contraseña (tantas contraseñas como pueda haber: una para desbloquear el teléfono, una para conectarse en el cajero automático, una para ingresar al gimnasio, un número o clave de profesor, un número de cuenta bancaria, una clave de cliente, al infinito). Sufrimos entonces la red entrecruzada de relaciones impersonales en la que el otro no importa (su historia es irrelevante). Uno cumple su papel de acuerdo con el escenario en el que uno despliega sus habilidades. Prevalece un sentido de la vida programada sin una narrativa que articule los hechos. El momento fáctico se vive como si se tratase solamente de algo que ocurre: un simple acontecer. Pasar de un suceso a otro, y a otro, con una velocidad inaudita y sin pausas, hace imposible que haya un discurso del pasado, un sentido del presente y un proyecto hacia el futuro.

Marcel Proust escribió su gran obra *A la recherche du temps perdu* (“En busca del tiempo perdido”), publicada en siete partes entre 1913 y 1927. En una de las escenas, Marcel recuerda el olor y el aroma de una magdalena que le recordó a su madre cuidándolo de niño, enfermo, allá en Swan. El recuerdo del aroma abrió el camino de su niñez, el sentido de la articulación total de las cosas que fueron revividas dentro del recuerdo de haber comido y olido el aroma de una magdalena. La necesidad de narrar el suceso, el instante, remite a una distancia enorme de tiempo. Va hasta la infancia para dar sentido a lo que vive, a quién es, a lo que era, desde el aroma de una magdalena. Hoy, en cambio, uno no tiene tiempo, uno carece de discurso, narrativa, y sentido del pasado.

En la sociedad positiva, el sentido del aroma del tiempo está perdido. El ser ha sido olvidado. Esa es la razón que explica por qué el hecho de vivir aprisa, apurado, hace imposible la contemplación. La vida activa se impone a la vida silenciosa. Lo activo mata el silencio. Uno va de un punto a otro olvidando a los otros. El narcisismo es el lugar del ser humano. Todos somos narcisistas en nuestros días. Al final, la pérdida de la concentración y la contemplación en la era de la velocidad da lugar a la despersonalización del hombre. La sociedad enferma actual es la sociedad del egoísmo, del individualismo, del narcisismo y de la

muerte del lenguaje. La vida en la ciudad es una vida salvaje de átomos sin conexiones profundas entre ellos.

Era digital

La era digital aísla a la gente. Al mismo tiempo, es una era que produce masas de gente uniformada. Así, el respeto al otro se pierde, ya que el otro está ausente. El otro solamente aparece como mensaje en una pantalla, es una imagen, una mera idea en el espacio de la red. Aunque uno usa la red como medio para decir algo a otra persona, el rostro del otro está perdido. Byung-Chul Han dice que en el rompecabezas de la red digital no hay una masa porque no hay alma, no hay espíritu. El enjambre está hecho de individuos aislados.

La masa se constituye de manera diferente al mero enjambre. Los individuos se fusionan en una nueva identidad de manera que ellos pierden una identidad singular y un perfil propio. Un nuevo espíritu o alma se fusiona homogéneo en la masa cerrada sobre sí misma. Pero en el enjambre el alma no existe. Los individuos reunidos en el enjambre simplemente se suman al grupo sin compartir un espíritu común. Así, en el enjambre no hay un propósito común. No hay una *voz* que hable por la masa. Dado que estamos en el enjambre, vivimos el ruido, el estado de la hipocresía en el que el hombre hace público todo por medio de su ser *homo digitalis*, pero la vida privada permanece oculta.

Un hombre digital se presenta a los otros como anónimo, no es nadie en particular. Sin embargo, en el enjambre digital no existe un propósito común. La masa es muy diferente porque en ella los trabajadores en una marcha tienen una causa, un objetivo, un propósito. Mientras que la masa es sólida, el enjambre es volátil.

La ciudad está enferma

Vivimos concentrados en lugares urbanos donde millones coexisten. La comunicación entre las personas es nula. No hay tiempo para hablar con los demás. Todos vivimos aprisa, yendo de un lugar a otro. No hay tiempo

para contemplar, para estar en silencio, para abrirse al ser. Al contrario, cada uno vive explotándose a sí mismo en la necesidad de producir más, acumular más, ser exitoso de acuerdo con las normas capitalistas. Nos hemos vuelto seres domesticados. Obedecemos las reglas y normas del zoológico donde vivimos.

Millones de coches nos rodean, entre avenidas y periféricos padecemos un sistema de transporte caótico. En cada coche va una persona aislada. Nadie le habla a nadie. Estamos en medio de la contaminación y el ruido, de las advertencias, en calles “vigiladas” por policías, aparte de las cámaras que nos vigilan, amén de los asaltantes y los balazos por todos lados. Una infracción aguarda siempre a la espera de castigar a alguien.

En el trabajo no falta una computadora, internet, correos que desfilan unos tras otros. Teléfonos, obligaciones, reuniones, juntas bobas con los jefes, instrucciones de sentido autoritario, celulares inteligentes que separan aún más a las personas. Podemos ver a cuatro personas sentadas para desayunar en un restaurante (papás e hijos), pero cada uno está escondido o perdido en la pantalla idiota de su teléfono, y no comparten nada al compartir el desayuno.

Los jóvenes viven desesperados, deprimidos, ansiosos, con expectativas muy altas que nunca pueden satisfacer. La brecha entre la demanda y la satisfacción es la frustración. La ciudad separa a los que tienen dinero y educación del enjambre de la gente ineducada. Diferenciamos entre los que mandan en la ciudad y los que sobreviven realizando trabajos a cambio de salarios miserables. Todos nos convertimos en máquinas ocupadas. La idea es rendir, estar calificado, ser capaz de hacer lo que sea con tal de sobrevivir en medio de una competencia salvaje.

En este sentido, en la ciudad, Eros está muerto. El narcisismo es una actitud constante que forma parte del ser de todos. Cada quien vive para sí mismo, pero no en el sentido social de compartir un alma dentro de la masa. Incluso si tenemos muchas iglesias, congregaciones, organizaciones sociales, todas forman parte del poder de algunos grupos que controlan a otros. Un grupo pequeño y sofisticado de ricos y letrados trata de controlar a los domesticados imponiendo un fuerte sentido de culpa en la masa domesticada. El resultado es la obediencia, la masa

humana uniforme y obediente de máquinas acostumbradas a obedecer. Ese es el camino para parecer virtuoso y así ser visible.

En las sociedades positivas, no hay tiempo para ver al otro. Tampoco hay tiempo para escuchar la narrativa del otro. Las historias son prescindibles. No somos sino un número en la serie de las contraseñas que nos representan. La estrecha conexión entre pasado-presente-futuro también se pierde. Nadie se preocupa por los problemas de nadie en la ciudad. La violencia está presente en todas partes; reglas en la escuela y en el trabajo. Reglamento de tráfico; reglamentos para entrar a la ciudad. Los extranjeros son vistos como invasores potenciales. Todas estas reglas hacen que la vida sea miserable.

En Ciudad de México viven ocho millones de personas. La ciudad tiene cinco millones de coches. El metro tiene diecinueve líneas por las que se trasladan cinco millones de personas al día. Todos los días se despiden en la atmósfera más de 4000 toneladas de gases tóxicos. La violencia es lo usual. Y dado que todos viven metidos en sus teléfonos inteligentes (se puede comprar un teléfono para gente pobre o se puede optar por un iPhone caro para que el estatus sea evidente). Hay millones de líneas telefónicas del ámbito virtual. El sistema de distribución del agua es complejo, no hay mapas de la red de agua potable. La ciudad de México pierde cuatro metros cúbicos por segundo de la red del sistema de agua. Los viajes de un lugar a otro toman horas. Un estudio muestra que una persona pasa al menos dos horas diarias en su coche, detenida en el tráfico. La división entre la gente con dinero y las llamadas “ciudades perdidas” en los alrededores de la zona urbana, constituyen el núcleo del miedo. Asesinatos, secuestros, tráfico de drogas a pequeña escala, determinan el curso de la vida diaria en la ciudad. Así, el miedo es habitual, y habitual o normal es no sentir ya miedo, puesto que la gente da por sentado que puede ser el caso que se pierda la vida en cualquier momento. Uno puede ser secuestrado, robado, insultado en cualquier momento al conducir o caminar. Es posible ver hermosos y enormes edificios al lado de una plaza comercial de lujo como Santa Fe, y a la izquierda, apenas cruzando un puente, hay un asentamiento miserable de medio millón de personas en la miseria. Las chabolas de la gente miserable proporcionan sirvientes y trabajadores a las corpo-

raciones millonarias, a escuelas de gente acomodada, pero también son los limpiaparabrisas de las esquinas de las calles en todos lados, los que empacan bolsas del supermercado, los que cuidan coches chiflando, los que lavan baños o limpian pisos, los porteros, guardaespaldas o escoltas, personal de mantenimiento. Hordas de vendedores callejeros saturan las calles en los tianguis, en el centro de la ciudad, en las periferias, o en las avenidas elegantes.

En la ciudad enferma, el enjambre produce gente enferma. Gente afectada con el síndrome de la decadencia (narcisismo, amor a la muerte, fijación simbiótico-incestuosa), como afirma Erich Fromm al hablar de la necrofilia y la violencia como opuestas a la biofilia.¹² Los síntomas son: ansiedad, depresión, despersonalización, indiferencia, egoísmo, un sentido de amor por la destrucción de los sentimientos a favor de la vida, aburrimiento y fatiga. El choque entre clases, la división social, la ausencia de comunicación, el abuso constante, la corrupción y la impunidad, conforman el miedo pánico de vivir en la ciudad sin sentido.

En la ciudad de Dallas he podido percibir largas distancias. Sin un coche es casi imposible ir de un lugar a otro. Todo mundo tiene prisa. Casi no hay tiempo para hablar con los demás. Se requiere cita para poder platicar algunos minutos con un colega o autoridad y se tiene que ser conciso y veloz. El rendimiento debe probarse todo el tiempo. Hacer dinero es la condición central de una vida cotidiana cara. El sistema de transporte público es casi inexistente. La distribución de los condados implica que se tiene que tener tiempo para trasladarse de un condado a otro. Las personas se reúnen por momentos breves, comen el almuerzo y corren como hormigas.

Es un mundo tecnológico tan avanzado que la vida se ha vuelto esencialmente digital. Los latinos tienen miedo pues viven en condados urbanos como ilegales (en Irving eso se aprecia al hablar con ellos). El bello centro de Dallas está vacío el fin de semana, y los enormes edificios del poder son torres de vidrio fantasmales donde solamente hay un parque artificial rodeado de restaurantes carísimos. Ahí se refugian los pobres para pasar un domingo bajo calores sofocantes.

¹²Erich Fromm, *El corazón del hombre* (México: Fondo de Cultura Económica, 1985).

JOSÉ MANUEL OROZCO GARIBAY

Las universidades no están conectadas entre sí. El intercambio entre ellas es raro. Eso ocurre igualmente en Ciudad de México. Como resultado de todo esto, estamos en una ciudad enferma. En ciudades enfermas. Podría ser que, de acuerdo con Sloterdijk, nos hayamos convertido en gente que no lee y que no escribe, domesticada en parques zoológicos más o menos ordenados. Puede ser que el humanismo esté muerto y, en cualquier caso, podemos dividir la ciudad en los que son letrados y los otros.

De acuerdo con Han, estamos vacíos. Somos competitivos, pornográficos, transparentes, rendidores, autoexplotados, aneróticos, digitales en la era de los grandes datos. La ciudad enferma necesita nuevas transformaciones. El traspaso de la ciudad deshumanizada a la ciudad humana donde los humanos cuenten sus narrativas, dispongan de tiempo para la contemplación, posean un sentido de naturaleza, tengan tiempo para los otros haría posible dejar el coche y caminar.

En el caso de Ciudad de México, estamos en el límite. O cambiamos o colapsaremos.

LA CIUDAD COMO LUGAR DE AMPARO, ARRAIGO Y ENCUENTRO

*Juan Carlos Mansur Garda**

*“El hombre es, en su más profunda esencia,
un constructor de ciudades”.***

La riqueza y complejidad del buen diseño de las ciudades y el consiguiente bienestar de sus habitantes radica en comprender que sus moradores no ocupan el espacio como si fueran un objeto más dentro del mobiliario urbano; antes bien, lo interpretan, se relacionan con él y lo transforman desde un contexto cultural y social. Por eso, quien diseña y organiza los espacios necesita conocer a la persona, entrar en empatía con ella y con sus relaciones interpersonales. Leer el habitar únicamente desde la objetividad del espacio físico supondría que habitar fuera cuestión de “ocupar” un espacio, cuando en realidad el hombre lo configura desde su forma de comprender la vida. Hacer ciudad es el resultado de la experiencia de vida de sus moradores, quienes intentan establecer un orden entre ellos, orden que deviene espacio.

Habitamos desde la forma como interpretamos los lugares, como nos vinculamos creativamente con ellos y con sus pobladores.¹ La fenome-

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

** Alfonso López Quintás, *Estética de la creatividad* (Madrid: Cátedra, 1977), 197.

¹ Tal como afirma López Quintás: “Cuando se dice que el hombre desarrolla su vida ‘en’ el espacio, conviene apresurarse a cargar esta expresión de todo su valor positivo y dinámico, pues el espacio no es para el hombre un mero continente estático y rígido en sus acciones, sino el resultado de su actividad configuradora del entorno. Más que espacio en general, convendría hablar de ámbitos, pues la vida del ser humano consiste precisamente en ir tejiendo paulatinamente el entramado de ámbitos que constituyen su razón de ser y el clima en que florece su libertad.” *Ibid.*, 206.

nología y la hermenéutica son disciplinas de la filosofía que han resultado ser especialmente valiosas para dar luces sobre la esencia del habitar, comprender la forma creativa y simbólica con la que los seres humanos vivimos los espacios a partir de nuestra corporalidad, nuestras imágenes, nuestros deseos y recuerdos. Habitamos a través del lenguaje de los signos y símbolos. Pocas veces reparamos en que vivimos las ciudades y realizamos actividades como transportarnos, guarecernos, trasladarnos, descansar, de forma simbólica, cargadas de sentido, y por lo mismo, diversas de una cultura o una persona a otra.

El filósofo español López Quintás, discípulo de Gadamer y heredero de la escuela hermenéutica, ha hecho fructíferas reflexiones sobre la filosofía de la ciudad y del espacio y sobre la filosofía del habitar, y ha subrayado la distinción entre espacio objetivo y espacio interpretado. El primero es el espacio mensurable, nos muestra la cara física y cuantificable de los objetos como realidades delimitadas, perfectamente configuradas, opacas, apenas dotadas de poder de iniciativa, sometidas a modos de espacio-temporalidad precarios y cuya percepción, por lo mismo, es neutra. El espacio interpretado, que López Quintás llama “ámbito”, surge, a diferencia del espacio de la física y las matemáticas, de la interpretación y compenetración vivencial que tenemos con las cosas. Es un espacio que vivimos con jerarquías y valores, por esto se contrapone a las realidades objetivistas. El ámbito no lo conforman objetos medibles; de hecho, los ámbitos se dan a condición de que no sean vistos como tales, sino como una realidad que permite desarrollar una actividad lúdica y creadora. Donde la realidad objetiva ve cemento, tabique y vigas, en la realidad interpretada de los ámbitos vemos una casa, una escuela, una sala de conciertos. Los espacios interpretados son dinámicos, abiertos, lo que da por resultado una realidad nueva, irreductible y originaria. Cuando vivimos los espacios desde los ámbitos los vivimos cargados de valor y simbolismo.²

²De aquí que López Quintás defina el ámbito como “campo abierto a una acción posible, campo de posibilidades”. *Ibid.*, 185. Las posibilidades se cierran cuando las cosas del entorno cierran caminos al hombre; en cambio, cuando se disponen benéficamente para crear entre ellas un campo de acción humana hay un ámbito. “El ámbito no es nunca algo estático, sino el resultado bullente y firme a la vez de una confluencia de elementos”. *Ibid.*, 185. Los ámbitos son espacios de vivencia que abre el hombre, pues en su condición de ser inteligente,

Es interesante observar que el estudio de la vivencia cultural del espacio y de nuestra manera de habitar no fue un campo cultivado exclusivamente por la fenomenología o la hermenéutica, sino que también fue abordado por otras disciplinas, como la que desarrolló el antropólogo cultural Edward Twitchell Hall, quien explicó que las personas vivimos el espacio a partir de la “proxemia” que mantenemos con nuestros semejantes, con quienes establecemos relaciones de distancia de acuerdo con jerarquías y a lenguajes que nos permiten expresar lo íntimo, lo público, lo privado y las jerarquías de acuerdo con nuestras diferencias “proxémicas” culturales.³ En épocas recientes, el arquitecto Juhani Pallasmaa habla de cómo vivimos la arquitectura y las ciudades desde nuestra corporeidad y nuestra piel,⁴ desde la experiencia “háptica” —como la llama—, que debe ser educada para poder adquirir una vivencia correcta del habitar. Las investigaciones que se han realizado al respecto desde tan diversos campos han permitido comprender que nuestros espacios serán más habitables en la medida en que sus pobladores los vivan de forma creativa y dinámica, no solo porque ningún ser humano es indiferente al lugar al que llega o en el que vive —este siempre nos afecta y estamos en un continuo acto de relación creativa con él—,⁵ sino porque esta capacidad de ordenar e interpretar el espacio es lo que le da el sentido de vida al ser humano.⁶ Esta afirmación implica ver al hombre como ese ser creativo que hace de los espacios físicos, lugares habitables. Los seres humanos habitamos la casa, el trabajo, la ciudad desde nuestra visión de mundo y de la vida, lo que lleva a organizar el entorno de acuerdo con los deseos personales de vivir de una

capta las impresiones no como estímulos, sino como realidades estimulantes; por eso la reacción del hombre al medio no es como si fuera la respuesta a un estímulo, sino que el hombre reacciona de diversas maneras a un mismo estímulo, pues cuenta con una inteligencia que permite diversos proyectos de acción.

³ Edward Hall, *La dimensión oculta* (México: Siglo XXI, 1988).

⁴ Juhani Pallasmaa, *Los ojos de la piel* (Barcelona: Gustavo Gili, 2006), 10-11.

⁵ “El hombre no vive estáticamente, pasivamente, en un espacio; se inserta activamente en un ámbito, configurándolo y tensionándolo con todo el dramatismo de su existencia.” López Quintás, *Estética...*, 205.

⁶ “Solo conformando ámbitos y confiriendo sentido al entorno puede el hombre dar la necesaria ordenación a su vida.” *Ibid.*, 205.

manera o de otra. Desde esta mirada se comprende por qué el diseño arquitectónico y urbano debe configurar el espacio según los significados propios de las personas y sus culturas.

El diseño arquitectónico correcto tiene siempre cuidado de disponer y conformar los espacios de tal manera que sean *lugares*, *sitios* que eleven a la persona a su verdadera condición de habitar, donde el mundo físico sea interpretado como un campo de posibilidades para la plenitud personal. Transformar el mundo físico en un espacio habitable significa abrir un mundo de sentido para sus moradores, quienes habitan desde la relación activa y creativa con el entorno en tanto que “el hombre no encuentra una relación dada con el mundo, sino que debe incesantemente tratar de establecerla”.⁷ Somos creadores del mundo, decía Berger,⁸ y en la medida en que habitemos creativamente, ganaremos un lugar en nuestra condición de persona. Dentro de las distintas formas como vivimos y transformamos creativamente el espacio está el hacer de él un lugar de *amparo*, *arraigo* y *encuentro*, principios que están siempre entreverados y que al generar uno se incita a que afloren los otros.

Habitar bajo el *amparo* supone que hemos hecho un lugar que proporcione resguardo, integridad y protección. Quien reside en un lugar desde el amparo habita con la vivencia de la tranquilidad. “Estar a salvo” puede tener una dimensión física o una dimensión de índole más simbólica. Podemos hacer edificaciones que nos permitan estar al amparo de las inclemencias físicas de la naturaleza (lluvias, inundaciones, terremotos, el acecho de los animales) o a resguardado de la violencia de otras personas; pero también podemos ampararnos cuando logramos establecer vínculos emocionales que nos proporcionen seguridad; entonces, incorporamos en nuestros espacios elementos que nos dan seguridad: tener una línea telefónica, una cámara de vigilancia o el número telefónico de la vigilancia, de amigos y familiares. Cuando logramos ambas seguridades, tenemos una experiencia más plena del habitar. La necesidad de sentir seguridad en las ciudades, por ejemplo, tiene mucho que ver con

⁷ Peter Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión* (Buenos Aires: Amorrortu, 1969), 17.

⁸ *Ibid.*, 19.

generar un sentimiento de amparo. Jane Jacobs afirma que “la condición indispensable para que podamos hablar de un distrito urbano como es debido es que cualquier persona pueda sentirse segura en la calle en medio de todos esos desconocidos”.⁹ ¿Cómo hacer un diseño arquitectónico de tal manera que pueda proporcionar elementos físicos y simbólicos que generen un sentimiento de amparo? Proporcionar amparo no se expresa necesariamente en muros o barricadas, pues uno puede sentir amparo al ver una calle iluminada en medio de un barrio baldío o sentir amparo gracias a que se encuentra uno en un entorno conocido. Se puede habitar bajo el amparo cuando vive uno protegido por familiares o amigos o cuando se vive protegido por las leyes. Habitamos cuando tenemos la confianza de que estamos bien y a resguardo.

El *arraigo* es un elemento indispensable para habitar. Al identificarse con un entorno y sentir *copertenencia* con los ambientes y los demás, se despiertan las fuerzas creadoras y libres de quien habita.¹⁰ El arraigo se manifiesta de muchas maneras; por ejemplo, se puede tener arraigo a la tierra donde nacimos o de donde venimos. El arraigo se manifiesta cuando vivimos un espacio y un tiempo como algo común a aquellos con quienes nos sentimos unidos, a la vez que nos permite vivirlo como íntimo y propio. La vivencia del arraigo permite copertenecer a una época y un lugar, vivir donde uno se encuentra afín a sus intereses, creencias, ideas y actividades. “Del arraigo depende nuestro sentido de ubicación y dirección, de identidad, nuestros proyectos de vida y la relación con nuestros semejantes.”¹¹ Los espacios que no se viven bajo el arraigo resultan extraños y ajenos, pues “el arraigo depende de la significación y el sentido que otorgamos a las personas, lugares y prácticas cotidianas”.¹² El viajero o el migrante realizan en su nuevo país sinnúmero de actividades que le permitan habitar y emprender acciones que le confieran una mayor sensación de arraigo, de hacer un “mundo” en ese nuevo lugar

⁹ Jane Jacobs, *Muerte y vida en las grandes ciudades* (Madrid: Península, 1973), 34.

¹⁰ Arraigo: “establecimiento duradero en un lugar, que se convierte así en centro de perspectiva, eje en torno al cual gira el mundo ambiente”. López Quintás, *Estética...*, 197.

¹¹ Katya Mandoky, *Desarraigo y quiebre de escalas en la ciudad de México, un problema de semiosis y estética urbanas* (México: UAM Xochimilco, 1998), 205.

¹² *Ibid.*, 198.

al que ha llegado, como por ejemplo cuando acude a los lugares de culto de sus creencias religiosas en el nuevo país o la ciudad a la que se ha desplazado, pues así se orienta y tiene una referencia que lo hace sentirse en un lugar propio, común a su antiguo hogar.

De la misma manera, un viajero toma cuadros, imágenes, recuerdos que o bien portará consigo o bien colocará en sus habitaciones, como objetos que le permiten vivir el arraigo y con ello habitar el nuevo lugar al que ha llegado. Quien habita desde el arraigo mantiene sus tradiciones e incorpora nuevas en la búsqueda de tender nuevos lazos que le sirvan para hacer historia y arraigarse a nuevas culturas y tiempos en el lugar al que ha llegado a vivir. Por ejemplo, algunos migrantes deciden abandonar su idioma nativo como señal de que han llegado a un nuevo hogar y buscan, mediante la incorporación de un nuevo idioma, fundar un nuevo origen y arraigarse al nuevo país con el propósito de establecerse y asimilarse a los habitantes de ese mundo al que han llegado; otros, en cambio, deciden mantener su idioma materno y no cambiar su identidad para no perder el arraigo de la tierra que los vio nacer. Dos formas diferentes de vivir el arraigo y habitar desde ahí.

198 | De la misma manera que el amparo se representa mediante edificaciones físicas o símbolos, también el arraigo se puede experimentar al establecerse físicamente en un lugar, pero también puede ser vivido desde realidades interpretadas. Uno puede sentir la vivencia del arraigo cuando pisa nuevamente el suelo de su país, pero también puede vivir la experiencia de arraigo al encontrar en la ciudad aquellos signos y símbolos que le son comunes y hacen referencia a su historia y vida personal, a su cultura, a su país, a su raza y que son elementos que transmiten un sentimiento de habitar y de vida. Algunas formas de arraigo pueden ser compartir un idioma con una comunidad, compartir una misma creencia religiosa o una misma ideología moral y política, una manera de comer. Todos estos ejemplos son muestras de arraigo que implican una identidad que nos unifica.

Aunado al amparo y al arraigo, las ciudades bien planeadas deben favorecer el *encuentro*. Habitar es generar *encuentro* gracias al cual queda al descubierto el verdadero ser profundo de sus habitantes, porque

“el hombre habita en verdad cuando crea con los demás hombres y las realidades del entorno relaciones de encuentro”.¹³ El encuentro aparece cuando se abre un campo de sentido y comunicación de los habitantes entre sí, con los objetos o con la naturaleza que los rodea mediante el ejercicio creativo de vivencias y símbolos unificadores, códigos, lenguaje, cultura y ejes de referencia.

Al igual que la experiencia del arraigo y del amparo, el encuentro no se reduce a una expresión física. Si bien podemos sentir una especie de encuentro en la vecindad física con otros, no queda definido por la proximidad y distancia física; antes bien, se da cuando los objetos físicos y las personas dejan de ser vistos como cosas aisladas e independientes y se viven como portadores de significados simbólicos. No es la vecindad física entre dos o más seres lo que genera el encuentro, sino el fruto del acto creador con que las personas se involucran con su entorno. “El encuentro, lejos de reducirse a mero choque, es un contacto creador a nivel de autenticidad esencial. Por eso exige respeto a las condiciones propias de los que en él desempeñan un papel.”¹⁴ Una plaza o jardín público puede despertar el encuentro entre sus habitantes si se vive como un lugar de descanso y conversación entre amigos y familiares, un lugar de recreo vinculado a la ciudad que simboliza también una pausa en la vida laboral de las ciudades o bien puede ser un lugar de desencuentro cuando se vuelve un espacio carente de significados, que no propicia el contacto entre las personas, que no deja a las personas realizar las actividades propias de ese espacio, no despierta el desinterés contemplativo de la vegetación, no permite vivir la experiencia del paseo por el mal estado del camino o las luminarias, no se presta para la conversación por estar cerca de avenidas ruidosas y contaminantes o no facilita el juego por un mal diseño del espacio.

El encuentro constituye la realidad profunda del habitar y su sentido originario porque encarna la vivencia de la unidad y comunión entre personas como personas libres y creadoras. Más aún, el encuentro verdadero nos humaniza porque devuelve la dignidad a la persona, no conduce nunca al despojo, a la manipulación egoísta y altanera del otro, sino

¹³ López Quintás, *Estética...*, 197.

¹⁴ *Ibid.*, 195.

que acontece desde el respeto y un clima de serena aceptación mutua,¹⁵ lo que implica elaborar un propio destino en amistad, de creación de lazos para establecer interrelaciones en armonía que pongan de manifiesto que “en el habitar reside la paz”.¹⁶

El encuentro nos humaniza porque funda la comunidad que permite establecer los lazos de compromiso que fortalecen el “sentido” de la ciudad en sus habitantes e impulsa a elaborar un proyecto común: “nunca se sienten los hombres más intensamente vinculados que cuando participan activamente en la fundación de algo que les atañe en lo más profundo de sí mismos”,¹⁷ pues tanto las personas como las ciudades entretejen intereses y actividades que no se pueden formar por hombres aislados sino como un proyecto en comunidad. En el habitar se da esta experiencia, pues si bien es necesario que la persona se “apropie”, sea “libre” y “creativa” para poder habitar, esto no lo puede resolver desde la fórmula individualista y egoísta. “El elemento fundamental de la trama constituida por la vida humana no es el *individuo*, el yo acotado que se enfrenta al entorno circunstancial que lo rodea y delimita y a veces acosa, sino el complejo de ámbitos que surgen en el encuentro del hombre con los seres capaces de co-crear relaciones elevadas de convivencia.”¹⁸ Esta visión del habitar se funda en una antropología que ve al hombre como un ser solidario y abierto a la comunicación. Ahí radica su autonomía, que debe conseguir “rompiendo los estrechos moldes de su individualidad y abriéndose a los seres del entorno. Cuando estos seres son valiosos y poseen cierta capacidad de iniciativa, tal apertura es creadora y enriquece al hombre”¹⁹ y le hace ser plenamente ser humano.²⁰ La vivencia creativa con los demás y su entorno eleva a la persona al rango existencial. “Es dentro de la sociedad, y como resultado de un proceso social —dice Peter Berger— donde el individuo se convierte en una persona, adquiere y mantiene una identidad y lleva a cabo los diversos proyectos que

¹⁵ *Ibid.*, 196.

¹⁶ *Ibid.*, 201.

¹⁷ *Ibid.*, 193.

¹⁸ *Ibid.*, 188.

¹⁹ *Ibid.*, 197.

²⁰ “El hombre llega a ser plenamente tal cuando supera la soledad de la retracción egoísta y altanera para potenciar su ser en la tensión creadora de unidad comunitaria.” *Ibid.*, 188.

constituyen su vida [...] Las dos afirmaciones, que la sociedad es producto del hombre y que el hombre es producto de la sociedad, no son contradictorias”,²¹ es el paso de la persona a la personalidad en palabras de López Quintás.²²

Lo anterior no reduce la persona a su comunidad; antes bien, una persona que no logra integrarse de forma personal y creativa con los demás ni con el entorno podrá tener proximidad física y “ocupar un espacio” pero no se puede decir que habite, y si no se incorpora creativamente dentro de la comunidad se disminuye la calidad de vida. Habitar requiere tanto la vivencia comunitaria como el ejercicio creativo y responsable de las personas entre sí y con su entorno.

Resulta por demás interesante ver cómo los principios del habitar que se han desgranado desde la hermenéutica y la fenomenología encuentran eco en los planteamientos que han hecho algunos urbanistas y arquitectos que han recalcado que los espacios bien logrados promueven la vivencia personal de quienes, más que individuos, se relacionan como personas portadoras de sentido y valor que contribuyen a enriquecer el entorno volviéndolo más habitable. Esta vivencia creativa de los espacios en comunidad permite mantener vivas las ciudades y a las personas que con “intereses legítimos” habitan en ellas, un principio que advirtió Jane Jacobs al afirmar que “cuanto mayor y más abundante sea el conjunto de interesados legítimos (en el sentido estrictamente legal del término) que sean capaces de satisfacer las calles de una ciudad y los establecimientos o centros que en ellas están instalados, mejor para esas calles y para la seguridad y grado de civilización de la ciudad”.²³ Para poder diseñar lugares de esta naturaleza se requiere empatía y comunicación con los habitantes, no solo para conocer sus necesidades, sino para entender los códigos y símbolos con los que comprenden y viven el espacio.

²¹ Berger, *El dosel sagrado*, 14.

²² “La persona humana se va configurando como personalidad al apropiarse de las posibilidades que le ofrece la realidad circunstante merced a la condición que esta posee de ofrecer un sentido al hombre y presentarse al mismo en forma de instancias y recursos.” López Quintás, *Estética...*, 165.

²³ Jacobs, *Muerte y vida...*, 44-45.

El urbanista Jan Gehl propone en *La humanización de los espacios urbanos* técnicas y modelos arquitectónicos que permiten mejorar los espacios y desarrollar una mejor calidad y sentido de vida entre sus habitantes, a partir del principio de que los distintos diseños de calles, plazas, banquetas, casas y escala de edificaciones propician o inhiben las actividades de los pobladores. Tras años de estudio y observación de los espacios y la forma como se viven, Gehl ha mostrado qué tipo de diseño espacial propicia las acciones de agrupar/dispersar, integrar/segregar, atraer/repeler o abrir/cerrar, y hace ver que los urbanistas pueden influir en las posibilidades de generar encuentro o dispersión entre sus pobladores.²⁴ Investigaciones de esta naturaleza son importantes porque ayudan a diseñar ciudades que fomenten las condiciones propias del habitar, como las de amparo, arraigo y encuentro que se han formulado aquí; por ejemplo, “una calle muy frecuentada es igualmente una calle segura”,²⁵ pero las calles solo podrán ser frecuentadas en la medida en que favorezcan el encuentro, y este no se da si no comunica un arraigo y genera un amparo en los caminantes. Sobre este punto, Jane Jacobs hace ver que los diseños de ciudades que dispersan a sus habitantes inhiben el encuentro y propician inseguridad y, por tanto, desamparo. De ahí su crítica a las ciudades extensas y poco densificadas:

202

Mas de una cosa podemos estar seguros: desconcentrar o dispersar las aglomeraciones humanas, desparramarlas sobre una gran extensión no produce necesariamente una mayor seguridad y un menor temor al crimen. Esta misma conclusión es válida también para muchas otras ciudades,

²⁴ Jan Gehl, *La humanización del espacio urbano* (Barcelona: Reverté, 2004), 21. No se podría decir que el espacio determina al hombre, pues “cuando analizamos al ser humano sobre el trasfondo del mundo animal, observamos que en el hombre cada estímulo procedente del exterior no provoca automáticamente una respuesta determinada; puede dar lugar a modos de conducta muy diversos. Entre el estímulo y la respuesta se funda una especie de campo de actuación libre y reflexiva”. López Quintás, *Estética...*, 187. Por esto “aunque el marco físico no tiene una influencia directa en la calidad, el contenido y la intensidad de contactos sociales, los arquitectos y los urbanistas pueden influir en las posibilidades de encontrar, ver y oír a la gente, unas posibilidades que conllevan una cualidad en sí mismas y llegan a ser importantes como telón de fondo y punto de partida de otras formas de contacto”. Gehl, *La humanización...*, 21.

²⁵ Jacobs, *Muerte y vida...*, 38.

donde hay infinidad de barriadas periféricas, pseudo-zonas residenciales, arrabales antiquísimos especialmente aptos todos para la violación, el atraco, la agresión personal, el rapto y otros crímenes por el estilo.²⁶

Lo anterior no debe hacernos pensar que los espacios condicionan la vida de sus pobladores, mucho menos pensar que existe un único lenguaje arquitectónico aplicable a todas las ciudades. Por un lado, se requiere la participación activa y creativa de sus pobladores, pues “la frialdad y rigidez de los ámbitos procede en gran parte de la actitud retraída, cerrada y cómodamente pasiva de los habitantes”.²⁷ Por otro, es necesario comprender los códigos y símbolos con los que cada cultura y comunidad habita. “Hacer ciudad” se da desde una dimensión cultural y espiritual que requiere una actividad constante de quien construye su ciudad y la habita, pero también una comunidad de símbolos, una *interrelación firme* entre sus habitantes que aspire a establecer relaciones en cierta medida inquebrantables, perennes, invisibles e inasibles, valores que contribuyen a construir un hogar y cuyas extensiones pueden ser desde el lenguaje, como lo puede ser la realidad física de una casa, lo mismo que un barrio o una ciudad, pues la vivencia del habitar es la experiencia fundamental que impulsa al hombre a construir comunidad.

Los espacios arquitectónicos, entonces, deben ser vistos como el resultado de nuestro espíritu creativo y personal de convivencia y la forma de organizarnos. En ellos se ve también nuestra capacidad de comprender el espacio y los símbolos desde los cuales lo entendemos, que son reflejo de una cultura y la forma que tienen de vivir el encuentro, generar amparo y sentir el arraigo. El desarrollo de este lenguaje es una coparticipación entre los diseñadores de espacios como de sus habitantes. Si esto es así, quizás no sea aventurado pensar que la calidad de vida de las ciudades pudiera medirse por la capacidad de comunicación creativa entre sus pobladores, por las relaciones constructivas entre ellos, con su entorno y su medio ambiente, por la capacidad simbólica que

²⁶ *Ibid.*, 36.

²⁷ López Quintás, *Estética...*, 203.

JUAN CARLOS MANSUR GARDA

sea expresión de sus encuentros vitales originarios y que contribuya a cultivar el sentido de vida de sus moradores y de los lazos comunitarios que establecen entre ellos. Comprender el papel creativo del hombre en la fundación de lugares habitables nos permite proponer el papel que tiene la persona en la fundación de la ciudad y de los distintos espacios habitables que contiene. El papel central del hombre en la fundación de este “cosmos” no significa otorgarle la función arbitraria y anárquica de quien egoístamente quiera disponer de todo su entorno y destruirlo. “Ser el centro de una constelación de realidades no es un privilegio, sino una tarea”,²⁸ una tarea fecundísima y nunca acabada.

²⁸ *Ibid.*, 199.

ENRAIZADO E INVISIBLE: LA IMAGEN DE LA RELACIÓN CIUDAD-CAMPO EN LA ANTIGÜEDAD Y EN LAS AMÉRICAS*

*Bainard Cowan***

La compleja imagen de la ciudad que funda tanto a la cultura angloamericana como a la iberoamericana tiene sus raíces en la fuente de Aretusa de Occidente: la antigua Grecia. La estudiosa de los clásicos Annete Giesecke, conocida por sus estudios sobre jardines y jardinería en la antigüedad, publicó un estudio provocativo, *The epic city*, en el que esboza el problema de modo muy adecuado a lo que aquí me concierne. Giesecke plantea que, a partir de Homero, cuando Grecia salía de la pobreza y el nomadismo de su Edad Oscura, el avance hacia una ciudad formada por habitantes que cooperaban mutuamente adoptó una forma épica en la *Iliada* y la *Odisea*, cantos en los que el caos de dos fuerzas, la de la naturaleza, con sus poderes brutales, y la de la guerra, en su más deliberada y perversa destructividad, podían ser enfrentadas y de las que era posible protegerse. La ciudad fue un refugio ante los dos peligros, siempre y cuando los seres humanos tuvieran un baluarte común que los detuviera de recrear el caos de esas fuerzas, que se conservaban en sus corazones.

En la descripción homérica de la danza en el escudo de Aquiles —argumenta Giesecke— “la humanidad colaboradora forma una barrera

* Traducción de José Manuel Orozco Garibay.

** Universidad de Dallas.

contra los elementos”.¹ Homero representaba la vida humana como necesitada de protegerse de los poderes inmensos de la naturaleza (incluyendo la guerra y la violencia humana), pues esos poderes mantenían en vilo los poderes humanos de la creatividad y la capacidad constructiva. En las escenas de la ciudad en guerra —con el enemigo intentando escalar sus muros— y de la ciudad en paz —con una denuncia por asesinato siendo escuchada y juzgada—, el escudo de Aquiles representa ese mensaje, fundando el ideal cívico “en la contención de peligrosos y tentadores impulsos del y en el mundo natural”.² En Homero, y continuando a través de la tradición griega, la ciudad existía más como un vínculo vital entre los seres humanos que como un mero arreglo físico o geográfico. Tucídides recuerda que el general ateniense Nicias dijo a sus hombres: “Los hombres hacen a las ciudades, no los muros o los barcos sin hombres en ellos”³.

Una visión muy diferente es expresada por el casi contemporáneo de Homero, Hesíodo, con su énfasis en la vida agraria y la necesidad de laborar en *Los trabajos y los días*, donde se ve el trabajo como el destino universal del hombre y como la fuente de todo bien. “Pues entre nosotros y las cosas excelentes los dioses han colocado el sudor”, escribe, y luego advierte: “Que tu preocupación sea ordenar tu trabajo apropiadamente, para que en la estación correcta tus graneros estén llenos. Mediante el trabajo, los hombres se hacen ricos en rebaños y, trabajando, los hombres se hacen más amados por los inmortales”. La justicia, regalo de los dioses a aquellos que trabajan para el bien, debe ser reverenciada por encima de todo: “Pero los que juzgan rectamente a los extranjeros y a los habitantes del lugar, y no se apartan de lo que es justo, su ciudad florece, y la gente prospera en ella”.⁴

¹ Annette Giesecke, *The epic city: Urbanism, utopia, and the garden in ancient Greece and Rome* (Washington, D. C.: Center for Hellenic Studies, 2007), p. 45. James Redfield examina una oposición similar en *Nature and culture in the Iliad: The tragedy of Hector* (Durham: Duke University Press, 1994).

² Giesecke, *The epic city*, 49.

³ Tucídides, *The landmark Thucydides*. Ed. por Robert B. Strassler, trad. por Richard Crawley (Nueva York: Free Press, 1996), 7.77.7.

⁴ Hesíodo, *Opera et dies, Hesiodi theogonia, Opera et dies, Scutum*. Ed. por Friedrich Solmsen (Oxford: Clarendon, 1970), 289-90, 306-9, 225-8.

En suma, dos guías terrenales emergen en la poesía griega temprana y están disponibles para todos. En Homero es la ciudad; no la ciudad física con sus beneficios materiales, sino la idea de la ciudad basada en un compromiso común entre los ciudadanos de sostener un orden seguro y bueno para todos. En Hesiodo es la virtud de trabajar en la naturaleza, la granja y el jardín, que enseña la dura lección de que todo lo que se desea implica sudor, y de que la riqueza es menos valiosa que reverenciar la justicia y el bien.

La ciudad romana que se expresa en la poesía de Virgilio se esboza sobre estas mismas fuentes en su obra, de la primera *Égloga* en adelante. Este poema temprano comienza con el lamento del pastor Melibeo cuando es desalojado de sus tierras a causa de las continuas guerras aniquiladoras en Italia, mientras su amigo Titiro permanece *lentus in umbra* (“a gusto bajo la sombra”), porque ha agradado al nuevo gobernante en Roma y se ha ganado sus favores. De hecho, él afirma que *deus nobis haec otia fecit* (“un Dios [el nuevo gobernante] diseñó esta paz para nosotros”); tal es el ilimitado poder del Estado sobre el campo. Melibeo, en contraste, se exilió lejos de su tierra con muchos lamentos: “¿Acaso alguna vez, dentro de varios años, veré de nuevo mis campos, desde mi humilde cabaña con su techo revestido de césped?”, seguido de, *en quo discordia civis / perduxit miseros* (¡Ve adónde nos ha conducido la discordia civil de ciudadanos infelices!).⁵ El dilema de si la vida del campo debe ser disfrutada o evitada por siempre recae en los que toman las decisiones en la ciudad, donde los destinos de los ciudadanos se negocian, y en lo que Titiro está en lo correcto: los que tienen poder son los dioses de los otros. Ya desde esta temprana obra de Virgilio se afirma la interdependencia entre el campo y la ciudad, e implícitamente, la necesidad de resistir el llamado de un poder abstracto con profundo amor por la propia campiña, cuyo recuerdo puede atemperar los deseos ilimitados de los generales. La ciudad, para prosperar, requiere la salud del campo, sin las fracturas de la guerra civil. Pero esto implica su opuesto recíproco: la salud del campo depende de que las facciones de la ciudad logren la paz.

⁵Virgilio, *Bucolica et Georgica*. Ed. por Silvia Ottaviano y Gian Biagio Conte (Boston: de Gruyter, 2013), 6, 71-2.

Virgilio prodiga alabanzas a su campo nativo en sus *Bucólicas* y sus *Geórgicas*, ambas como refugio del paisaje humano y como la humanización del paisaje mediante la agricultura. Como resultado, Virgilio no contrapone simplemente la ciudad y el campo, sino que los interconecta en una ecología de trabajo. Tomando el tema de Hesiodo, declara que es en los que trabajan la tierra en donde nace la virtud: “¡Oh, felices labradores! ¡Son tan felices que deberían llegar a conocer sus bendiciones!”⁶ Al permanecer “lejos del choque de las armas”, suya es “una vida que no conoce el fraude, sino que es de muchos modos rica en sus tesoros”. Son de hecho los guardianes de la justicia, puesto que “entre ellos, mientras ella abandonaba la tierra, / la Justicia plantó sus últimos pasos”.⁷

A aquellos que sostienen que la única felicidad verdadera consiste en el conocimiento de las causas de las cosas, Virgilio les dice: “afortunado es también aquél que conoce a los dioses del campo”. Estos dioses permanecen innombrados, pero inequívocamente solo hay un camino para conocerlos. No es simplemente la presencia física del campo lo que lo convierte en una influencia virtuosa en la polis. Es la limitación de nuestro capricho mediante la dura lección de trabajar la tierra.

Seguendo esta premisa establecida por las *Geórgicas*, Virgilio describe en la *Eneida* la fundación de Roma, en las palabras de David Quint, como “un matrimonio de civilización urbana con las viejas virtudes del campesinado italiano”.⁸ Son estos polos en la poesía de Virgilio, tal y como aparecen en la *Eneida*, los que quisiera examinar brevemente antes de avanzar a tiempos y lugares más cercanos a los nuestros.

Virgilio escala al fundamento más alto de la épica para recuperar e intensificar la búsqueda homérica de una ciudad justa. La fundación de Roma es su tema, pero Roma en sí misma nunca es retratada, solo profetizada, soñada o aludida. Esto hace de Roma la primera ciudad invisible y convierte a Virgilio en el primer poeta que explora ampliamente las dimensiones de lo invisible en la imaginación colectiva. Usa lo fortuito del mito de Eneas en Italia que arriba de Troya no mucho

⁶ Virgilio, *Bucolica*..., 158.

⁷ *Ibid.*

⁸ David Quint, “The farmer as hero”, *New Republic*, 19 de marzo de 2006, <https://newpublic.com/article/65359/the-farmer-hero>.

tiempo después del fin de la guerra, para ubicar esta fundación cerca de cuatrocientos años antes de la legendaria construcción de los primeros muros de la ciudad de Rómulo. En consecuencia, Roma ha sido constantemente imaginada: nunca está presente, nunca es real, sino que es algo por lo que siempre se lucha. Sirvió muy bien a Virgilio para recomendar a Octavio lo que debía guardar en la memoria, como el nuevo gobernante del que se esperaba la unificación de la capital del Imperio devastada por la guerra civil.

La frase “ciudades invisibles” tiene su propia magia, como sabía Italo Calvino al presentar su novela con ese nombre, una novela virtualmente sin trama, en prosa poética, que consiste en una sucesión de viñetas con variaciones del tema. Uno podría resumir el fundamento común de Virgilio y Calvino de esta manera: la gran ciudad estimula los sueños de la aún invisible satisfacción de nuestros deseos. Este eros es la clave de la ciudad invisible, que estimula a sus seguidores a tender siempre a una realización más grande de sí mismos, así como de su mutua convivencia. Calvino se detiene brevemente en cada una de sus cincuenta y cinco ciudades, lo suficiente apenas para exhibir el misterio de la atracción que ejerce cada una. En cambio, llegar a conocer a profundidad las causas por las cuales Roma induce mágicamente el deseo abarca toda la tarea de Virgilio.

La primera ciudad con este poder sobre el deseo no es Roma, sino Troya, la ciudad amada y el hogar de la gracia real. En la mente de Eneas, por supuesto, la memoria de su belleza y grandeza es inseparable de la memoria de su destrucción. En Cartago, Eneas declara a Dido que quisiera más que nada regresar a Troya, reconstruir su vida y renovar sus formas establecidas. El dolor de la pérdida inflama el recuerdo de Troya en su corazón. Pero junto con ese recuerdo parece que se da el conocimiento de lo que la pérdida está destinada a ser, pues la visión de que Venus ha permitido a los dioses derruir Troya también está grabada en su memoria. Como si fuera una prueba de su irreproducibilidad, en uno de sus viajes contempla la Troya que la aún enlutecida Andrómaca ha construido como altar a su dolor: apenas una copia en miniatura, destinada a ser adorada pero no habitada (3.349-51). Troya está destinada a ser un estímulo para sus exiliados, pero de tal manera que no les

permite su reproducción. El mensaje es claro: cada creación humana no es una mera réplica, sino que debe ser algo nuevo y correspondiente a su tiempo y lugar. El dolor del pasado debe convertirse en las semillas del futuro. Esta imagen se reitera cuando Eneas, huyendo del amor de Dido, mira hacia atrás desde el mar y ve un resplandor ardiente en el horizonte donde está Cartago (5.1-7), flamas que consumen el corazón de ella, con quien Eneas había esperado ganar de nuevo la felicidad perdida en Troya.

La sombra inmortal del padre de Eneas, Anquises, quiere fervientemente dar a su hijo una visión tangible de lo que será Roma, lo que da oportunidad a Virgilio de ensayar los momentos estelares de la historia romana. Pero se produce una ironía en el intento, puesto que estas imágenes, al retratar el futuro, no tienen sentido para Eneas sino de modo general y vago. Roma permanece invisible para él, aunque como idea cobra importancia y urgencia.

La presencia de Roma como ciudad invisible ocurre una vez más durante la visita de Eneas a Evandro en busca de aliados en la guerra rotuliana. Mientras conversa con el rey arcadiano, Eneas camina por un pastizal de vacas que, sin saberlo, es el lugar donde se levantará el Foro de Roma y el distrito patricio de las Carinas (*Carinae*). Virgilio proyecta el futuro y luego vuelve al presente de Eneas para explicar el poder del lugar: “el Capitolio, todo de oro ahora, pero entonces hecho de maderas espinosas entreveradas. Incluso entonces el temor religioso del lugar ominoso aterrorizaba a los rústicos, incluso entonces temblaban ante ese pavoroso bosque y pedregal. Este bosque frondoso, que corona la cima de la colina, es el asiento favorito de algún gran dios” (8.347-52).

La única cosa visible en torno al centro del poder romano es que es un bosque de árboles en donde se piensa y se siente que reside un dios desconocido. Esta escena une la invisibilidad de la ciudad buscada y la reverencia hecha a la tierra que es raíz de la ciudad y la vincula a lo divino. Mientras tanto, Evandro lo alecciona sobre cómo debe ser el líder de esta tierra sagrada: *aude, hospes, contemnere opes*: “Atrévete, oh invitado, a desdeñar las riquezas”, comienza, y continúa: “y hazte merecedor de seguir a un dios. Ven a nuestra frugal bienvenida no sin esperanza” (8.364-5).

En pocas palabras, la poesía de Virgilio combina estas dos visiones de la ciudad y del campo y la relación entre ellas, que he venido trazando. Estas visiones legan su sabiduría a las culturas que surgen de Grecia y Roma. Tanto el mundo hispano como el anglosajón en el hemisferio occidental mantuvieron el énfasis en la ciudad como hogar de la civilización. Si bien Hispanoamérica idealizó frecuentemente la autosuficiencia de la ciudad, tanto como para llegar a considerar al campo hogar de una peligrosa ausencia de ley, los Estados Unidos retuvieron más la asociación de la vida del campo y la agricultura con la virtud.

A partir de las descripciones de la plantación de Plymouth en Massachusetts y de la Virginia colonial, a través de la ficción moderna y la poesía, ha persistido un retrato de la autenticidad del campo y de la vida de pueblo en las obras de los autores estadounidenses, acompañada por una ambivalencia respecto de las libertades supuestamente ofrecidas por la ciudad. Los John Bull, los yanquis y los rebeldes han compartido cierta suspicacia respecto de la ciudad, y conservaron en el corazón la imagen de una vida agrícola pacífica, así como un amor vivo por la granja rural, incluso cuando las ciudades crecieron. Estos protestantes angloparlantes agregaron el desdén del Antiguo Testamento por las babilonias y las ciudades de las planicies, creyendo que eran santuarios de autoadoración, debilidad e impiedad. La cepa clásica de las *Geórgicas* no se perdió. El lema del estado de Oklahoma, por ejemplo, es “Labor omnia vincit”, cambiando apenas la segunda línea de las *Geórgicas*. Thomas Jefferson defendió en un famoso pasaje la vida agraria basada en la economía agrícola planteada en las *Geórgicas* 2:

Aquellos que trabajan la tierra son los elegidos de Dios, si acaso Dios tuvo elegidos, cuyo cuerpo creó como Su propio depósito de genuina y sustancial virtud. Son el lugar en el que Él mantiene vivo el fuego sagrado, que de otro modo se esfumaría de la faz de la Tierra.⁹

De hecho, Estados Unidos, hijo de la Ilustración, (no importa de qué Ilustración: francesa, inglesa o escocesa), tuvo que esperar la llegada del romanticismo a sus costas para comenzar su primer auge, que

⁹Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*. Ed. por William Peden (Nueva York: Norton, 1972), 164-5.

ha sido llamado el Renacimiento estadounidense de Emerson, Thoreau, Hawthorne, Melville y Whitman. Gracias a la guía intelectual de Emerson, las asociaciones románticas en pro de la naturaleza virgen del campo se hicieron cargo de los bosques de Nueva Inglaterra. La prosa en su ensayo seminal *Naturaleza* es con frecuencia extática:

Las estrellas despiertan cierta reverencia pues, aunque siempre están presentes, son inaccesibles; sin embargo, todos los objetos naturales causan una impresión similar cuando la mente está abierta a su influencia. La naturaleza nunca tiene apariencia mezquina.¹⁰

Se puede ver aquí que Emerson trata de dotar a la naturaleza de esa invisibilidad que Virgilio había asociado con la ciudad.

Encontramos una visión más compleja del campo y la ciudad en la notable historia *Mi pariente, el mayor Molineux*, de Hawthorne, que retrata el viejo Massachusetts rural que poseía las virtudes de amor a la familia y a Dios, de la autosuficiencia y la frugalidad, si bien está implícito que todas esas virtudes comenzaban a desaparecer. Son virtudes que solamente existen en los sueños y se les recuerda con nostalgia; o son demasiado rígidas para ayudar a confrontar los retos de la ciudad. Por otro lado, la ciudad se asocia con la llegada de la plena autoconciencia y el avance de la historia, pero también con la pérdida de la razón y el inicio de una desorientación delirante que amenaza con sofocar esa nascente conciencia.

Les tocó a los grandes escritores de ficción traer a la vida a la ciudad en el Renacimiento norteamericano. Hawthorne mezcló con frecuencia los escenarios de campo y ciudad, y Herman Melville escribió quizá la primera historia del siglo XIX sobre la alienación que produce la urbanización moderna en *Bartleby el escribiente*. Más o menos por la misma época, Walt Whitman descubrió lo sublime de la ciudad en su poema *Cruzando en el ferry de Brooklyn*, una oda temprana que actualiza y extiende el soneto de Wordsworth dedicado a Londres, *Compuerto en el puente de Westminster*. Whitman culmina su oda con estos versos: “Prosperen ciudades, traigan sus cargas, traigan sus espectáculos,

¹⁰Ralph Waldo Emerson, *Collected works of Ralph Waldo Emerson*. Ed. por Alfred R. Ferguson (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971), vol. 1, p. 9.

sus ríos anchos y capaces / Crezcan y sean aquello que es más espiritual.”¹¹ El “sean” del segundo verso puede referirse a la ciudad o a la humanidad que, ya en la época de Whitman, se reunía en Nueva York en cantidad e intensidad sin precedentes.

De todos modos, se debe reconocer que muchos destacados escritores estadounidenses del siglo XX consagraron su atención al campo o a pequeños pueblos a expensas de la ciudad, empezando por William Faulkner y la mayoría de los autores sureños. Estados Unidos ha dado muchos escritores que comparten un interés por la ciudad, pero con la excepción de T. S. Eliot, preeminente en su momento, ninguno ha sido acogido universalmente. Lo interesante de la historia es la revolución en la escritura afroestadounidense, en la cual el canon del modernismo, encabezado por Langston Hughes y Ralph Ellison, se centró en la ciudad, siguiendo la lógica de la Gran Migración: la ciudad fue el camino para que la familia negra escapara de la opresión del campo. Más tarde, esta lógica fue contradicha por escritoras afroestadounidenses y por el movimiento mujerista, que ya con Zora Neale Hurston puso sus bases en el campo, y continuó con Toni Morrison, Lucille Clifton y Alice Walker. Morrison escribió una maravillosa novela que habla del movimiento del campo a la ciudad, *Jazz*; sin embargo, en su mayoría, los escritores estadounidenses han abrazado el campo (Frost y Faulkner), o pequeños pueblos (no solo Winedburg, Ohio, en la obra de Anderson o Baton Rouge, Luisiana, en Robert Penn Warren, sino los pequeños pueblos de los poetas, comenzando tal vez con Amherst, Massachusetts, en Emily Dickinson, además de Hartford, Connecticut, en Stevens, Paterson, Nueva Jersey, en Williams, y Gloucester, Massachusetts, en Olson), rindiendo homenaje al robusto individualismo estadounidense y, con menor frecuencia fuera del Sur, al comunitarismo que lucha contra la soledad y premia la vida lejos de la metrópoli.

Richard Morse observa con agudeza que la preferencia por las comunidades pequeñas sobre las grandes ciudades es un rasgo particularmente protestante, al menos de las sectas que fueron fundamentales para el

¹¹ Walt Whitman, “Crossing Brooklyn ferry”, en *Collected writings*. Vol. 4., *Leaves of grass*. Ed. por H. W. Blodgett y Sculley Bradley (Nueva York: New York University Press, 1961), 23-24.

establecimiento inicial de lo que se convirtió en Estados Unidos.¹² Además, afirma que “como una rama de la Europa ibérica católica posmedieval que nunca sufrió la Reforma protestante”, la América española y su escritura se han caracterizado desde el principio por el énfasis en la gran ciudad, tanto real como imaginaria. Aunque no sin excepción, esta generalización es una guía útil para entender la imaginación latinoamericana. Junto con la concentración urbana, se descubre también la tendencia a ver la vida lejos de la ciudad, ya sea en una granja o plantación o en un pueblo pequeño, como sin un interés positivo inherente. La vida en el campo ha servido más bien para proporcionar ejemplos de la privación a la que se reduce la vida no urbana.

Este énfasis urbano también se ha asociado con Brasil, e incluso el Caribe, que no fue colonizado completamente por católicos, ha sido señalado por la crítica por sus insistentes referencias y representaciones de ciudades visionarias o simbólicas como fuente importante de sus características culturales y literarias.¹³ Con todo, mucho más rica en ejemplos es Hispanoamérica, particularmente México y Argentina, que han puesto el énfasis en lo urbano durante largo tiempo.

El texto hispano más antiguo sobre México se caracteriza por un enfoque visionario de la ciudad, presente desde el primer contacto de Cortés y sus hombres con Tenochtitlán, y que continúa durante el periodo colonial. Los españoles se encontraron con una capital legendaria que era más grande, más limpia, mejor ordenada y (junto con su ciudad hermana de Tlatelolco) que poseía una plaza central más grande e impresionante que la de cualquier ciudad en Europa. Estas imágenes cayeron en suelo fértil en la mente de los invasores de México, soldados que habían sido educados en una cultura en la que el hombre es un *zoon politikón*, un animal político. En un contraste sorprendente respecto del georgicismo rural de los primeros escritores estadounidenses, el gran poema de Bernardo de Balbuena, *Grandeza mexicana* (1604), imita explícitamente las

¹² Richard Morse, “The heritage of Latin America”, en *The founding of new Societies*. Ed. por Louis Hartz (Nueva York, 1964), 126-27. Véase: Bainard Cowan, “Líneas de derivación en Occidente: de la tradición a las Américas”, *Estudios* 116 (2016): 15-30.

¹³ Véase: Elizabeth Lowe, *The city in Brazilian literature* (Rutherford, N. J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1982), y Christopher Winks, *Symbolic cities in Caribbean literature* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2009).

Geórgicas de Virgilio, pero adapta su entorno rural a un contexto urbano en alabanza a la capital de México.¹⁴

El énfasis urbano mexicano se encuentra también en la primera novela escrita en Latinoamérica, *El Periquillo Sarmiento* (1816), de José Joaquín Fernández de Lizardi. Todavía poseída del carácter desenvuelto de las novelas inglesas y europeas del siglo XVIII, esta novela cómica también representa características nacionales de México. Aquí, el país de Arcadia es pintado como un infierno, centrado en una gavilla de bandidos a la que el héroe se une. Un crítico observa que “el bandidaje, para Lizardi, es la imagen de una sociedad organizada y reglamentada desde abajo, *ex nihilo*, sin los principios que descansan en el origen mismo de la constitución de un Estado”.¹⁵ Difícilmente puede imaginarse un punto de vista más opuesto a la postura de Virgilio, para quien el campo es el origen de la virtud humana que con más frecuencia refresca la ciudad.

La más profunda polarización entre el campo y la ciudad ha tenido lugar en Argentina, como el medio elegido de discurso explícito sobre cuál será el futuro del campo. Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), estadista y presidente del país, así como miembro de la generación del 37, el primer grupo de intelectuales locales, llevó la polarización entre civilización y barbarie a nivel nacional. Su mayor obra, *Facundo* (1845), habla de la vida de Juan Facundo Quiroga (un gaucho que aterrorizó la provincia de Argentina entre los años de 1820 y 1830) como punto central para denunciar la unidad de dos clases de barbarie —el desprecio del gaucho por las formas de la cultura y el caudillo dotado de un poder autocrático brutal—, que crearon un patrón político repetitivo y una tendencia cultural que, de acuerdo con Sarmiento, amenazaba con destruir Argentina. Facundo y, a través de él, el tirano Juan Manuel de Rosas, alcanzaron el poder habiendo comenzado su vida en el campo, y sirven como ejemplos de lo que ata esta amenaza a la propia naturaleza del campo argentino, que Sarmiento contrasta severamente con la influencia civilizatoria

¹⁴Rodrigo Cacho Casal, “Balbuena’s *Grandeza mexicana* y la América geórgica”, *Colonial Latin American Review* 24 (2015): 190-214.

¹⁵Juan Pablo Davobe, *Nightmares of the lettered city: Banditry and literature in Latin America 1816-1929* (Pittsburgh: University of Pittsburg Press, 2007), 51.

de la ciudad. Pensando en el gran futuro que aguarda a Argentina si abraza la influencia cívico-civilizatoria y favorece la inmigración europea, Sarmiento crea una de las imágenes literarias más influyentes de la ciudad invisible. Su advertencia demostró ser profética respecto de los regímenes que habría en Argentina.

El siglo XX, lleno de problemas políticos, económicos y de derechos humanos, también vio el despertar de un modernismo distintivo desarrollado por autores de importancia mundial: Jorge Luis Borges, Julio Cortázar, Ernesto Sábato y otros. Sus transformaciones de los temas del campo y la ciudad son de gran interés, pero su exploración requeriría un examen más profundo. Para captar el sentido de adaptación de la noción de ciudad invisible al inicio de la era tecnológica en la que vivimos, será suficiente que mencionemos la aclamada novela de Ricardo Piglia, *La ciudad ausente*. Ahí, el protagonista intenta localizar una máquina secreta que contiene la mente y la memoria de una mujer llamada Elena. Como la máquina Elena produce historias que reflejan sucesos recientes en Argentina, la policía quiere destruirla, porque revela con textos y cintas de audio atrocidades ocultas. El libro retrata la carrera para recuperar la historia y la memoria de una ciudad y un país donde la historia ha sido obliterada por la política de la represión. Es una novela corta, y sin embargo, se las arregla para describir un mundo extremadamente complejo, diferente al mundo real (dentro del mundo semiverdadero aparece un Buenos Aires muy real), y sostener un diálogo intertextual igualmente complejo con otras obras literarias y otros autores, muchos de ellos argentinos.

216

En una conversación en 1999 con su traductor Sergio Waisman, Piglia confirma con más elocuencia que yo lo que he tratado de decir en mi discurso en torno a la ciudad invisible:

Yo siempre digo en broma que hay dos funciones de la ciudad de Buenos Aires [...] Una es la de Sarmiento, Mármol de *Amalia*, y Echeverría de *El Matadero*, que son como el momento de origen de la literatura argentina, que es: la ciudad de Buenos Aires ha sido ocupada por la barbarie y entonces la ciudad [verdadera] no es esa ciudad, presente, bárbara, sino es una ciudad futura, ausente, próxima, por construir, que en realidad es una ciudad extranjera. Hay una tensión entre una ciudad real —que es una

ciudad negada, negativa, una ciudad invadida, un oxímoron: es una ciudad bárbara— y la que se le contrapone: una ciudad imaginaria, futura, que en verdad es una ciudad extranjera.¹⁶

Waisman intercala estos comentarios en su lectura de la novela que tradujo, y observa:

Pero en *La ciudad ausente* de Piglia de 1992, surge nuevamente la tensión entre las dos fundaciones de Buenos Aires y ahora lo que podríamos llamar la verdadera Buenos Aires —la del potencial literario, la que cruza a lo utópico con lo real histórico y político— se ausenta, se desplaza, [...] “goes underground”. [...] A principios de los ‘90 Buenos Aires parece haber sido nuevamente invadida, pero esta vez [...] no por la barbarie americana [...], sino por el estado y el mercado, por la herencia de la última dictadura militar y de los desaparecidos, y por [...] los simulacros de un neoliberalismo global.¹⁷

La novela de Piglia demuestra la versatilidad del tropo de la ciudad invisible en el diagnóstico de la época en la que vivimos. Especialmente en una época de tecnofilia y neomanía (la precipitación enloquecida por lo nuevo), en una era de fragmentación de los vínculos sociales, el pasado evanescente puede ser mucho más importante en el presente que el sueño del futuro: puede ser la única fuente en la que aún podemos sentir, no solo nuestra ciudadanía común, sino nuestra humanidad común. Aquí de nuevo la herencia aristotélica de Hispanoamérica se deja entrever: incluso cuando la ciudad real es alejada de su verdadera naturaleza, el comunitarismo esencial de la mente latinoamericana adquiere la forma intuitiva de una ciudad ficticia. Los imaginarios de la ciudad y el campo angloamericanos e hispanoamericanos no se oponen en realidad, al menos si se le mira conforme a su *telos*, que es proporcionar visiones frescas de la comunidad y encender de nuevo el deseo por ella.

Morse compara los dos imaginarios políticos de este modo: “Una civilización protestante puede desplegar su energía inagotable en tierras salvajes, como hizo Estados Unidos. Una civilización católica se estanca

¹⁶Sergio Waisman, “De la ciudad futura a la ciudad ausente”, *CiberLetras* 9 (2003), <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v09/waisman.html>.

¹⁷*Ibid.*

cuando no está en contacto vital con las diversas tribus y culturas de la humanidad”.¹⁸ Proceso contra totalidad: este comentario parece resumir los dos acercamientos hemisféricos a la imaginación y creación de la comunidad, y explica por qué el ferrocarril, que es un icono del mundo estadounidense, resuena menos en Sudamérica. Puede ser celebrado por un Whitman o un Dickinson, pero en *Cien años de soledad* se retrata memorablemente como la irrupción de un suceso anómalo en el Macondo soñoliento. Más aún, el comentario de Morse, publicado en 1964, parece predecir la premisa general —y última frase— de la novela clásica de García Márquez: “porque las estirpes condenadas a cien años de soledad no tenían una segunda oportunidad sobre la tierra”.¹⁹

Una observación final sobre la ciudad, la enraizada y la invisible. Aunque parecen dos nociones opuestas —la concretísima, aquí y ahora, real, limitada y disciplinada, frente a la muy etérea, elusiva, siempre en retirada mientras provoca nuestro deseo—, en realidad son los dos lados de lo que hace que la vida sea vivible. ¿Qué de bueno tiene el sueño de una vida más noble y libre en la ciudad sin autodisciplina y trabajo? ¿Dónde está el valor de la vida del campo sin los sueños que nacen de las virtudes afianzadas allí? ¿Qué tan real es la universalidad de uno sin la localidad del otro? Los dos impulsos operan juntos como un mecanismo de ajuste para dirigir a la gente hacia actividades armoniosas que la mantengan alejada de sus peores tendencias y para darle lo que Aristóteles llamó *eudaimonia*, literalmente “bienestar de espíritu”. Virgilio dio vida a estas dos tendencias en el enfrentamiento entre la Roma ideal de Júpiter, regida por leyes, y el pueblo real de Juno, indisciplinado, apasionado y feroz. La *Eneida* se sostiene en su perpetua disputa y discordancia, y Roma se hace posible al final por su pacífico acuerdo. Quizá las Américas nunca lleguen a cumplir su promesa si no logran, de alguna manera, acoplarse pacíficamente. Mientras tanto, sus literaturas, con sus visiones distintivas, ya han trazado los ejes horizontal y vertical de la comunidad humana.

¹⁸ Morse, “The heritage of Latin America”, 177.

¹⁹ García Márquez, *Cien años de soledad* (Madrid: Espasa Calpe, 1993), 448.

EL TEMA DE LA CIUDAD EN ALGUNOS PENSADORES CONTEMPORÁNEOS

*Jaime Ruiz de Santiago**

Se trata de investigar las principales notas que caracterizan a la ciudad de nuestros días —fundamentalmente en el mundo occidental— y cuáles son las tendencias que apuntan al futuro. Para ello, he seleccionado algunos autores contemporáneos cuyas posiciones poseen destacada importancia para este tema.

Zygmunt Bauman

El primero de ellos es Zygmunt Bauman, por la relevancia de sus posiciones acerca del “mundo líquido” en el cual vivimos, al igual que por sus análisis referentes a los movimientos migratorios que lo caracterizan. Todo ello condiciona lo que significa “vivir en la ciudad”. Este pensador ha presentado los aspectos más propios de lo primero, sobre todo en su obra *Tiempos líquidos*.¹ Con relación a las migraciones, me permito sobre todo referirme a mi estudio relativo al tema.² Lo concerniente a las consecuencias que de estas tesis se siguen aparecen en la obra *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*,³ al igual que en una de sus últimas obras, *Extraños llamando a la puerta*.⁴

* Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

¹ Zygmunt Bauman, *Tiempos líquidos* (Barcelona: Tusquets, 2007), 7-11.

² Jaime Ruiz de Santiago, “Sentido e importancia de las migraciones en un mundo líquido”, *Estudios* 125 (2018): 73-102.

³ Barcelona: Arcadia, 2006.

⁴ Barcelona: Paidós, 2016.

Los tiempos líquidos en los que vivimos se caracterizan ante todo por el paso de la modernidad sólida a la líquida, es decir, de tiempos en que se conocían estructuras y formas sociales firmes y aparentemente estables, a otros en los cuales esas características se diluyen y se “licúan”. Son los tiempos anunciados por el pensador griego en los que “todo cambia” (*panta rei*).

El segundo aspecto se refiere a la separación cada vez más radical entre poder y política, que afecta fundamentalmente al Estado-nación que hasta el momento ha prevalecido, pero al cual esa escisión pone cada día en mayor riesgo: el Estado pierde control y capacidad para establecer la dirección y las acciones para realizar los objetivos planteados y estos se desplazan a actores globales que progresivamente quitan importancia a las instituciones políticas existentes.

El tercer aspecto está significado por la gradual reducción y supresión de los seguros que habían sido puestos por el Estado para garantizar la satisfacción de necesidades individuales, tales como los riesgos de la salud, la educación, la construcción y uso de carreteras, los transportes públicos, servicios tales como la energía eléctrica o el agua, la recolección de basura, etc. Con ello se pierde el sentido de lo que se conoce con el nombre de “comunidad” o de “solidaridad”.

220 | En cuarto lugar, se acorta el pensamiento y los planes de largo plazo para reducir los proyectos y episodios de la vida a una corta duración, de modo que las realizaciones alcanzadas son objeto de revisión y cambios constantes. Todo lo logrado vale “hasta nuevo aviso”, que seguramente no tardará en llegar.

En quinto y último lugar los tiempos líquidos significan que las responsabilidades individuales hacen referencia no tanto a normas generales, que con frecuencia son escasas y a menudo contradictorias, sino a la capacidad para ser flexible y descubrir caminos imprevistos y creativos, lo que implica la capacidad para abandonar rápidamente compromisos y lealtades adquiridas para estar abierto a las oportunidades que se presentan en un momento determinado y que seguramente serán de una corta duración.

Estos cambios tienen como tela de fondo un “paradigma económico” que se ha transformado en las últimas décadas. En efecto, lo propio de

los siglos XVIII y XIX, durante los cuales se generó una técnica que encontró pronta aplicación en la producción de bienes de consumo, fue una economía de producción que logró hacer creer que el único progreso posible es aquel que se refleja en las industrias, en las chimeneas de las fábricas, en los grandes centros industriales, en las ciudades que se crean en torno a tales centros de producción y que hacen vivir en torno suyo a quienes se dedican a esas actividades.

Tal economía de producción fue substituida por una economía de consumo, que supo educar a sus miembros en “el arte de consumir”, que les proveyó de bienes que respondían a necesidades naturales y sobre todo artificialmente creadas, que supo crear una cantidad siempre mayor de tales bienes de consumo, caracterizados no solo por su número siempre creciente, sino también por una novedad que no deja de suscitar un apetito voraz por adquirir, usar y dejar atrás lo más pronto posible. Este paradigma se ejemplifica en los grandes centros comerciales, que han substituido a las antiguas catedrales, que moldean existencias entregadas religiosamente a la búsqueda de los nuevos artículos para adquirir y usar y que, sobre todo, anuncian novedades que aparecerán en el futuro. Se logra así el consumidor-tipo, para quien la vida solo adquiere sentido por consumir: “para el consumidor cabal y maduro, actuar de esa manera es una compulsión, una obligación. Pero esta ‘obligación’, esa presión interiorizada, esa imposibilidad de vivir la vida de otra manera, se le revela disfrazada de ejercicio del libre albedrío”.⁵

Con este paradigma económico, las ciudades cambian de estructura: las fábricas e industrias tienden a alejarse por su carácter contaminante y los nuevos centros de crecimiento son naturalmente los centros comerciales en torno a los cuales gira la vida de las personas. La gran tarea, que aparece como gran distracción, es la adquisición de los nuevos productos, en espera nunca satisfecha de las “últimas novedades”.

Pero esta economía de consumo pronto deja su lugar a un nuevo paradigma: una economía de finanzas, en la cual la riqueza no se obtiene por la producción y el intercambio de bienes producidos, ni por la ganancia económica que arroja su consumo, sino de finanzas que hacen refe-

⁵ Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas* (Buenos Aires: FCE, 2010), 89-90.

rencia a un universo global que se desarrolla en un espacio virtual y analógico. Los antiguos centros financieros abandonan los lugares que ocupaban en las antiguas ciudades y se trasladan a las afueras, a nuevos sitios que se pretenden autosuficientes y debidamente alejados de la vida común y corriente y desde donde se pretende controlar los fenómenos globales que constituyen al mundo.

Estas transformaciones han sido acompañadas de la transformación de la naturaleza y misión del Estado-nación. Este cambio fundamental, al cual se ha hecho ya una breve referencia, significa, en un primer momento, que lo que substituye a estructuras políticas medievales aparece justificado por ser una instancia que procura remediar las necesidades de las personas que lo constituyen, sobre todo en momentos en que estas corren peligro: se trata del *welfare State*, que se entiende por esta capacidad para apoyar a los individuos para obtener educación, conservar la salud, proveer los elementos esenciales para mantener la existencia (agua, alimentos y otros), construir carreteras y un sistema adecuado de energía eléctrica, proyectar y realizar reclusorios para aquellos que son un peligro para la existencia e integridad de los ciudadanos, etc. Pero este Estado se ha ido erosionando, entre otras causas por un sistema capitalista cada vez más voraz, al igual que por la aparición de los actores globales que reducen de manera drástica el ser y quehacer del Estado. Este sacrifica su naturaleza de proveedor de remedios contra los peligros que acechan a la existencia y transfiere la misión a otros sujetos, ya sean los mismos sujetos particulares que se encuentran cada vez más reducidos a sus propios recursos y capacidades para remediar tales necesidades, ya sean los agentes globales que han asumido la realización de tareas por las que los individuos deben pagar precios cada vez más caros. “La sociedad ya no está protegida por el Estado, o por lo menos difícilmente confía en la protección que este ofrece; ahora se halla expuesta a la voracidad de fuerzas que el Estado no controla y que ya no espera ni pretende recuperar y subyugar”.⁶ En esta nueva situación, el Estado es “administrado por los mercados, por los grupos financieros, por fuerzas supranacionales que se sustraen a todo control democrático”.⁷

222

⁶ Bauman, *Tiempos líquidos*, 40.

⁷ Zygmunt Bauman y Carlo Bordoni, *Estado de crisis* (Barcelona: Paidós, 2016), 28.

El Estado se ve obligado a encontrar una nueva justificación a su existencia y la encuentra rápidamente en la tarea de garantizar la seguridad de las personas que lo integran. Se crea un Estado policía en el cual se multiplican las normas que tipifican y condenan conductas delictivas y cuyo estricto cumplimiento hace sentirse seguros a los miembros que lo constituyen. Como pronto esto no parece suficiente, el Estado comienza a buscar nuevos peligros para la sociedad, peligros contra los cuales advierte y que se designan mediante un lenguaje descriptivo que hace aparecer y resaltar su naturaleza hostil y maligna. De este modo, se advierte a la opinión pública de acechanzas que la rodean con elementos cuya peligrosidad desconocía, pero que el Estado devela y presenta con caracteres obscenos.

En este escenario aparece una realidad que ha sido producida por la situación económica dominante en el Estado. Tal realidad se presenta con el capitalismo de producción, pero aumenta vertiginosamente con el de consumo y, finalmente, con el financiero, pues este último se ve reforzado por una tecnología cada vez más poderosa gracias a la cual se requiere un número siempre menor de trabajadores, así que la clase obrera pierde gradualmente protagonismo. Pero desde el principio de la modernidad se ha segregado una cantidad cada vez más importante de personas que son desechadas por el sistema, que no pueden cumplir con las exigencias de la sociedad en la que se encuentran, que constituyen la clase pobre que, lenta pero inexorablemente, se convierte en algo que se localiza todavía más abajo: se trata de verdaderos “desperdicios humanos”, “descartables”, “excluidos”, que son sentidos “de más” y que en ninguna parte encuentran acomodo.

En un momento de la historia estos “excedentes de población” fueron dirigidos a tierras que se consideraban de nadie, espacios vacíos y listos para ser ocupados. También fueron carne de cañón para los enfrentamientos bélicos e incluso se ha intentado que sus integrantes se liquiden entre sí. Pero cada vez se constata con mayor claridad que tales excedentes no encuentran vías de escape, pues “se encuentran obstruidos los canales normales de desagüe”.

Ante tales realidades, las personas con posibilidades económicas, sobre todo los ricos, procuran alejarse y, dejando el centro de las ciudades,

se retiran a sitios que les ofrezcan seguridad, sitios a los que de ninguna manera se puede ingresar fácilmente, lugares bardeados, protegidos por sistemas de seguridad. Ahí los ricos se sienten a salvo, alejados de ese peligro que amenaza en las calles y los lugares más insospechados, el peligro del que el Estado alerta y contra el que no deja de luchar.

Los Estados advierten que es necesario protegerse contra los inmigrantes, contra los pobres, contra los peticionarios de asilo, contra quienes ingresan en otros países para resolver sus problemas económicos, contra los refugiados...

Los refugiados y los inmigrantes, que vienen de “tierras remotas”, pero solicitan establecerse en la vecindad, solo sirven para conjurar el espectro de las “fuerzas globales”, temidas e invisibles porque llevan a cabo su tarea sin consultar con aquellos que están destinados a sufrir las consecuencias. Después de todo, los solicitantes de asilo y los “inmigrantes económicos” son réplicas colectivas (¿un álter ego?, ¿compañeros de viaje?, ¿imágenes especulares?, ¿caricaturas?) de la nueva élite dominante del mundo globalizado, de la que muchos sospechan, y con razón, que es la verdadera villana de la obra.⁸

224

Es así como los Estados alientan una *mixofobia* creciente que ve en los otros un peligro inminente y a quienes es preciso encerrar en lugares adecuados (prisiones, centros “de recepción”, campos de inmigrantes irregulares, campos de refugiados) o procurar que de ninguna manera lleguen. Así proceden países como Australia, Polonia o Hungría. La misma Unión Europea propuso en los tiempos del primer ministro Blair, y esto se ha repetido en momentos muy recientes, que en estos casos —a los que nunca se designa como personas— se pague a países lejanos para que los detengan e imposibilite su llegada a los territorios a donde quieren ir. Por ejemplo, la Unión Europea ha ofrecido a Turquía que se encargue de detener a quienes buscan penetrar en el espacio europeo. Otros países, como Libia, Túnez, Marruecos y el propio Egipto han declinado el jugoso ofrecimiento económico.

Aparece entonces la realidad de la ciudad en todo su dramatismo: los ricos se trasladan fuera, a lugares en los cuales procuran garantizar su

⁸ Bauman, *Tiempos líquidos*, 71.

seguridad. Se procura concentrar y vigilar a los grupos “superfluos” en lugares específicos e identificables (sitios a los cuales no es raro que ni siquiera la policía tenga acceso), en tanto que se trata de mantener alejados lo más posible a aquellos que aún no han ingresado en el territorio. “A medida que se va estableciendo el multilingüismo y la diversidad cultural en el ambiente urbano propio de la era de la globalización, fenómeno que seguramente se intensificará con el tiempo, en vez de declinar, las tensiones que comporta la humillante/perturbadora/irritante extrañeza de la situación seguirá provocando, con toda probabilidad, impulsos segregacionistas.”⁹

El tema de la ciudad se convierte así en un sitio específico en el cual se trata de encontrar una solución local a problemas que son globales. La desproporción es evidente. Los agentes globales que producen los desequilibrios económicos y los movimientos masivos de personas fracturan y vuelven muy difícil una vida humana en la ciudad. El alejamiento de los extraños, la propia reclusión en sitios cerrados y que crean una falsa impresión de seguridad, la creación de centros en los cuales los “superfluos”, los “no queridos”, los “descartables” son encerrados al igual que todos aquellos que inspiran desconfianza y extrañamiento, todo ello tiene efectos que se vuelven precisamente contra quienes los alimentan, quienes, en vez de crear auténticas relaciones humanas de confianza, solidaridad y seguridad, se ven cada vez más envueltos en relaciones egoístas y que conducen a una soledad llena de miedo y aprehensión. “Si se ofrece y se acepta la segregación como si fuera un remedio radical para el peligro que representan los extranjeros, la convivencia con ellos se vuelve más difícil cada día”.¹⁰ No es raro que los Estados se dejen guiar por intereses egoístas que hacen imposible una vida solidaria en la que se procure un auténtico bien común. Ellos mismos suelen ser juguete de intereses globales y difíciles de regular.

En esta perspectiva resulta cada vez más difícil ver en la ciudad un centro de vida común y que ayuda a superar las propias debilidades, una unidad con límites precisos. Por el contrario, la misma ciudad sufre

⁹ Bauman, *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros* (Barcelona: Arcadia, 2006), 32-33.

¹⁰ *Ibid.*, 38.

este proceso de “licuefacción”, pierde carácter unitario y se vuelve cada vez más porosa y fragmentada. El famoso y dramático 1% de la población que detenta la mayor parte de la riqueza, huye de lo que considera “un peligro” (y, al alejarse de él, lo vuelve cada más extraño y “amenazador”), y se crean más y más “centros” en los cuales se colocan grupos humanos que “se cierran” a causa de su color, de su lengua, de sus costumbres, de su precariedad, de su carácter migratorio “irregular”, por ser peticionarios de asilo o porque son refugiados, porque son pobres o simplemente porque se les considera “excedentes”. La ciudad se atomiza y fragmenta de manera peligrosa. Con ello, pierde el carácter de sitio en el cual el ser humano puede realizar con los otros su propia perfección, un lugar adonde se acude para sentirse en un ambiente más humano, para gozar de aquello que es propio de la humanidad, que es la participación de los valores más auténticamente humanos.

Los medios a los cuales se está acudiendo para hacer desaparecer el miedo y la inseguridad no son aquellos que se han propuesto como falsos justificantes de la tarea del Estado, sino que este debería ser el sitio en el cual las personas y la misma sociedad alcancen su propia perfección. “El miedo y la inseguridad se van calmando gracias a la preservación de la diferencia y al hecho de poder moverse uno a sus anchas por la ciudad”.¹¹ Y es que finalmente “el sustituto de la inseguridad no es el éxtasis de la calma sino la maldición del aburrimiento”.¹²

226

Bernardo Secchi

El segundo pensador en el que vale la pena detenerse es un urbanista italiano, Bernardo Secchi, quien ha dedicado al tema de la ciudad muy importantes reflexiones,¹³ sobre todo en su último libro, *La ciudad de los ricos y la ciudad de los pobres*.¹⁴

¹¹ *Ibid.*, 57.

¹² *Ibid.*, 54.

¹³ Sobre todo *Análisis de las estructuras territoriales* (Barcelona: Gustavo Gili, 1968), *El despilfarro inmobiliario* (Barcelona: Gustavo Gili, 1977), *Il racconto urbanístico* (Turín: Einaudi, 1984), *Prima lezione di urbanística* (Roma-Bari: Laterza, 2000) y *La città del ventesimo secolo* (Roma-Bari: Laterza, 2013).

¹⁴ Madrid: Catarata, 2015.

Secchi, cuya obra fue publicada en 2013, en vísperas de su repentina muerte, suscitó una serie de reflexiones por haber llamado la atención a las relaciones que existen entre la ciudad y la desigualdad social. Estas últimas —observa Secchi— no han hecho sino aumentar, reflejándose naturalmente en la ciudad.¹⁵

Es importante destacar las ideas que Secchi sostiene en *La ciudad de los ricos y la ciudad de los pobres*. Se trata de dos tesis fundamentales:

1) En las culturas occidentales, la ciudad ha representado el sitio o el espacio donde se debe realizar el encuentro entre los seres humanos a fin de llevar a cabo su integración social y cultural. En ese espacio privilegiado siempre se han encontrado ricos y pobres, visiblemente distantes. En ocasiones, por ejemplo en algunas ciudades de la Europa medieval, la visibilidad de la diferencia se establecía por la altura de las torres donde los ricos tenían su residencia, lo que todavía se puede comprobar, por ejemplo, en la antigua ciudad italiana de Bolonia, lo que llevó en no pocas ocasiones a que se prohibiera que los ricos construyeran torres más altas que las sedes de las autoridades políticas.

Pero la época contemporánea presenta una realidad paradójica: si bien se ha logrado en general disminuir la pobreza extrema —gracias, entre otras cosas, a que fue uno de los objetivos sostenidos por la ONU hace algunos años—, se ha producido una creciente divergencia entre riqueza y pobreza, de modo que se polarizan de manera cada vez más extrema. Autores como Joseph Stiglitz, Branko Milanovic o Thomas Piketty, y en nuestro medio Miguel del Castillo y Carlos McCadden, lo han mostrado hasta la saciedad. Se revela la falsedad del argumento dado por defensores del capitalismo, según el cual “la riqueza de unos pocos beneficia a muchos”.¹⁶ En un informe reciente de OXFAM, *Una economía para el 99%*, se señala, por ejemplo, que en enero de 2017 solo ocho

¹⁵ Tales reflexiones reunieron a cuatro autores, dos de ellos más cercanos a la arquitectura desde su formación de origen (Paolo Ceccarelli y Cristina Bianchetti), en tanto que los otros dos (Ada Becchi y Francesco Indovina) proceden más bien del terreno de la economía, la docencia y la investigación. El resultado se publicó con el título *La ciudad del siglo XXI. Conversando con Bernardo Secchi* (Madrid: Catarata, 2015). Todos ellos profundizan en los temas, los conflictos y las materias que la “nueva cuestión urbana” impone a las políticas y proyectos de la ciudad.

¹⁶ Es nuevamente Zygmunt Bauman quien en obras tales como *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?* (Barcelona: Paidós, 2014), muestra la falsedad de tal posición.

personas poseen la misma riqueza que 3600 millones de seres humanos, la mitad pobre de la humanidad,¹⁷ y que el 82% de la riqueza mundial generada el año pasado fue a parar a manos del 1% más rico.¹⁸

Todo ello hace ver, y es la primera tesis de nuestro autor, que si en Europa y en Estados Unidos, que han conocido un desarrollo intenso en los últimos siglos, desde finales del siglo XIX se han buscado mecanismos de redistribución de la riqueza, “las regiones urbanas en esta parte del planeta aparecen hoy como el lugar donde las diferencias entre ricos y pobres se vuelven dramáticamente más visibles. En el gran teatro metropolitano las injusticias sociales se manifiestan cada vez más en forma de injusticias espaciales”.¹⁹

Pero las diferencias entre ricos y pobres no solo generan diferencias espaciales cada vez mayores, aunque cada una de las ciudades realiza esto de acuerdo con sus propias características, pues junto a esta realidad están también las consecuencias del cambio climático al igual que los problemas que están relacionados con una concepción de la movilidad humana como parte fundamental de los derechos básicos de las personas. A este último respecto es importante tener presente que si en 1990 el número total de migrantes internacionales era de 155 millones de personas, en 2000 se alcanzó la cifra de 177 millones y a finales de 2017 eran unos 258 millones.

Estas cifras deben verse en relación con los movimientos forzados de personas (que incluyen a los migrantes económicos, a los peticionarios de asilo, a los refugiados, a quienes son víctimas de la trata de personas, etc.), que en 2013 sumaban 51.2 millones, en 2014 eran 59.5 millones y 68.5 millones de personas a fines de 2017.²⁰ Esto último ha originado los enormes desafíos que estos movimientos presentan para los países, en especial para Estados Unidos y para los que forman parte de la Unión Europea (en concreto Alemania, Italia, España, Polonia y Hungría,

¹⁷En esa lista se encuentra el mexicano Carlos Slim, quien controla aproximadamente el 70% del total de los servicios de telefonía móvil y el 65% de las líneas fijas de México.

¹⁸Véase el informe en www.oxfam.org.

¹⁹Secchi, *La ciudad de los ricos...*, 21.

²⁰Todas estas cifras son las proporcionadas por las Naciones Unidas. Para su mayor comprensión se puede ver Jaime Ruiz de Santiago, *Movimientos migratorios y movimientos forzados de personas en el mundo contemporáneo* (México: ITAM, 2019).

para solo mencionar los más característicos). Debido a ello el Secretario General de la ONU, Antonio Guterres, afirmó:

Estas enormes cifras ocultan historias personales de sufrimiento, separaciones y pérdidas; de viajes en los que la gente se juega la vida en busca de seguridad; de luchas colosales para reconstruir vidas en circunstancias difíciles. Es desgarrador ver que se cierran fronteras, que las personas parecen en tránsito, y que tanto refugiados como migrantes son rechazados, en contravención de los derechos humanos y del derecho internacional. El costo humano es inmenso: millones de empleos perdidos, millones de niños expulsados de las escuelas, vidas atormentadas por el trauma y la intolerancia.²¹

Todos estos elementos hacen ver, tal es la primera tesis de Secchi, la complejidad de lo que se conoce con el nombre de la “nueva cuestión urbana”: cierto que en el pasado, sobre todo en los dos últimos siglos, los cambios en el crecimiento económico y social explicaban lo espinoso de la solución de la cuestión, pero la complejidad en la que vivimos destaca la dificultad que presenta la solución de la “nueva cuestión urbana”.

2) La segunda tesis subraya el hecho de que, si es cierto que la cuestión urbana vuelve al primer plano al transformarse la estructura de la economía y de la sociedad, el día de hoy tal cuestión adquiere importancia especial.

La economía se transformó con ocasión de la revolución industrial, cuando se pasó de la manufactura al sistema de fábrica; de nuevo, al organizarse el trabajo “fordista/taylorista” hizo su aparición una sociedad de masas; al hacer su aparición la “sociedad líquida” (Bauman), la “sociedad de riesgo” (Beck) o “la era del acceso” (Rifkin), también cambió la estructura espacial de la ciudad, en su manera de funcionar, en la relación entre ricos y pobres y en su imagen. Pero

hoy la nueva cuestión urbana emerge en años de profunda crisis de las economías y las sociedades occidentales, años en que la creciente individualización y desestructuración de la sociedad y un mayor conocimiento de la escasez de recursos ambientales, unida a demandas crecientes

²¹ Las cifras aparecen en *Ibid.*, 14-16.

en lo relacionado con la seguridad, la salud y la educación, el progreso tecnológico y el cambio de las reglas de interacción social, construyen imágenes, escenarios, políticas y proyectos que son en parte contradictorios entre sí.²²

Como se ha visto, en todas las sociedades se han dado estrategias de exclusión de ciertos grupos sociales, en especial de las clases menos favorecidas desde el punto de vista económico, lo que siempre conduce al rompimiento de la solidaridad, al distanciamiento de actividades, edificios y espacios públicos. Esto adquiere rasgos dramáticos en nuestra época. Objetos y espacios adquieren una función simbólica: altura y localización de los edificios, construcción de bardas, etc., todo refleja las estructuras económicas y sociales. Y aunque las tradiciones de los países y sus respectivas posiciones han dado lugar a muy diferentes estructuras urbanas, “quizá, bajo el impulso de la globalización y de los importantes movimientos de población entre varios continentes que caracterizan el último siglo y medio, tenderán cada vez más a asemejarse y a unificarse, como han tendido a parecerse las políticas redistributivas del *welfare* desde su comienzo, al final del siglo XIX, hasta los últimos decenios del veinte”.²³ Y aunque la ciudad europea aparece hasta ahora como diferente de las de otros continentes, son muchos los indicadores que apuntan a que “las tradiciones más recientes pueden arrollar a las más antiguas”,²⁴ y causar diversos problemas para el futuro de la ciudad al igual que para las políticas que procurarán crearlo.

Secchi observa que fue en Inglaterra, a finales del siglo XVIII, donde comenzaron a modificarse los patrones del hábitat y la ciudad. Por diversos factores se privilegió el mundo de la casa y de la familia, alejándose el sitio de los negocios y del trabajo. Hacia mediados del siglo XIX, la burguesía y la mayor parte de la clase media cultivaron los valores de la privacidad, la comodidad y el decoro. Se prestó más atención a la limpieza y el cuidado del cuerpo y la burguesía se definió como clase. Un siglo más tarde, en la medida en que el grupo económicamente privilegiado se hizo

²² Secchi, *La ciudad de los ricos...*, 24.

²³ *Ibid.*, 42.

²⁴ *Ibid.*, 43.

más pequeño y los pobres aumentaron, se establecieron políticas más claras de identificación y reconocimiento, acompañadas de otras de separación y exclusión. Los barrios ricos de las ciudades europeas se separaron y distinguieron de los pobres y menesterosos.

A finales del siglo XX apareció el llamado “urbanismo del movimiento moderno”, que se centró en los valores de seguridad y de calidad ambiental, lo que condujo tanto en Canadá y Estados Unidos como en América Latina, a la construcción de *condominios fechados*²⁵ o *gated communities*, integrados por varios cientos o miles de personas, por lo general “de elevado nivel económico y/o cultural, y/o social; de rentas elevadas, y/o de elevado nivel de educación y profesionalidad, y/o de una red de relaciones sociales con los más altos grados del poder”.²⁶ Al respecto, el juicio de Bernardo Secchi, que coincide con el de Bauman, es tajante y claro: “la *gated community* es la negación de la ciudad”.²⁷ Construir comunidades cerradas, alejadas, a las que pocos tienen acceso y que se llenan de sistemas de seguridad, revelan un hosco alejamiento de los otros, un rechazo de los demás, que son vistos con desconfianza y desdén. “Los otros” son los que hay que evitar, sobre todo si son pobres y representan a “los descartables”, a “los superfluos” y son fuente —eso es lo que los ricos piensan— de todos los males que aquejan a la sociedad.

De este modo se distinguen y fragmentan distintos territorios en la ciudad. A esto se añade que, desde la década de 1970, aumentan los flujos migratorios y los distintos grupos, unos ricos y la mayor parte pobres, se van separando según sus tradiciones y con ello incrementan el rompimiento de la unidad y de la solidaridad.²⁸ La ciudad se vuelve

²⁵ En español, *condominios cerrados*. Se refiere a las urbanizaciones rodeadas de fuertes sistemas de seguridad, que impiden entrar a los extraños, que procuran brindar los servicios propios de la ciudad y que están hechos para dar a sus moradores la impresión de armonía y paz.

²⁶ Secchi, *La ciudad de los ricos...*, 49.

²⁷ *Ibid.*, 50.

²⁸ Paolo Ceccarelli, al comentar la obra de Secchi, habla de una “máquina de la segregación” que se manifiesta en el mundo de diversas maneras: “Campos de refugiados, campos de evacuados, campos de emigrantes, campos de extranjeros, zonas para personas en espera, zonas de tránsito, centros de retención o de detención administrativa, centros de identificación y de expulsión, puntos de paso fronterizo, centros de acogida de solicitudes de asilo, centros de acogida temporal, barrios de refugiados, barrios de inserción de emigrantes, ‘guetos’, ‘junglas’, hogares, casas de emigrantes [...]: la lista de estas definiciones, ya habituales, se alarga cada vez más”. Ceccarelli, *La ciudad del siglo XXI...*

difusa, se atomiza, y no es raro que se deje el centro a los grupos migratorios que se convierten en estigmas de zonas concretas de la ciudad. Se rompe la unidad y aumenta la dispersión, que se fija en el centro o en los suburbios de la ciudad. “El suburbio se ha convertido en una institución dominada por la idea de la distinción: de la riqueza, la raza y la etnia.”²⁹ Las formas y los límites de las ciudades se disuelven y aparecen múltiples enclaves o grupos que difícilmente llegan a realizar la unidad. Con frecuencia, los que fueron sitios de trabajo densamente poblados son abandonados y comienzan a concentrarse el desempleo y la pobreza. Así se explica que, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, se vuelva obsesiva la inquietud por encontrar respuesta al problema de la vivienda, sin tomar en consideración los intereses colectivos y los espacios públicos. No hay una preocupación por reflejar en los espacios los valores de una sociedad más democrática, de una política que busque la integración de los diferentes grupos sociales, para lograr la unidad de las culturas y prácticas del espacio.

Como en Estados Unidos las desigualdades sociales son más acentuadas,³⁰ estas características se vuelven más claras en tanto que el urbanismo europeo ha hecho esfuerzos por reducir las desigualdades sociales gracias a la prestación de servicios básicos para todos sin distinción. Uno puede añadir que México se aleja cada vez más de los patrones europeos y, por desgracia, el urbanismo establece las diferencias de clases cada vez con mayor claridad. “En un periodo de intensos movimientos de población a escala planetaria, el mundo y la ciudad se muestran ahora habitados por sujetos irreductiblemente diferentes y las desigualdades han demostrado ser también el resultado de los persistentes conflictos entre distintos.”³¹

La tesis central de Secchi es que si la historia de la ciudad muestra que ha sido una máquina de exclusión social, también lo puede y lo debe ser de integración y unidad. Ciertamente que la tarea de planificar y diseñar la

²⁹ Secchi, *La ciudad de los ricos...*, 59.

³⁰ Es interesante recordar que, de acuerdo con el World Prison Brief, editado por el Instituto de Investigación en Políticas para Delitos de la Universidad de Londres, Estados Unidos, cuyo sistema carcelario se ha privatizado en los últimos años, posee la población carcelaria más grande del mundo: 2.2 millones de personas, de un total mundial de 11 millones.

³¹ Secchi, *La ciudad de los ricos...*, 69.

ciudad se ha vuelto inmensamente difícil; sin embargo, es esencial recuperar la participación de los individuos, articular el imaginario urbano e intensificar los valores democráticos, a fin de superar la desconfianza y el conflicto existente. Resulta fundamental cambiar los comportamientos individuales y colectivos en la sociedad, la economía y las instituciones occidentales, a fin de lograr que el urbanismo ayude a crear una ciudad profundamente humana, en la que reinen no los valores de la ganancia individual y el egoísmo, sino los de la solidaridad y atención a lo colectivo, que los rasgos y valores individuales sean respetados y protegidos en la conformación de valores auténticamente comunes.

De este modo, los primeros años del siglo XXI en que vivimos permiten que se revele de manera clara la importancia de la cuestión urbana, que posee un carácter multidimensional. Asistimos “a una extraordinaria redistribución espacial de la producción y la creación de riqueza, que es acompañada por una igualmente extraordinaria redistribución de la población entre las diferentes partes del planeta, entre los diversos Estados y dentro de los propios países”.³² Y si es cierto que en las últimas décadas del siglo XX la ciudad se convirtió en una poderosa máquina de suspensión de derechos de los individuos y de la colectividad, esto no se ha hecho sin “una ideología y una retórica: la ideología del mercado y la retórica de la seguridad”.³³

Son puntos fundamentales los que hay que cambiar, pues —dice nuestro autor— es necesario alcanzar formas nuevas de empleo pleno y de estructurar una relación diferente entre el trabajo y la sociedad; es fundamental establecer sistemas adecuados de transporte colectivo y construir espacios verdaderamente colectivos, en los cuales los seres humanos se puedan encontrar y gozar su humanidad. Ello no requiere obras grandes y espectaculares, sino que se deben adoptar políticas que garanticen en la ciudad permeabilidad y accesibilidad a la naturaleza y a las personas: a todas, sin distinción. “Será necesario desarrollar más la democracia, reduciendo las desigualdades en el espacio”.³⁴

³² *Ibid.*, 85.

³³ *Ibid.*, 86.

³⁴ *Ibid.*, 90.

Es de este modo que Bernardo Secchi sostiene la tesis fundamental de su obra, la que es declarada desde el principio: “El urbanismo tiene importantes y precisas responsabilidades en el empeoramiento de la desigualdad y el proyecto de la ciudad debe ser uno de los puntos de partida de cualquier política dirigida a su eliminación u oposición”.³⁵

Jan Gehl

Llegamos al tercer pensador en el que interesa detenernos. Se trata de Jan Gehl, danés de muy reconocido prestigio y que ha inspirado una novedosa concepción de la ciudad, que rompe con numerosos esquemas del pasado y que ha sido acogida en ciudades tales como Copenhague, Londres, Nueva York, Bogotá, Moscú, San Francisco, Shanghái y varias urbes australianas (Melbourne, Perth, Adelaida, Sídney, Auckland, Wellington, Christchurch, Launcertin, Hobart), y que el día de hoy anima la remodelación que conoce Madrid.³⁶

Tras haber visto la ciudad como un sitio donde se refleja la desigualdad económica y social, tanto desde el punto de vista sociológico (Bauman) como urbanístico (Secchi), con Gehl se pasa a un planteamiento práctico, que trata de realizarse en la planeación urbanística de numerosas ciudades y de superar una visión funcionalista, en la cual se han privilegiado las tareas o funciones de la ciudad, lo que ha llevado a dar inmensos espacios a los edificios y a los automóviles, para tratar de devolverle su dimensión humana. Es la persona humana que se afirma en espacios democráticos, en espacios públicos que sirven para la interacción humana y que reafirma el derecho a la ciudad. En esta visión, lo que hace “buena” a una ciudad es la gente y no los edificios ni mucho menos los automóviles. Por ello lo que pretende el planteamiento urbanístico de Gehl

³⁵ *Ibid.*, 15.

³⁶ Es interesante observar que, si en el centro de esta ciudad se trata de crear espacios más humanos y participativos, los planes para el “Madrid Norte” responden a los deseos de resolver el “problema de la vivienda” atendiendo a la pura funcionalidad y sin ocuparse de los reales problemas colectivos de humanización y convivencia. Todo ello es objeto de una acalorada polémica social.

es hacer visible a la gente, interactuando en espacios públicos y usando de la ciudad como sitio de encuentro y de realización humana.³⁷

Jan Gehl afirma con fuerza que la ciudad en el pasado había sido planeada para que en ella el ser humano pudiese vivir y desarrollarse humanamente, privilegiando los espacios públicos, como mercados, plazas, jardines, lugares de encuentro y de realización de actividades sociales (representaciones, juegos, manifestaciones y otras). Se afirmaba la primacía de la vida sobre la función. Esto tuvo un paréntesis cuando, con el modernismo urbanístico de la década de 1960, se privilegió la función de los edificios públicos, su forma espacial, y se olvidó a las personas concretas, se dijo adiós a la escala humana y se favoreció la presencia y el desarrollo de los automóviles. Gehl observa atinadamente que “el modernismo [urbanístico] ha durado unos sesenta o setenta años, precisamente el lapso en el que se olvidó la dimensión humana”.³⁸

Además, se debe observar que “en todos los casos, los esfuerzos por aliviar la presión del tráfico automovilístico construyendo más vialidades y espacios de estacionamiento ha generado más tráfico y más congestión de autos”.³⁹ En este contexto no es de extrañar la reciente decisión de diversos cantones suizos de impedir la construcción de nuevas carreteras, porque quitan belleza al paisaje y olvidan la dimensión humana.

Gehl cita como ejemplos de buen desarrollo humano y de un “buen vivir” a Venecia y a Siena, donde el humano se encuentra a gusto. Son ciudades bellas y funcionales por tener una dimensión verdaderamente humana y porque las diferentes tareas del ser humano —casa, diversión, trabajo, encuentro con los otros— hallan feliz realización. Por el contrario, un ejemplo de un urbanismo funcional, donde “se ha dicho adiós a la preocupación por la gente”, la cual ha sido sacrificada a la función arquitectónica, es Brasilia. Precisamente al *síndrome de Brasilia* el autor dedica toda una sección de su obra *Cities for people* a fin de mostrar las características y consecuencias de este tipo de planeación

³⁷ El antecedente más importante de este movimiento urbanístico se encuentra en la obra de Jane Jacobs, *The death and life of great American cities* (1961).

³⁸ Jan Gehl, *Cities for people* (Washington: Island Press, 2010). Edición para Kindle.

³⁹ *Ibid.*

urbanística que genera ciudades “claras” por la distribución de sus edificios, planeadas “desde arriba”, que poseen formas y estructuras visibles (Brasilia, se dice repetidamente, posee la forma de un avión o de una paloma, en cuyo cuerpo central se encuentran los edificios gubernamentales, en tanto que las casas se localizan en “supercuadras” a lo largo de las alas), que despierta interés en el visitante pero que desagradamente a quien ahí vive. No se tuvo presente la dimensión humana.

Gehl afirma que precisamente:

la dimensión humana en las ciudades ha sido olvidada durante años, y muchas veces la consecuencia es que se da la prioridad al tránsito de automóviles. Poco a poco, casi todas las ciudades han establecido oficinas o departamentos de tráfico, que calculan el flujo de vehículos y determinan las condiciones de los estacionamientos año tras año. Recogen información y detectan tendencias, realizan modelos de tráfico y del impacto de estos análisis, y en este proceso los automóviles son cada vez más visibles y omnipresentes en la planeación urbana.⁴⁰

236 | El esfuerzo realizado por Gehl consiste precisamente en hacer efectivo el derecho a la ciudad, que haga realidad ciudades vivibles, seguras, sustentables y saludables. Para ello, se debe tener presente, como lo señaló recientemente Gehl en el Colegio de Arquitectos de Madrid, que “cada vez que pones un ladrillo en cualquier parte, manipulas la calidad de vida de las personas [...] Si solo haces forma, es escultura. Pero se convierte en arquitectura si la interacción entre la forma y la vida es exitosa”.⁴¹ Y es que si “nosotros primeramente damos forma a las ciudades, son ellas las que posteriormente nos dan forma a nosotros”.⁴²

En su obra citada, Gehl establece con detenimiento las relaciones que existen entre los sentidos humanos y las proporciones arquitectónicas, pues estas relaciones son determinantes para la comunicación humana

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Jan Gehl, “Pensar en urbano: ciudades para la gente” (conferencia, Colegio Oficial de Arquitectos de Madrid, 29 de junio de 2017), <https://www.coam.org/es/canal-coam/videos/jornadas-y-actos-2016/pensar-urbano-ciudades-gente-jan-gehl>.

⁴² *Ibid.*

y la interacción. En el capítulo “La ciudad vivible, segura, sostenible y saludable” se determina con mayor precisión cómo “la ciudad para la gente” asegura estos elementos. Ahí se asienta que estos cuatro objetivos “pueden ser reforzados de manera inconmensurable al aumentar la preocupación por los peatones, por los ciclistas y por la vida de la ciudad en general”.⁴³ Una ciudad es vivible, señala, cuando las personas son invitadas a caminar, a usar la bicicleta y a permanecer en los espacios públicos. A su vez, los adecuados espacios públicos requieren un buen sistema de transporte colectivo: se trata de dos caras de la misma moneda.

Si son las personas y no los automóviles las invitadas a la ciudad, el movimiento de los peatones y la vida de la ciudad aumentarán en las mismas proporciones. Y del mismo modo que se debe lograr que las ciudades inviten a una vida ciudadana, “hay muchos ejemplos de cómo la renovación de un pequeño espacio e incluso el cambio de un mueble o de ciertos detalles invitan a las personas a un cambio total de actitudes”.⁴⁴

De este modo, el urbanismo debe ser un esfuerzo por crear espacios y sitios auténticamente humanos, que realicen el ideal democrático invitando a la presencia y a la participación, donde la comunicación y la convivencia se hagan realidad, donde la solidaridad sea el ambiente de vida y desarrollo.

En nuestros días, muchas ciudades van conformándose a las ideas propuestas por Jan Gehl, y permiten una experiencia totalizadora u holística por hacer participar al conjunto de las facultades humanas y por tomar en cuenta las exigencias del vivir humano en sociedad, que comprende igualmente elementos ambientales y de inclusión social. Estas ciudades hacen ver su bondad o calidad porque en ellas el ser humano se detiene y se siente a gusto, porque en ellas lo experimentado, en el sentido totalizador del término, agrada. Tomás de Aquino definía la belleza precisamente como “aquello que agrada a la vista”, al igual que Jan Gehl afirma que una buena ciudad proporciona el mismo efecto que una buena fiesta, es decir, que nos gusta estar ahí y nos complacemos: no queremos irnos.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

JAIME RUIZ DE SANTIAGO

Se pueden terminar estas reflexiones preguntándonos cuáles de los cánones presentados por estos autores son los que guiarán la construcción de megaciudades, como la de Jing-Jun-Ji, en China, que deberá albergar a 130 millones de personas, o el diseño de espacios reducidos como el que se prepara para ampliar el ITAM. Pueden ser sitios que evidencien y refuercen la desigualdad, sitios que inviten a la exclusión o a la inclusión, a la comunidad o a la dispersión, lugares espectaculares por sus dimensiones desproporcionadas o por sus proporciones humanas, esfuerzos de diseño para realizar espacios fríos y poco acogedores o espacios que inviten a quedarse y disfrutar de su calidez humana.

EL ALMA DE LA CIUDAD*

*Gail Thomas***

Agradezco la invitación a hablar aquí hoy, porque es regresar a casa. He tenido muchos mentores. La Universidad de Dallas fue, y sigue siendo, institucionalmente, mi mentor. En su seno formamos el Instituto de Humanidades y Cultura de Dallas. Tengo muchos amigos y colegas aquí. Es bueno estar aquí. Gracias.

Y es un gran privilegio conocer colegas de Ciudad de México, una de las ciudades más asombrosas del mundo, con tantas tradiciones todavía presentes en su cultura; ruinas antiguas que cuentan la historia de su gente y su pasado. Tradiciones que sostienen el tejido en el que se entrelaza su arte, música y cada aspecto de su forma de vida. Mi esposo y yo escogimos Ciudad de México para nuestra luna de miel, tal como hicieron sus padres treinta años antes, buscando al comienzo de nuestro matrimonio el abrazo, el encanto ofrecido por esta ciudad. Es un honor estar aquí con ustedes.

Como última ponente, tengo la tarea y el gran privilegio de ofrecer las ideas finales sobre la ciudad, su propósito, sus heridas y fragilidades, y su futuro ilimitado. Es una noble tarea, pues cerca del 80% de la población mundial vive en ciudades. Como dice el arquitecto Christopher Alexander: “Nunca hubo ciudades del tamaño de las que habitamos

* Traducción de José Manuel Orozco Garibay.

** Directora del Centro para la Ciudad, Instituto de Humanidades y Cultura de Dallas.

ahora”.¹ Parece imperativo que entendamos bien esto. Y entenderlo bien requiere que nos dirijamos a las disciplinas que clasificamos como “humanidades”.

¿Por qué importan las humanidades? Estamos acostumbrados a contestar esta pregunta a los estudiantes que entran a la universidad, que comienzan el recorrido de su vida. Sin embargo, no se ha prestado suficiente atención a las cualidades comprendidas en las humanidades en tanto se aplican a la ciudad. Es imperativo subsanar esta flagrante omisión. Puesto que este ha sido el trabajo de mi vida, quiero comenzar con mi propio credo:

1. Creo que vivimos en un universo que tiene un propósito, que hay una fuerza creativa y vital que opera en el mundo y que todos somos parte de ese trabajo magnífico. Llamamos a esta fuerza vital “Dios”. Dios tiene muchos nombres. Todos tenemos una conexión con esta vida creativa todopoderosa que llamamos Dios, y nos referimos a esta conexión como “espíritu”. Es posible vivir atentos a esta conexión espiritual. El *modo* en el cual y con el cual vivimos con esta conexión espiritual lo llamo “alma”. O vivimos con el alma, o vivimos desatentos, irreflexivos, enojados, codiciosos, vengativos y, al final, derrotados por la pérdida del alma.

2. Creo que el universo en sí mismo es una entidad sanadora, que se mueve constantemente hacia una conexión espiritual.

3. El tercer punto de mi credo es acerca de la herida. La herida se da siempre ahí donde la cura ocurrirá, ya sea en nuestra vida personal o en nuestra ciudad. Cuando vivimos sin pensar, sin una conexión espiritual, sufriendo la pérdida de alma, se produce una herida. Es en este momento en que se nos detiene y se nos pide cuidar la herida. Ponemos atención de manera diferente. La curación siempre es una reconexión. Y la cicatriz, donde la herida ha sanado, es la parte más dura del cuerpo. Cuando curamos nuestro cuerpo y nuestra psique, curamos el mundo.

4. Mi cuarto punto concierne a la belleza. La belleza como el orden adecuado de las cosas. Diré simplemente: la belleza... cura.

¹ Christopher Alexander, “What makes a city: The sacred center” (conferencia, Dallas City Hall, patrocinada por el Instituto de Humanidades y Cultura de Dallas, abril de 1993).

Se me ha pedido que hable acerca del alma de la ciudad. Es extraordinario darme cuenta de que he estado hablando de este tema por más de cuarenta años. He abordado el tema desde diferentes perspectivas: filosófica, espiritual, en el mito y la literatura, y en el trabajo concreto de crear lugares que inviten a una vida con alma de la ciudad. Y este trabajo me ha traído alegría.

Mi trabajo respecto de la ciudad comenzó en la Universidad de Dallas. Como directora del Centro para el Liderazgo Cívico, invité a nuestra ciudad a urbanistas, desarrolladores, arquitectos, artistas y poetas que fueron pioneros del cambio a finales del siglo XX. Este trabajo continuó en el Instituto de Humanidades y Cultura de Dallas, que surgió en el seno de esta universidad.

Entre los invitados estaba James Rouse, famoso por desarrollar mercados festivos como Faneuil Hall y Quincy Market en Boston. Su sueño era crear una ciudad con un fuerte sentido de comunidad, caminable, que brindara a sus habitantes la posibilidad de vivir, trabajar y recrearse dentro de límites conocidos, enriqueciendo la vida comunal. Cuando habló en Dallas, terminó su ponencia preguntando: “¿cómo creamos una ciudad que nutra el amor?” Esta pregunta cayó en suelo fértil e incitó una conversación que ha continuado en nuestra ciudad por treinta años.

¿Cómo creamos una ciudad que nutra el amor? En el mundo de hoy, ¿es siquiera posible tratar de imaginar una ciudad que alimente el amor? (nuestra ciudad, Dallas, tiene un índice de pobreza de 40%).

Recuerdo la historia que contó James Rouse durante su plática. Fue en un coloquio en torno a “Qué hace a una ciudad”, que organizamos en la década de 1990. Contó que había reunido un grupo pequeño (de menos de doce personas) para hablar sobre fundar una ciudad. Esa ciudad terminó siendo Columbia, en Maryland. Pensó de corazón que el pueblo podía fundarse en valores humanos más que en valores económicos. Contó que había pedido al grupo de abogados, ingenieros, poetas, maestros, artistas y empresarios que imaginaran un pueblo que les permitiera ser lo más humanos posible. Lo último que les dijo, antes de darles pie a que esbozaran sus ideas sobre este nuevo pueblo, fue: “Imaginen que fundan una ciudad que nutre el amor. ¿Cómo sería?”.

GAIL THOMAS

Nosotros no debemos dejar ni dejaremos de hacer esta pregunta. Una respuesta rápida es que un pueblo o una ciudad ofrecen oportunidades para hacerse presente frente a uno mismo y frente a los otros, completamente presente.

¿Cómo podemos ser capaces de estar más “presentes” en nuestra ciudad? ¿Cómo podemos estar más vivos, ser más individualmente “lo que estamos destinados a ser” —de manera única, específica, plena de alma— viviendo en nuestra ciudad? Esa es la cuestión.

Consideremos el primer coloquio, en 1978, patrocinado por el Centro para el Liderazgo Cívico de la Universidad de Dallas. Fue el primer seminario público que se impartió en el edificio recién inaugurado del Ayuntamiento de Dallas, diseñado por I.M. Pei. El título fue una sacudida: “Caminar, sentar, habitar”. Solo que llamar al centro de Dallas “la Ciudad del Habitar” fue darle un nombre inapropiado. Treinta personas vivían en el centro. Este era un sitio para estacionarse en sótanos, subir en elevador a las oficinas en torres de cristal y trabajar; o para cruzar en coche rápidamente de un lado al otro de la ciudad. Pero en aquel entonces, ciertamente no era un lugar para “habitar”.

Ahora, Dallas es una ciudad dinámica llena de gente impulsada por un espíritu invisible que nos hace creer a todos que podemos hacer cosas aquí. Y lo creemos porque *podemos* hacer cosas aquí. ¡Que notable momento para nuestra ciudad! Somos testigos de un enorme cambio. Hoy estamos más preocupados por la naturaleza y el espacio público en nuestra ciudad que por cruzarla deprisa, lo que fue la enfermedad del siglo XX y que solo recientemente hemos abandonado. Qué sorprendente es que Dallas, Texas, se proponga ser la ciudad del espacio verde. Mientras que en las últimas décadas del siglo XX Dallas estaba concentrada en hacer todo en grande, ahora parecemos querer, en la segunda década del siglo XXI, desacelerar y sentarnos en el pasto.

¿Qué prueba tenemos de ese cambio? Tenemos planes para hacer inversiones millonarias en cuatro parques, con inversión pública y privada, así como para cuatro parques nuevos en el centro. Queremos parques para la gente. Queremos que la gente venga al centro no a comprar o a comer, sino solo a estar ahí, estar en presencia de otras personas que estén ahí.

Eso está pasando ya. Es difícil recordar cómo era el centro en la década de 1980, cuando comenzamos a tener nuestros coloquios sobre la ciudad. Dallas había sufrido una severa recesión económica en esa década. Había edificios abandonados y tapiados. La única empresa minorista era la importante Neiman Marcus, en la esquina de Main y Akard. El centro era un pueblo fantasma.

En 1992 creamos un parque en el epicentro del centro de Dallas, la plaza Pegaso, un lugar para honrar el espíritu de Dallas y también un lugar “solo para estar ahí...” Y luego celebramos una serie de conferencias sobre el mito de Pegaso.

Recuerden conmigo el mito de Pegaso, el caballo alado que surgió de la cabeza de Medusa, la gorgona de cabellos de serpiente. Hizo falta un acto intrépido para cortar la cabeza de Medusa, y de ahí surgió Pegaso, de alas doradas. Luego llegaron las musas trayendo cultura y una vida animada. Pegaso y el joven héroe Belerofonte volaban y curaban a la ciudad hasta que Belerofonte se volvió demasiado pagado de sí mismo y, en el máximo acto de *hibris*, pretendió volar en lomos de Pegaso para cenar con los dioses en el Monte Olimpo. Zeus envió un rayo y Belerofonte se desplomó a la tierra y murió. Por supuesto, Pegaso es eterno; reina como una constelación que se observa en el cielo nocturno.

De manera muy parecida a las historias de Quetzalcóatl en Ciudad de México, la miríada de mitos sobre Pegaso cuenta la historia tanto de los triunfos como de las pruebas de Dallas. Nuestro mito fundacional es de muertes. Cuando nuestro fundador John Neely Bryan vino a esta zona a comerciar con los indios, descubrió que habían sido asesinados por las tropas federales. Esta matanza ha marcado a Dallas de tal modo que ha llegado a formar parte de su mito fundacional. Lo irónico es que seguimos siendo conocidos en el mundo como el lugar, la ciudad, donde nuestro presidente John F. Kennedy fue asesinado.

Pero el mito es también la historia de la curación. Mencioné antes que “la herida se da siempre ahí donde ocurre la cura”. La curación es una reconexión. Después del asesinato de Kennedy en Dallas, el alcalde Eric Jonsson inició el programa “Objetivos para Dallas”, que convocaba a ciudadanos de toda la ciudad, y la curación comenzó.

Hablemos de nuestras ciudades. Para usar la pregunta de Wordsworth: “¿Ha muerto la gloria de la tierra para siempre?” ¿Hay esperanza para las ciudades del mañana?

Quiero comenzar con una revisión somera de la diferencia entre una ciudad del siglo XX y una del siglo XXI, pues creo que es grande. La ciudad del siglo XX es expresión gloriosa de nuestros logros tecnológicos; sin embargo, nos metió en los problemas en que estamos ahora. Pienso que, dentro de trescientos años, los historiadores, poetas y urbanistas verán las ciudades del siglo XX como el ejemplo más extraordinario de arrogancia y de la rampante voluntad de construir, simplemente “porque podíamos hacerlo”.

Las ciudades del siglo XX, especialmente las construidas en la última mitad del siglo (después de la Segunda Guerra Mundial y de la bomba atómica), desataron una oleada de expansión en este país que creo que ha infectado a toda nación del planeta. Y sí, hemos estado ciegos en nuestras acciones. Deseo agregar que hemos infectado al planeta con algo más que las elevadas concentraciones de dióxido de carbono que hay que mitigar. Hemos infectado al mundo con el enajenante y arrogante delirio de que nosotros, los humanos de un solo siglo, poseemos el control de este planeta.

244 Sin embargo, *la conciencia que tiene el control* nos está haciendo ver nuestro lugar. Y nuestro lugar humano no se trata de control, expansión, superioridad, ganancias ni conquistas. Mientras que las ciudades del siglo XX construyeron vías de conexión (ferrocarriles, supercarreteras, aeropuertos, más y más hormigón, accesos más sencillos y mayores huellas de carbono) conforme se expandían, la ciudad del siglo XXI tiene que ver con recordar lo que significa ser humano, esto es, tender vías peatonales, carriles para bicicletas, senderos en bosques urbanos y respetar el papel que el agua tiene en nuestra vida. La ciudad del siglo XXI tiene que ver con recordar y honrar nuestro lugar en la naturaleza.

La ciudad del siglo XXI, todavía en sus primeras décadas, muestra ya señales de cambio. Se trata, como dije, de recordar lo que significa ser humano. Ser humano no consiste en jugar a ser Dios. Se trata de revelar a Dios en el mundo. En los últimos trescientos años hemos tratado de ir solos, separados de un todo mayor, el cosmos (Descartes: “pienso,

luego existo” en lugar de “yo soy, luego pienso”). O recuerden a Rilke llorando en su castillo de Duino: “¿Quién, si gritara yo, me escucharía en los celestes coros?”.²

Ahora, en los primeros años de este siglo, estamos redescubriendo nuestro lugar en el universo y las delicadas pero poderosas fuerzas de la cooperación que existen entre la humanidad y la creativa conciencia divina, que es el movimiento originario del universo. En verdad, después de este hiato doloroso, esta alienación del espíritu humano de su fuente, la ciencia regresa a su punto de partida, como la noción griega del *ouroboros*, la serpiente cósmica que se muerde la cola. La ciencia, por medio de la física cuántica, se ha reconectado con la conciencia cósmica, el motor inmóvil, Dios.

Es como si hubiésemos despertado de un sueño en el que creíamos tener el control del mundo, y las cosas fueran mal y empezaran a írse nos de las manos, que no supiéramos adonde dirigimos ahora. Y cuando despertamos, escuchamos una clara voz que decía: “Pueden hacerlo. Tienen todas las herramientas de la imaginación para superar esto. Úsenlas”.

Así pues, ofrezco algunas herramientas de la imaginación para nuestra planificación de la ciudad. Son herramientas diferentes, hechas de un material diferente:

1. Una herramienta nueva: *blando es duro*. La vieja perspectiva, de acuerdo con Tom Peters,³ asumía que duro es duro. Los números “duros” te decían todo lo que necesitabas saber para tratar con activos duros, tales como calles, fábricas, maquinaria y edificios. Hay la misma insensatez en asumir que los estados financieros dicen si una organización goza o no de salud. Pero con nuestros nuevos ojos, todo lo que es blando es duro. Personas, vecindarios, relaciones... constituyen toda la materia blanda que determina lo que realmente se consigue y qué tan bien se logra.

Carl Jung cuenta la historia de su primer encuentro con los indios pueblo. Jung relata que le dijeron que pensaban que todos los blancos estaban locos. Por supuesto, quedó sorprendido y les preguntó por

² Rainer María Rilke, *Las elegías de Duino*. Versión de Juan José Domenchina (México: Centauro, 1945), 27.

³ Tom Peters y Robert Watermann Jr., *In search of excellence* (Nueva York: Harper & Row, 1982).

qué. “Porque dicen que piensan con la cabeza.” Jung replicó, “Bueno, claro, ¿con qué piensan ustedes?” “Nosotros pensamos aquí”, dijo el hombre pueblo, señalando su corazón.⁴

2. Imaginar: las nuevas herramientas para planificar la ciudad necesariamente empiezan con imaginar la ciudad: ¿cuál es el carácter —la naturaleza— y la vocación de nuestra ciudad?

El carácter es la impronta, lo más básico. Igual que una bellota que se convierte en roble. Ya está ahí en el ADN. Simplemente diría que el carácter es el alma de la ciudad. Está ahí desde el principio, en la fundación de la ciudad, en el modo en que los vientos soplan y las aguas fluyen. En la fauna y en la flora. Está ahí en los actos míticos de la fundación de la ciudad (en nuestro caso, Dallas, en el modo en que John Neely Bryan llegó a las tres ramificaciones del río Trinidad en 1842, a donde habían llegado los españoles doscientos años antes y llamaron a lo que vieron “La Santísima Trinidad”). Y el carácter de la ciudad está en el espíritu de la gente que la ha construido. Preguntar por el carácter de nuestra ciudad también es preguntar por su naturaleza.

Y ¿cuál es la “vocación” de nuestra ciudad? “¿Qué quiere ser la ciudad?” Estas preguntas asumen que tenemos una relación causal con el cosmos; que hay un propósito por el que estamos aquí, y que nuestro reto es buscarlo y descubrirlo.

3. Belleza: La belleza cura. La belleza es natural al alma; es la naturaleza del alma. Seamos claros al respecto. El alma anhela la belleza. Sugiero que cultivemos la disciplina de desear la belleza en lugar de la eficiencia o la productividad. ¿Qué pasaría si nuestros ayuntamientos emitieran una solicitud de propuesta de belleza para todo proyecto urbano en la ciudad? No me refiero al arte y sus obras, sino a la proporción y el equilibrio, a un sentido interno de adecuación, a lo que Christopher Alexander llama “barómetro humano”. Kathleen Raine dice que “la belleza hace que el alma se hinche”. Y Jane Jacobs dice que “la belleza te pone en tu más alto corazón”. ¿Nos hemos acostumbrado tanto a la fealdad que ya no notamos la falta de belleza? ¿Cuántas veces hemos escuchado la excusa: “es la forma más barata de hacerlo?”.

⁴ Carl Gustav Jung y Aniela Jaffe, *Memories, dreams, reflections* (Nueva York: Pantheon Books, 1963).

¿Cuál es el destino de nuestra vida urbana? ¿Cuál es el futuro de las ciudades que hemos construido? ¿Nos dirigimos sin parar hacia un futuro dependiente del petróleo y a nuestra inexorable destrucción o hay algo que podamos hacer? Sostengo que sí. Estamos aprendiendo que podemos construir nuestros edificios y los demás elementos de nuestra vida urbana de manera que limpien el aire y curen la tierra. Estos son modos de cuidar las formas visibles de nuestra ciudad: la arquitectura, el diseño de los edificios, la manufactura sin desperdicios de nuestros coches, el mobiliario, la tapicería en la que nos sentamos, los zapatos con los que caminamos. Son “las formas visibles” que debemos atender en la ciudad.

Aunque está fuera de mi disciplina el ámbito de la ciencia, permítanme abordar “las formas invisibles”. Creo que el Espíritu (en la ecuación de cuerpo, alma y espíritu) ha sugerido un nuevo modo de entender la ciencia. Esta alianza ha sido dejada de lado durante los últimos trescientos años. Y nosotros, los seres humanos, hemos estado a la deriva porque estamos atrapados en el trabajo del alma de lidiar con un mundo alienado.

En la bibliografía científica más reciente parecería que el Espíritu y la ciencia se han fundido. Tal vez hemos cerrado el círculo completo. La ciencia ha cambiado radicalmente en los últimos diez años y más aún en los últimos cinco años. ¿Podríamos estar en un punto de quiebre en la historia? Los descubrimientos hechos por telescopios para espacio profundo nos están proporcionando datos no solo acerca del universo cercano, sino también del universo distante y de galaxias lejanas, e incluso de eras oscuras antes de que las galaxias se formaran. ¿Qué significan estos nuevos descubrimientos para nosotros los que vivimos en Dallas, Texas, preocupados por si tenemos o no parques para que nuestros niños jueguen o aguas limpias para navegar?

Tomemos esta cita del físico Joel Primack y de la becaria Fullbright Nancy Abrams:

Como sociedad, hemos explotado los poderes de un universo a cuya existencia estamos ciegos. [...] Somos la primera gran cultura en la historia de la humanidad que no tiene una imagen compartida de la realidad. Casi todos

tenemos un modo de ver el universo propio del siglo XVII, que no corresponde a los principios científicos que usamos tan inconscientemente en nuestros celulares y computadoras. Debemos cobrar conciencia de la física cuántica, la relatividad, la evolución y una escala de tiempo cosmológica. Hace 400 años, Galileo destruyó la cosmovisión medieval según la cual la Tierra era el centro del universo y todos los planetas y estrellas se movían alrededor de la Tierra. El problema es que los nuevos científicos fueron capaces de hablar acerca de lo que el universo no es, pero fueron incapaces de hablar de lo que el universo es.⁵

Podemos comenzar a ver lo que nos pasó hace cuatrocientos años, cuando la vieja teoría de que “la Tierra es el centro del universo” fue desechada. Perdimos la conexión personal con los cielos y con nuestra propia Tierra. La Tierra se convirtió en un elemento de una “teoría”, no en un actor central en el drama de nuestra vida personal. La Tierra se volvió “científica”, separada de nuestra vida real. En ese momento empezamos a explotar los recursos de la Tierra para nuestro propio beneficio. Dejamos de sentir una conexión o una responsabilidad personal con la Tierra.

Pascal, el físico francés del siglo XVII, matemático, filósofo y teólogo, expresó el malestar que tuvo lugar después de Galileo y de que la visión de Copérnico comenzara a establecerse. “Me siento envuelto por la infinita inmensidad del espacio del cual nada sé, y que nada sabe de mí. Estoy aterrizado.”⁶ El nuevo “universo científico” se sintió frío, sin forma e incomprensiblemente enorme, en el que los seres humanos son insignificantes y están desarraigados. Esta impresión del universo ha durado hasta nuestros días. De hecho, esta es la cosmología en la que hemos crecido —un universo indiferente— y constituye una vasta escisión entre la visión científica del mundo y la visión religiosa de un Creador que nos observa desde los cielos. Este obstáculo, esta escisión, es una asombrosa realidad de nuestro tiempo. Esta escisión es tal vez la mayor desventaja mental que hay para resolver los problemas ambientales y ecológicos de nuestro planeta.

⁵ Joel Primack y Nancy Abrams, *The view from the center of the universe* (Nueva York: Riverhead Books, 2007).

⁶ Blaise Pascal, *The thoughts of Blaise Pascal* (Charleston, SC: Nabu Press, 2012).

Pero la ciencia está cambiando, y también el pensamiento religioso. Estamos presenciando la fusión de la física y la ciencia a través del Espíritu. ¿Es posible que los defensores del diseño inteligente se valgan ahora de la última teoría científica para explicar la existencia de Dios?

Lo principal del ADN estriba no solo en sus complejas instrucciones codificadas para la vida, sino también en su increíblemente bien diseñada arquitectura, que le permite contener miles de millones de instrucciones detalladas dentro de una molécula microscópica. ¡La cantidad de ADN que podría caber en la cabeza de un alfiler contiene la información equivalente a una fila de libros que diera la vuelta a la Tierra cinco mil veces!

Y la ciencia se parece más y más a un saber espiritual. Los científicos dicen ahora (y retomo a Primack y Abrams): “Somos la primera generación que puede saber de qué trata el universo. [...] El universo habla y siempre lo ha hecho, pero apenas ahora tenemos las herramientas tecnológicas y las capacidades intelectuales para escuchar y entender lo que dice”.⁷

Muchos de nosotros carecemos de oídos sintonizados para la física cuántica y la relatividad y, por tanto, tenemos que recurrir a mitos, historias e imágenes para entender. Ver la realidad exige mucha imaginación. Einstein lo dice de modo distinto: “Los problemas no pueden ser resueltos al mismo nivel del pensamiento que los creó”.

¿Qué tiene que ver la cosmología con las ciudades y la vida urbana? Yo diría: ¡Todo! ¿Podría ser que la solución a nuestros problemas más complejos dependa de que recuperemos la visión de que *somos* el centro del universo? ¿De que tenemos un lugar? Al entender el universo nos entendemos a nosotros mismos. La cosmología es la visión global de una cultura. Crea una morada cósmica en la que todo encaja.

Si en nuestras ciudades no podemos respirar a causa de la mala calidad del aire, producida por el exceso de coches y edificios tóxicos, o si nuestras aguas están contaminadas por residuos químicos y heces fecales arrojados a los ríos por el sistema de drenaje que descargan nuestras calles y patios, sabemos entonces que debemos encontrar soluciones

⁷Primack y Abrams, *The view from the center of the universe*.

para cambiar la forma en que vivimos. Conocer la relación de las cosas entre sí nos ayuda a comenzar a preocuparnos por los elementos de nuestro mundo urbano. Pero necesitamos la visión global.

En 1543, Copérnico propuso la idea estremecedora de que la Tierra no es el centro del universo, sino uno de los planetas que se mueven alrededor del Sol. Pero no cambiamos de cosmología fácilmente. Giordano Bruno fue quemado en la hoguera por postular un universo infinito que contenía la posibilidad de otros mundos. En 1609, el telescopio de Galileo confirmó la teoría de Copérnico y treinta años después Galileo fue puesto bajo arresto domiciliario por el resto de su vida y forzado por la Iglesia de abjurar de su descubrimiento. Este solo hecho produjo un cisma entre la ciencia y la religión que ha perdurado hasta nuestros días. Los científicos, siguiendo el ejemplo de Francis Bacon y Descartes, adoptaron una postura para su propia protección: no interferir con la religión. No se adjudicarían autoridad alguna sobre nada que no fuera el mundo material (la materia), y dejaron a la Iglesia cualquier cuestión de significado, valor y espíritu. En ese punto, el Espíritu, que había estado unido a la materia, se divorció de ella y quedó aprisionado en el dogma.

250

Ese es el ambiente en el que crecimos (400 años de física newtoniana), y eso significa haber tenido que desterrar al corazón y guardar en el clóset los fenómenos espirituales, las nociones de Dios, las oraciones, las curaciones milagrosas, el asombro antes los mensajes inspiradores aprendidos de la Naturaleza. El impacto que esta escisión ha tenido en la construcción de ciudades ha sido enorme.

¿Cómo? Hemos vivido con una comprensión *existencial* de los orígenes de nuestro planeta y de nuestro habitar en él. No hemos sostenido una relación *sacramental* entre la naturaleza del cosmos y nuestra propia naturaleza. Por lo tanto, la naturaleza por sí misma ha sido denigrada, y nosotros los seres humanos, a la deriva en un mundo donde nada es sagrado, pensamos que tenemos el derecho a explotar nuestro planeta, nuestras selvas y árboles y aguas y minerales y aire, para nuestra ganancia personal. Y así lo hicimos. Vean lo fácil que es para un urbanizador en Dallas cortar un árbol centenario si está en medio de un nuevo desarrollo inmobiliario. En nuestra sociedad moderna, quienquiera que

impugne el derecho aparentemente innegable de los individuos de obtener ganancias económicas es castigado y ridiculizado. En los últimos dos años en Dallas, cualquiera que haya defendido los principios ecológicos ha sido descalificado como “abrazárboles”. Sin embargo, los tiempos están cambiando, y están cambiando radical y rápidamente.

Volvamos a la razón científica. Ya tenemos evidencias científicas convincentes de que vivimos en un momento muy propicio en la vida del universo —un punto medio— para ver telescópicamente hacia atrás a través de la materia oscura y hacia adelante en la expansión del universo.

Estamos, de nuevo, en el centro del universo. ¿Recuerdan la primera fotografía de nuestro primer aterrizaje en la Luna? Nuestros astronautas volteaban a ver la Tierra maravillados. Ahora tenemos los ojos espirituales e intelectuales con los cuales ver la delicada y frágil, azul y verde Tierra, y reconocer su belleza y la maravilla de su existencia. Nuestros corazones están abiertos y queremos cuidar esta fenomenal “maravilla del ser” que es el planeta Tierra.

Estamos, de nuevo, en el centro del universo, pero con una visión diferente. No sabemos cómo lucirá el siglo XXI. Aún no tenemos nuevos modelos. Pero sabemos que debemos detenernos y tomarnos el tiempo de volver a considerar las ciudades que construimos.

Todos queremos lugares donde podamos experimentar la naturaleza; lugares en los que podamos encontrarnos con el misterio del mundo natural y donde recordemos un universo sagrado, un cosmos santo que continúa obrando en perfecta armonía y orden a pesar de nuestra descuidada torpeza. Y queremos acontecimientos que nos reúnan, para celebrar nuestra humanidad, nuestras alegrías y nuestras tristezas.

Hemos sido despertados como de un sueño profundo. Han sido necesarios ataques agresivos contra nuestra patria para que apreciemos las libertades que gozamos. Han sido necesarias feroces catástrofes naturales, como terremotos, inundaciones y tornados que sufrimos recientemente, para aceptar la necesidad de cuidar nuestra Tierra. Hemos sido convocados a la tarea de examinar nuestras asunciones básicas sobre nuestro modo de vida y lo que consideramos más valioso.

Hay un cambio enorme en puerta. Está pasando en todo el mundo. Los valores del siglo XX están amenazados. ¿Cuáles son nuestros valores? ¿Cómo queremos vivir nuestra vida? ¿Qué nos mueve? Veamos los cambios que se suceden en medicina. La práctica de la medicina acepta nuestra total relación con nuestro mundo, más que los análisis microscópicos. Hace veinticinco años fui con un especialista de la Southwestern Medical School, quien me dijo que la comida no tenía nada que ver con mi salud. Actualmente hay seminarios en todo el país que atraen a miles de doctores, para discutir sobre el poder del pensamiento, la oración y la sanación, la relación entre el médico y el paciente como principal factor de la salud, y los poderes sanadores de la comida.

Y la arquitectura. El cambio más revolucionario es en la arquitectura. Nuevas ideas verdes en arquitectura y el nuevo urbanismo alterarán seguramente el modo como vayamos a erigir nuestras ciudades del siglo XXI. Podemos construir nuestros edificios de manera que limpien el aire y sanen la tierra. Estos cambios se dan ya en nuestra planificación de la ciudad. Anhelamos lugares humanos, jardines, parques, senderos para bicicletas, árboles, bancas, sombra, campos de juego, risas y carreras de niños. Queremos ver vida humana en nuestras ciudades, no más autos y tráfico embotellado. Alguien dijo que no tenemos que describir cómo se ve una buena ciudad, sino que lo sabemos tan pronto la vemos. Lo sabemos al experimentarlo. Mis mentores de planificación (Holly White de Nueva York, Jane Jacobs de Toronto, Christopher Alexander de Berkeley, Larry Beasley de Vancouver), hablan de la “experiencia” de la ciudad, de cómo es caminar por la calle, sentarse, observar; en pocas palabras, poner atención a lo que nos rodea. Mi opinión acerca de Dallas es que una razón por la que conducimos tan rápido y construimos más vías de alta velocidad es que no hemos querido detenernos y mirar. ¡Es impactante, en verdad, mirar de cerca lo que hemos construido!

Pero podemos comenzar ahora, en el primer cuarto del siglo XXI, a construir de manera distinta. Podemos crear una ciudad aquí en Dallas, Texas, que sea tan bella, saludable, verde y estimulante como cualquier ciudad del planeta. Podemos crear una ciudad que sea una obra de arte.

Pero debemos tener la visión para hacerlo. Toda obra de arte debe empezar con una imagen implantada en el cristalino de los ojos, de modo que veamos a través de esta imagen cuando miremos todo lo que nos rodea. Y debemos tener la voluntad de hacerlo.

Christopher Alexander, un arquitecto que también es poeta, dice:

Existe un modo intemporal de construir.

Tiene miles de años de antigüedad y es hoy el mismo de siempre.

No es posible hacer grandes edificios, ni grandes ciudades, ni hermosos lugares en los que te sientas tú mismo, lugares en los que te sientas vivo, si no sigues este modo.

Se trata de un proceso a través del cual el orden de un edificio o de una ciudad surge directamente de la naturaleza interna de la gente, los animales, las plantas y la materia que los componen.

Se trata de un proceso que permite que la vida interior de una persona —o de una familia, o de una ciudad—, florezca abiertamente, en libertad, con tanta pujanza que da nacimiento, espontáneamente, al orden natural necesario para sustentar dicha vida.

Es tan poderoso que con su ayuda cientos de personas reunidas pueden crear una ciudad que sea viva y vibrante, pacífica y relajada, una ciudad tan hermosa como cualquier ciudad de la historia.

Cada uno de nosotros desea ser capaz de dar vida de manera semejante a un edificio o a una parte de una ciudad.

En el fondo del corazón, todos albergamos el sueño de hacer un mundo viviente, un universo.⁸

⁸Christopher Alexander, *El modo intemporal de construir*. Trad. por Iris Menéndez (Barcelona: Gustavo Gili, 1981), 21-22.

GAIL THOMAS



El centro de Dallas al fondo con el río Trinity en primer plano. Tomada del puente N Hampton Rd. 29 de marzo de 2009. Imagen tomada del sitio https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Downtown_Dallas_from_the_Trinity_River.jpg [consultado el 1 de septiembre de 2020].

254



El río Trinity en Dallas se inundó hasta los diques en junio de 2015. Visto desde el puente de la calle Commerce, 3 de junio de 2015. Imagen tomada del sitio https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Trinity_Flooded_June_2015.jpg [consultado el 1 de septiembre de 2020].