

La ciudad y su arquitectura,

un tema para la identidad social

Guadalupe María Milián Ávila

*Facultad de Arquitectura-Benemérita Universidad
Autónoma de Puebla*



A partir de su definición aristotélica, el término *identidad* alude a las cualidades de ser único, idéntico a sí mismo, de diferenciarse respecto a otras entidades, sea en lo referente a objetos materiales o sociales. Conservando este significado esencial, en función de la complejidad de su ámbito objetual, cada disciplina imprime características particulares al concepto, e impone condiciones específicas para la *atribución de identidad*. Esta aclaración, aparentemente trivial, suele ser ignorada con bastante frecuencia. Para el discurso referido a la arquitectura es común aludir a la *identidad de los colectivos*, estableciendo relaciones inmediatas entre *identidad cultural* de la arquitectura e *identidad social*, haciendo de lado el cambio de perspectiva que compete a la identidad social. Estos conceptos: identidad cultural e identidad social, no obstante estar emparentados y ser difícilmente discernibles en la realidad, analíticamente resulta conveniente diferenciarlos. Los ámbitos a que pertenece cada cual, imponen *condiciones* específicas que es necesario tener presente para evitar conclusiones teóricas equivocadas. Tal es el caso de las teorizaciones utilizadas en el campo de la Conservación Patrimonial, que con el propósito de preservar las edificaciones antiguas elaboran un discurso basado en la identidad; el argumento se sustenta en la consideración de que las edificaciones históricas, por encarnar los valores de las sociedades precedentes, son parte sustancial de la *identidad cultural* de los pueblos, consecuentemente su permanencia sirve de testimonio, de recordatorio, y permite establecer enlaces entre generaciones pasadas y presentes, favoreciendo el sentimiento de pertenencia de sus moradores actuales a un colectivo que se extiende más allá de sus perspectivas biográficas. Tomando en cuenta que en México, desde las primeras décadas de nuestro siglo, los núcleos histó-

ricos han sido un reducto para la población de escasos recursos, y asiento de actividades populares, la idea de preservar la identidad cultural encarnada en las edificaciones antiguas, lejos de garantizar una identidad social, tiene otras consecuencias. Aislada de políticas urbanas y proyectos integrales de conservación, consecuentes con las condiciones de los habitantes y usuarios de los núcleos históricos, la defensa de la identidad cultural deja libre el camino a la especulación inmobiliaria sobre las edificaciones antiguas. Se impone así, una tendencia progresiva a destinar las edificaciones para usos que garanticen una alta rentabilidad. Los ejemplos sobran, mencionemos dos en la ciudad de Puebla: el caso del Mercado La Victoria, cuyo funcionamiento destinado a la comercialización popular local y regional inició con el presente siglo; en 1986 es desalojado bajo el argumento de su "rescate", y en 1993 es reinaugurado como una tienda departamental perteneciente a una cadena comercial, dirigida a consumidores de medios y altos recursos. El otro ejemplo es más reciente: el Proyecto del Río del Programa Angelópolis, dado a conocer en 1994, que consistía en "rescatar" 12 manzanas de los barrios históricos aledaños al antiguo Río de San Francisco —hoy *boulevard* 5 de Mayo— y destinar este sector para actividades turísticas de primer nivel, mediante el consabido despojo (disfrazado de "utilidad pública") de sus viviendas a propietarios y usuarios.¹

Mediante este tipo de rescates se ha logrado, en efecto, rehabilitar formas arquitectónicas valiosas y preservar la *unicidad* de algunas ciudades; tam-

bién se ha conseguido conservar la *identidad cultural*, en el plano arquitectónico y urbano, representativa de una época. Pero, cómo hablar de cohesión social, de *identidad social* cuando la conservación de esa identidad cultural se cobra al precio de la exclusión, de la transgresión de formas y medios de vida, de la desapropiación de esos espacios para numerosos sectores sociales. Resulta incoherente que en nombre de la identidad cultural se lleve a cabo una *ruptura forzosa de identidades* sociales. Frente a estas consecuencias, la teorización parece incompleta, deja de lado que para este sentimiento de pertenencia es insuficiente la sola presencia de las edificaciones, pues para atribuir una identidad social a un colectivo, de acuerdo con los planteamientos más recientes al respecto, no basta con que cualquier observador la determine en función de *regularidades empíricas*, es necesario que cada miembro se sienta parte de ese colectivo, y en este sentirse parte, la espacialidad edificada establece una relación compleja, para la que no basta la presencia de los testimonios históricos.

Habermas, sustenta que la identidad social, esto es, el *saberse miembro* de un colectivo depende crucialmente de procesos de comunicación; afirma: [...] "las acciones comunicativas son el mecanismo de interpretación a través del cual... (los actores)... desarrollan, confirman y renuevan lo mismo su pertenencia a los grupos sociales que su propia identidad" (Habermas II, 1987:198). Resulta tentador explorar este planteamiento, y aventurar en ese marco, algunas reflexiones en torno a las condiciones bajo las que la arquitectura y la ciudad pueden contribuir para el cumplimiento de esa identidad en el mundo contemporáneo. Con el fin de aportar algunos elementos que puedan sugerir a los lectores, respuestas a estas interrogantes, se ha elaborado este trabajo.

1. Conceptos de identidad en el pensamiento arquitectónico y urbano

En el discurso referido a la espacialidad edificada, el vocablo identidad tiene varias acepciones. La más usual y ampliamente compartida es la *identidad del objeto consigo mismo*, originada en el idéntico a sí mismo aristotélico que se refiere al conjunto de cualidades "intrínsecas", al objeto que permite diferenciarlo genéricamente, esto es, en función de otros objetos, o bien numéricamente: entre objetos de la misma especie (Aristóteles, 1986:112). Un ejemplo genérico podría ser la diferenciación de la ciudad como tal, respecto del asentamiento rural. En cuanto a la diferenciación al interior de la misma especie, es usual establecer una *identidad morfológica*. Así para las ciudades la identidad se atribuye en función de la homogeneidad de representación arquitectónica lograda, con base en el trazado de sus calles, de acuerdo a la disposición de sus edificios, a la singularidad de algunos de sus elementos, entre otros criterios. Y en arquitectura, es común hablar de identidad cuando el autor logra imprimir a sus obras un sello particular manteniendo rasgos invariantes en su producción. Las arquitecturas de Zabudovsky, Díaz Infante y Barragán, son casos paradigmáticos en los que el predominio de ciertos materiales, la escala de las edificaciones o el uso del color, constituyen regularidades empíricas que permiten establecer distinciones entre ellas, fáciles de constatar por cualquier observador, que así se lo proponga.

La *identidad cultural* es otra significación del concepto identidad común al discurso arquitectónico y de la ciudad. Se habla de una identidad cultural de la arquitectura o bien de la ciudad, cuando sus edificaciones o formas urbanas, independientemente de la época de su construcción, alcanzan

una homogeneidad de representación que otorga unidad a un ámbito espacio-temporal, sea éste un barrio, una ciudad, un país o un continente. Los rasgos más sobresalientes o constantes, y de mayor amplitud espacio-temporal presentes en esas espacialidades, son clasificados como elementos *propios*, con características *típicas* que configuran la *identidad arquitectónica* o urbana de la sociedad asentada en ese territorio. En la historia moderna de nuestro país e incluso a nivel Latinoamericano, los arquitectos con vocación nacionalista han impulsado la defensa y la búsqueda de una arquitectura representativa de sus habitantes. Recordemos la campaña vasconceliana de los años veinte que impulsó una arquitectura "mexicana" con base en elementos coloniales; el IV Congreso Panamericano de Arquitectura, realizado en Río de Janeiro en 1930, analizó el tema: "Regionalismo e internacionalismo en la arquitectura contemporánea", y, más recientemente —en la década de los ochenta—, el movimiento promovido por los Seminarios de Arquitectura Latinoamericana (SAL) en torno a la búsqueda de una arquitectura con *identidad latinoamericana*.² La identidad cultural de la arquitectura, implícita o explícitamente, se asocia el concepto de *identidad social*, y se refiere a la posibilidad de que la arquitectura y la ciudad contribuyan a conformar en los individuos el sentimiento de *saberse miembros* de un colectivo. Esta pretensión de que la arquitectura cumpla con la función de integración social, ha sido motivo de elaboraciones discursivas diversas. La más generalizada es la que sustentan los defensores del patrimonio edificado que consideran que las edifi-

1. El Proyecto del Río desde su publicación se vio envuelto en serios cuestionamientos sociales, lo que dio lugar a cambios en el planteamiento inicial y al retraso de su puesta en marcha.

2. Ver, Milián, (1996), "Una línea del pensamiento urbano arquitectónico en Latinoamérica", Revista *Ergo Sum*, No. 3.

caciones históricas, por materializar valores de las sociedades precedentes o por su carácter testimonial de acontecimientos históricos, sirven a la vinculación entre generaciones y establecen una continuidad que se extiende más allá de las biografías individuales de sus habitantes actuales. Y en efecto, para los conocedores de la historia, las edificaciones antiguas funcionan a la manera de un recordatorio, de un hacer presente un pasado del cual se forma parte. Otro planteamiento considera que en el sentimiento de unidad social, la arquitectura puede contribuir en la medida en que recupere *creativa y críticamente*: tipologías, materiales y técnicas constructivas tradicionales.

Tanto la *identidad del objeto en sí*—que podríamos considerar como la intención de diferenciar estilos—, así como la búsqueda por establecer una *identidad cultural* para la arquitectura, tienen un origen o motivación fundamentalmente experta. Es decir, han sido preocupación de los especialistas; y en este sentido, la ciudad y su arquitectura como objeto simbólico, como constructo teórico del que se ocupan los antropólogos, economistas, arquitectos, urbanistas, los amantes del arte y la estética, entre otros, constituye, sin duda, un elemento de identidad. Durante los foros y coloquios, es el centro de discusión de elaboraciones discursivas que congregan y aglutinan a los interesados en su problemática. Da lugar a la integración de colectivos que se extienden más allá de los lugares de origen y residencia de sus miembros, rebasando fronteras ideomáticas, ideosincrásicas y territoriales especialmente ahora en que los medios de comunicación electrónicos facilitan el establecimiento de interacciones a gran distancia. Los Seminarios de Arqui-

tectura Latinoamericana de la década de los ochenta, cuya temática la constituyó la problemática de la identidad, son un ejemplo característico.

La búsqueda de una arquitectura con *identidad*, ha sido también una preocupación del estado mexicano, el cual en cada sexenio ha intentado reforzar el nacionalismo, mediante la construcción de obras arquitectónicas que recuperan elementos del pasado.³

No obstante, cuando se atiende a los planteamientos que respecto a la integración social de los colectivos modernos ofrecen las teorías sociológicas más avanzadas, surge la duda y la pregunta: ¿hasta qué punto es válido suponer que las formas urbanas o arquitectónicas, ya sea históricas o las que recuperan en forma moderna elementos tradicionales, cumplen con su *sola presencia* un efecto vinculante entre los habitantes de un sitio? O si acaso, la contribución que la arquitectura y la ciudad pueden realizar en el sentimiento de pertenencia a un colectivo, precisa de otras condiciones, además de la materialidad de las edificaciones.

Responder a estas interrogantes requiere investigaciones consecuentes, como sería la encuesta directa a los habitantes, pues seguramente la relación del habitante común con su ciudad o con su casa, es distinta de la que guardan los especialistas. Otra vía puede ser atender a los teóricos de la sociedad y construir, sobre esa base, hipótesis interpretativas respecto al lugar que ocupa la espacialidad edificada en la cohesión social, y respecto a los mecanismos mediante los cuales se logra ese sentimiento de pertenencia a la colectividad, en las sociedades modernas.

2. Modernidad e identidad social

¿Cómo se integra la sociedad?, es el tema central de la teoría social. Pese a las particularidades que

ofrecen los diversos enfoques al respecto, éstos se han agrupado en dos posiciones principales: una considera que la integración se lleva a cabo mediante las acciones “pretendidas” de sus miembros, y otra, que funda la constitución de la sociedad en relaciones funcionales no pretendidas, que escapan al control de los actores. El ejemplo característico de esta última es el mercado. Habermas y Giddens, proponen la integración de ambas posiciones; el primero mediante los conceptos de *mundo de la vida* y *sistema*, el segundo, hace referencia a *obrar y estructura*.

Respecto a la *identidad social*, se tiende a estar de acuerdo en que este concepto alude a la vinculación de los individuos a partir de una conciencia colectiva, esto es, un conjunto de presupuestos mentales compartidos por cada uno de los miembros de ese colectivo; llámese a esa conciencia, imaginario social, estructura simbólica o conciencia práctica. Así, Pierre Bourdieu nos habla del *habitus* como el [...] “sistema de estructuras cognitivas y motivacionales,... (como) sistemas de disposiciones adquiridas, permanentes”, que operan como condicionantes de las prácticas individuales y colectivas (Bourdieu, 1990:93). Anthony Giddens, hace referencia a la *conciencia práctica*, consistente en “entender ... (y aplicar)... las reglas y las tácticas por las que se constituye y reconstituye la vida social diaria en tiempo y espacio [...]” a través de la rutinización de las acciones en espacios de copresencia (Giddens, 1984:123). Habermas denomina *mundo de la vida* a los patrones de interpretación, valoración y expresividad compartidos por un colectivo, y coincide en que el individuo es [...] “producto de tradiciones en cuyo seno vive, de grupos solidarios a que pertenece y de procesos de socialización y aprendizaje a que está sujeto” (Habermas: 1992). Pero, sustenta que la condición de una iden-

tidad colectiva no solo radica en *ser parte*, fenómeno que puede constatar algún observador, sino en *saberse parte* de un colectivo; que la identidad tampoco se constituye por una causalidad mecánica, ni puede ser una atribución que realice un tercero. Pues no se trata solamente de que los individuos desarrollen su vida en el seno de una colectividad, sino de que sean conscientes de su pertenencia a ese colectivo. “La autoidentificación de un grupo no se encuentra abocada al reconocimiento intersubjetivo por parte de otro grupo: un yo que se identifica en calidad de *nosotros* puede quedar confirmado con un idéntico *nosotros*” (Habermas, 1981:22).

La condición de saberse uno con el grupo en la sociedad actual es un proceso complejo, no inmediato. Por el contrario, entre más nos alejamos retrospectivamente, el saberse uno con el grupo se cumple de forma más completa. El caso límite son las agrupaciones tribales. En esas comunidades, el mundo objetual, las relaciones sociales y la propia subjetividad se confunden en una significación totalizante: identidad cultural, identidad social e identidad personal no se encuentran diferenciadas.

Habermas ilustra magníficamente este cumplimiento paradigmático de una identidad colectiva. Sustenta que las imágenes míticas del mundo sirven a una explicación unitaria del conjunto de las acciones, que tienen lugar respecto al contexto natural y a las relaciones entre los miembros del colectivo. Afirma que en el mito [...] “las experiencias están organizadas de forma que cada fenómeno individual se asemeja en sus aspectos típicos a todos los demás fenómenos o contrasta con ellos... El mito no permite una clara distinción entre cosas y personas, entre objetos que pueden manipularse y agentes, sujetos capaces de lenguaje y de acción, a los que imputamos acciones... naturaleza y cultura se confunden”.

3. Ver López, R., (1986), también (1991).

Desde la cosmogonía hasta la subjetividad, se rigen por las relaciones de parentesco y son respaldadas mediante una fundamentación sacra, actualizada cotidianamente en las prácticas rituales. El culto religioso es así, una institución total que comprende e integra normativamente todas las acciones en todos los ámbitos de la vida social, a grado tal que la transgresión de las normas es considerada sacrilegio (Habermas, 1987, II:74).

Una cita de Bourdieu permite captar la dificultad para que surjan, en el seno de estas agrupaciones, interpretaciones disonantes que prefiguren la diferenciación de una conciencia individual respecto a la colectiva y respecto a un mundo material. Dice ejemplificando con un telar: [...] "las prácticas rituales pueden aprehender un mismo objeto de maneras muy diferentes... u objetos diferentes de manera idéntica, tratando prácticamente al telar tan pronto como una persona que nace, se desarrolla y muere, como un campo que es sembrado y despojado de su producto más tarde, o como una mujer, asimilando la tejedura a un parto... o como un refugio sagrado o un símbolo de rectitud y dignidad... (el telar que es)... en sí mismo un mundo... debe parte de sus propiedades y sus usos (por ejemplo, en los juramentos) a su posición, determinada según el mismo principio de sus divisiones internas en el espacio de la casa, que a la vez está situado en la misma relación de microcosmos a macrocosmos, con el mundo en su conjunto" (Bourdieu, 1991:32-33).

Como se desprende de la cita, el entrelazamiento de sentidos que confunde cosas, naturaleza, personas y prescripciones normativas, impide una distinción categorial y semántica entre un mundo material y un mundo social. El carácter sagrado abarca la disposición de las construcciones en el asentamiento, la disposición de los espacios hacia

el interior de la casa, el telar, las normas, en fin, todos los componentes del mundo. Por tanto, cada elemento cumple una función de igual peso en la vinculación totalizante.

La unidad total, a la que con Durkheim, Habermas denomina solidaridad mecánica, se disuelve a medida que el habla gramaticalmente diferenciada va cobrando eficacia. Así, las funciones de entendimiento, integración social y formación de la personalidad, inicialmente cumplidas por las prácticas rituales, pasan a la acción comunicativa exponiéndose a la puesta en cuestión posibilitada por el habla, en un proceso en que la autoridad de lo santo va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso comunicativamente alcanzado. De acuerdo con Habermas, el lenguaje gramatical posibilita la escisión de la unidad totalizante (asegurada por el mito), mediante la diferenciación de un mundo objetivo, un mundo social y un mundo subjetivo y de las correspondientes actitudes básicas de verdad –frente al mundo objetivo–, legitimidad –para las regularidades normativas– y veracidad frente a la expresividad subjetiva. Estas actitudes básicas, comunes en la modernidad, son una clave para entender el desarrollo de las estructuras simbólicas del mundo, que al poner en cuestión la validez de los enunciados, la legitimidad de las normas y la autenticidad de las expresiones, posibilitan el desarrollo de las estructuras simbólicas del mundo (Habermas, 1987, II:126-129).

La racionalización de las imágenes del mundo, concepto bajo el cual Habermas caracteriza el proceso de modernización social y universalidad, no se refiere en estricto a una homogeneización de contenidos, menos aún al establecimiento de criterios de medición válidos para todos. Así en referencia a la moral sustenta: "El principio de universalidad no se agota en modo alguno en la exigencia de que

las normas morales tengan la forma de enunciados de deber ser incondicionalmente universales..." (Habermas, 1985:129). La racionalidad se refiere a un procedimiento formal, esto es, a la comprobación discursiva de las pretensiones de validez. Se refiere en concreto a la actitud reflexiva frente a la tradición que como tal solo puede ser proseguida a través de una crítica permanente, lo mismo frente a las cosas, que frente a las normas morales y jurídicas, o de cara a la propia subjetividad. La racionalidad, en suma, radica en el procedimiento, no coactivo, a través del cual se consiguen los acuerdos (Habermas, 1987, II:120).

La racionalización social, en consecuencia, significa un cambio en las formas de integración social: de una *solidaridad mecánica* –en que la identidad colectiva se confundía con la individual y con la identidad de los objetos, se pasa a una forma de *solidaridad orgánica*– fundada en la cooperación producto del acuerdo validado en la intersubjetividad lingüística.

Con este proceso de racionalización, la identidad social para Habermas, sólo puede ser proseguida a través de una práctica comunicativa. Por ello caracteriza al mundo de la vida como un depósito de autoevidencias o convicciones incuestionadas, como un acervo de patrones de interpretación, valoración y expresividad, de los que los participantes en la comunicación hacen uso o negocian en una situación determinada. El mundo de la vida está formado así, por plexos o urdimbres de remisiones lingüísticas que se mantienen a las espaldas de los actores, y de los que solo emergen fragmentos; trozos que se estructuran en función de las necesidades de entenderse que imponen los intereses y planes de los actores que requieren de coordinación. El mundo de la vida, dice Habermas, es [...] "el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recípro-

camente la pretensión de que sus emisiones concuerden con el mundo; y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disonancias y llegar a un acuerdo" (Habermas, 1987, II:179).

En el marco del mundo de la vida estructurado lingüísticamente, la acción comunicativa juega una función central. Dice Habermas: "Al entenderse entre sí sobre una situación, los participantes se encuentran en una tradición cultural de la que hacen uso y que simultáneamente renuevan; al coordinar sus acciones a través del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, los participantes en la interacción están estribando en pertenencias a grupos sociales cuya integración simultáneamente ratifican; al tomar parte en interacciones con personas de referencia, las cuales son ya agentes competentes, el niño internaliza las orientaciones valorativas de su grupo social y adquiere capacidades generalizadas de acción" (Habermas, 1987, II:196).

La acción comunicativa es en suma, el mecanismo que al dar paso al entendimiento sobre algo en el mundo, propicia al mismo tiempo la interacción a través de la cual se *desarrollan, confirman y renuevan las pertenencias a los grupos sociales, a la vez que la propia identidad* (Habermas, II:1987). Este entretimiento de interacciones de que resulta la práctica comunicativa cotidiana constituye el medio a través del que se reproducen la cultura, la sociedad y la personalidad. "Desde la perspectiva interna del mundo de la vida la sociedad se presenta como una red de cooperaciones mediada comunicativamente... A pesar de las contingencias, de las consecuencias no pretendidas, las coordinaciones fallidas y los conflictos que pueden suscitarse en la acción comunicativa, [...] "lo que liga entre sí a los individuos socializados y lo que asegura la in-

tegración de la sociedad es un tejido de acciones que solo pueden tener buen suceso a la luz de tradiciones culturales..." (Habermas, 1987, II:211).

3. Identidad social y ciudad

A la vista de una identidad social que se reconstruye a través de la acción comunicativa, cabe preguntarse ¿cuál es el papel correspondiente a la materialidad construida, en términos de que los individuos se sepan uno con su grupo?

En principio habría que distinguir entre el punto de vista de los arquitectos y urbanistas, y la perspectiva de los habitantes. Para los primeros la ciudad y su arquitectura tiene un interés cognitivo y científico. Su tarea es precisamente *pensar la ciudad*, entender y desentrañar su funcionamiento; establecer tendencias, detectar problemas y proponer soluciones. Su visión pretende abarcar a la ciudad como totalidad objetivada. Para el habitante común, la ciudad no forma parte de sus inquietudes cotidianas, por lo menos la mayoría de éstos no la piensa como *arquitectura* o *ciudad*. Los habitantes *viven* la ciudad en función de que ésta favorezca sus relaciones de trabajo, sus relaciones afectivas, sus actividades cotidianas; también *viven* su casa, en función de que sus espacios respondan a sus necesidades, las que por cierto, pueden ser muy variadas —elementales o sofisticadas— dependiendo del nivel económico y cultural a que cada cual ha tenido acceso. Cuando estas necesidades no se ven obstaculizadas sino que transcurren fluidamente satisfaciendo las expectativas de la vida diaria, el habitante no toma en cuenta la existencia de su ciudad o su casa. Simplemente la vive.

Este simplemente vivir la ciudad, de ninguna manera significa que el espacio edificado no impacte a sus habitantes. Los estudios que se han rea-

lizado al respecto muestran que el habitante resulta afectado por colores, formas, ambiente y atmósfera. Pero estos impactos no sólo provienen del contexto físico que le rodea, salvo casos extremos, como sería un recinto a todas luces agresivo. El significado que los habitantes atribuyen a un determinado lugar, depende también de las circunstancias personales, de las experiencias que se viven en dichos lugares. En este sentido, los lugares difícilmente se procesan como arquitectura o como ciudad, generalmente se experimentan como agradables, aburridos, peligrosos, tristes, agresivos, etcétera (Morales, 1993:33).

La situación es distinta cuando se impone la necesidad de *pensar la ciudad*. El mismo estudio comprobó que la reproducción mental de un lugar, cuando se solicita a los habitantes que lo describan, se reduce a su mínima expresión. El habitante rara vez percibe la estética del lugar o la arquitectura de una calle, lo que internaliza son volúmenes, recorridos, en fin, lo que le es funcional. Los grados extremos de percepción limitada se presentan sobre todo en las grandes ciudades. Tal es el caso de la imagen de la ciudad de México, que para cada habitante se traduce en las múltiples sendas que forman su recorrido cotidiano, y en los nombres de algunos equipamientos que funcionan como nodos, como puntos de referencia, en esos recorridos (Morales, 1993:47).

Se puede suponer entonces que la ciudad se constituye en un medio de transmisión cultural *no consciente*, que determina formas de comportamiento, que reproduce patrones de uso del espacio, formas de desplazamiento, calladamente.

Otra forma de experimentar la ciudad por parte del habitante común es como *problema*; sucede cuando se presenta la ocasión de definir la forma de su casa, cuando necesita que le alcance su presupuesto para edificarla; se le presenta como un im-

pedimento para construir la casa en el sitio preferido y conveniente. Surge en la mente de los actores, cuando se ven obstaculizados para desplazarse con facilidad a su trabajo, para disfrutar de la diversión. El habitante cotidiano vive su ciudad como falta de agua, exceso de basura, contaminación, inseguridad, etcétera. Y es bajo esta forma *problemática y fragmentada* como la ciudad se hace presente y se convierte en motivo de interés, de preocupación y en objeto de conversación. Es bajo esa condición problemática que un *fragmento del mundo de la vida se estructura tomando como centro a la ciudad*. Pues el ciudadano no solo se da cuenta de que tiene problemas —no vive en donde quiere vivir, carece de agua, llega tarde a su trabajo—, sino que también le resulta de interés lo que otros dicen al respecto, necesita entender su situación y buscar soluciones a la misma. Y ya sea que recurra al arquitecto, al urbanista, a la prensa, o que asista a las oficinas municipales o, incluso, que consulte textos especializados, pone en marcha un proceso comunicativo que le permite *apropiarse* de la ciudad, hacer suyo un problema que no es de su exclusividad y modificar esa "percepción" inconsciente.

Esta forma "conflictiva" de experimentar la ciudad permite el acceso a un plano distinto de *identidad social*. El contexto físico pierde su función de *mero reproductor* de pautas cotidianas y desapercibidas por el habitante. Al abrirse paso como problema, da acceso a nuevas interpretaciones, al establecimiento de una intersubjetividad comunicativa, a la generación de nuevas *solidaridades*, es decir, *a saberse uno con otros*. La conversión de la ciudad en situación conflictiva conduce, mediante la acción comunicativa al entendimiento, probablemente a un acuerdo y sin duda a la renovación o formación de nuevas identidades individuales y colectivas.

Hacer de la ciudad *el centro de procesos comunicativos* para que ésta sirva al reforzamiento de las identidades colectivas emanadas en el barrio, en los fraccionamientos e incluso a nivel de la ciudad, constituiría, siguiendo a Habermas, en el proceso "normal" mediante el cual se cohesionan los individuos en la época actual, dada la divergencia de planes, intereses y expectativas propios de los individuos. Pues como apuntamos anteriormente, la actitud crítica se encarna también en la propia subjetividad, impulsando el desarrollo de *una identidad del yo*, caracterizada por la tendencia a la realización personal y a la autonomía en la toma de decisiones. Giddens lo expresa de manera bastante clara. En la modernidad [...] "la identidad del yo se convierte en una tarea refleja... consistente en una crónica biográfica coherente, si bien continuamente revisada, se lleva a cabo en el contexto de la elección múltiple filtrada por los sistemas abstractos... A medida que la tradición pierde su imperio y la vida diaria se reinstaura en función de la interrelación de lo local y lo universal, los individuos se ven forzados a elegir estilos de vida entre una diversidad de opciones" (Giddens, 1995:14).

Situar los problemas urbanos en los procesos de comunicación resulta fundamental si además atendemos a lo que Habermas caracteriza como procesos sistémicos de integración funcional. Que distingue entre la reproducción simbólica del mundo de la vida, en la cual lo relevante de la acción social es sobre todo su *aspecto de entendimiento* y la reproducción material de la vida social en la que juega la *actividad teleológica*,⁴ la cual no se puede entender como re-

4. Con acción teleológica Habermas se refiere a la situación en que un actor realiza un fin o hace que se produzca un estado de cosas, desea y elige, en una situación dada, los medios más congruentes y los aplica de manera adecuada (1987, I:122).

sultado pretendido de una cooperación colectiva. La reproducción material [...] "normalmente se efectúa como cumplimiento de funciones latentes que van más allá de las orientaciones de acción de los implicados." (Habermas, II:331).

La racionalización del mundo de la vida al mismo tiempo que hace de la acción comunicativa el medio idóneo para la reproducción de la cultura, la sociedad y la subjetividad, da pie a que la integración de la sociedad se polarice hacia *medios de control* independientes del lenguaje. El dinero y el poder constituyen los medios a través de los cuales se realiza la diferenciación de un sistema económico y un sistema político que guardan entre sí una relación de complementariedad imponiendo sus intereses por encima de las decisiones sociales.

En efecto, hoy más que nunca, la construcción de la ciudad se realiza con base en criterios ajenos al mundo vital. Lejos de encarnar valores fundamentales, de garantizar los derechos y deberes consiguos por los colectivos, de materializar acuerdos sociales y propiciar una convivencia social heterogénea, la espacialidad construida materializa la conflictividad de intereses y motivos que rigen su construcción. Los intereses del dinero y del poder, traducidos en la búsqueda de rentabilidad económica y de legitimidad política se sobreponen a la satisfacción de las necesidades vitales y a las expectativas individuales y colectivas de los habitantes, determinando una configuración espacial y formas de uso del espacio socialmente desintegradoras. Así, los precios del suelo y de las construcciones; las cargas fiscales y una planificación orientada con base en la rentabilidad económica y

política, son los parámetros que determinan cómo y en dónde vivir, determinan también nuevos patrones de uso del espacio y, sobre todo, quiénes tienen acceso a los mismos.

La colonización del mundo de la vida⁵ realizada por los imperativos del dinero y el poder, tiene efectos perversos sobre la ciudad. En particular los centros históricos, desde su revaloración como patrimonio cultural de la humanidad, se han convertido en uno de los intereses más perseguidos. Por sus valores históricos, estéticos y funcionales, apreciados por un público informado y con recursos económicos suficientes, las estructuras históricas tienden a destinarse para actividades de alta rentabilidad expulsando, en consecuencia, a los habitantes de escasos recursos. Esta marginación social, producto de la monetarización y burocratización del mundo vital, se constituye como dinámica predominante de las ciudades modernas, que obstaculizan las funciones de reproducción cultural, integración social y socialización que cumplían los asentamientos antiguos. Pese a que se conserven las formas generadas por las sociedades precedentes o que se propongan nuevos modelos surgidos de la recreación de las tradiciones, está ausente la apropiación de esos espacios para numerosos sectores de la sociedad. ¿Cómo recuperar entonces, en la actualidad, esa función vinculante que ejercía la ciudad?

4. La ciudad, un tema para la identidad social

Una primera conclusión de este trabajo, recapitulando lo hasta aquí planteado, consiste en advertir que en el campo de la arquitectura y la ciudad las referencias a la identidad requieren ser precisadas debidamente. La *identidad de la arquitectura* o de la *ciudad* alude a la forma específica de ser de la espa-

cialidad en cuestión; la *identidad cultural de la arquitectura* o *ciudad* se refiere a los rasgos invariantes que en dichas espacialidades es dable identificar empíricamente en un ámbito espacio-temporal, determinado por dichos rasgos. La *identidad social*, como se ha tratado de mostrar en esta exposición, se refiere a un proceso complejo que se *sintetiza* en saberse miembro de un colectivo; en el establecimiento de una *solidaridad con el grupo*. Por tanto, resulta inadecuado establecer relaciones que fusionen, *mecánicamente*, identidad del objeto con identidad cultural e identidad social.

Toda espacialidad tiene identidad, cualquiera que ésta sea, histórica o moderna. Aun cuando a un ámbito espacio-temporal se le atribuya una identidad cultural por las características arquitectónicas y urbanas predominantes, dichas espacialidades no necesariamente resultan representativas ni tienen el mismo significado para cada uno de sus habitantes. Las formas han perdido su carácter sagrado, ya no son idénticas a los procesos naturales, han perdido los atributos humanos y pertenecen al mundo de los objetos a los que cada cual atribuye significados en función de su historia personal. Baste pensar en la significación que el patrimonio edificado tiene para los expertos, los amantes del arte y de la arquitectura, independientemente de su lugar de origen o residencia. Otro es el significado que tiene para los que viven cotidianamente o hacen uso de esos espacios por asuntos de trabajo, gestión o placer. Asunto distinto es el correspondiente a aquellos que crecieron en ese entorno y aun cuando ya no viven ahí, esa espacialidad despierta recuerdos y emociones gratamente afectivas. Seguramente que el significado es radicalmente distinto para aquellos individuos o grupos que, en aras de la conservación del patrimonio, han sido desalojados de las vecindades, de los mercados y de otros equipamien-

tos desplazados hacia las periferias. Sobra establecer las diferencias respecto a los motivos y significados políticos y monetarios que la espacialidad histórica origina en las autoridades y en los sectores económicos locales, nacionales y transnacionales. Las identidades antaño fusionadas, hoy están descentradas. La materialidad, como mera forma, sin apropiación por parte de los actores, pierde sus efectos vinculantes. Hay que recordar que un *símbolo* sólo es tal, para aquellos que comparten un mismo significado. A la par presenciamos un avance acelerado de la colonización del mundo vital: las formas urbanas cada vez se alejan más de los intereses del mundo de la vida de los habitantes, respondiendo a los imperativos del dinero y de la administración burocrática.

Desestimar estos cambios —la descentración de la identidad y la colonización del mundo vital— da paso a fundamentar, en nombre de la *identidad cultural*, el desalojo de las vecindades de aquellos que no pueden afrontar los trabajos de conservación de los edificios; permite destinar los equipamientos, en otro tiempo populares, para el servicio exclusivo de sectores reducidos o de presencia esporádica.

Por ello la propuesta de Habermas —como se ha entendido en este trabajo— resulta interesante. Permite situar el logro de la *identidad social*, a partir de la ciudad, en otro nivel. En el plano de la participación social en la discusión de los problemas urbanos y en la formulación de las políticas urbanas. Lo que por cierto no significa que las formas queden relegadas, de lo que se trata es de que esa materialidad se *eleve al plano consciente*; de que esa materialidad sirva para darse cuenta de que en el interés particular se encuentra a su vez el interés colectivo y viceversa, y que esta certeza es el único camino para lograr una *identidad social*.

5. Habermas utiliza este concepto para caracterizar el proceso de intrusión de intereses económicos y administrativos en ámbitos que precisan orientarse por criterios provenientes del mundo de la vida.

La ciudad, reiterando, se convierte en problema, cuando se sitúa en el centro de la discusión para conocer cómo puede ésta asumir hoy por hoy las funciones vinculantes que en otro tiempo le confirieron el mito y las prácticas rituales o el rey y las murallas. Es buscando soluciones en grupo como nos hacemos grupo. Y en este ponerse de acuerdo, la acción comunicativa es el único mecanismo existente. Cabe por tanto recordar su acepción.

La acción comunicativa es un concepto que Habermas elabora basándose en Mead y Durkheim. Hace referencia a un tipo de acción —efectuada a través del habla gramatical— mediante la cual, por lo menos dos sujetos buscan coordinar sus planes y fines de acción, con base en el *entendimiento y el acuerdo*. El lenguaje es relevante porque permite a los hablantes contraer una relación reflexiva, un [...] "tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo,⁶ se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión..." (1987, I:143). A diferencia de una manifestación constativa o una simple conversación, una manifestación comunicativa necesariamente tiene que cumplir tres pretensiones de validez: la verdad, la legitimidad y la veracidad de lo expresado. Esto es, la argumentación debe coincidir con los hechos a que se hace alusión; no puede contravenir la norma que implica o explícitamente se encuentra asociada a la misma y tampoco puede aparecer como falsa. Al respecto dice Habermas: "Aun cuando una mani-

festación sólo pertenezca unívocamente a un modo de comunicación y sólo tematice con claridad la pretensión de validez ligada a ese modo, los modos comunicativos y sus correspondientes pretensiones de validez forman entre sí una urdimbre de remisiones que no sufre quebranto por esa tematización". De ahí que un [...] "consenso no puede producirse, cuando un oyente acepta la *verdad de una afirmación*, pero pone simultáneamente en duda la veracidad del hablante o la adecuación normativa de su emisión; y lo mismo vale para el caso en que... el oyente acepta la validez normativa de un mandato, pero pone en duda la seriedad del deseo que en ese mandato se expresa o las presuposiciones de existencias ajenas a la acción que se le ordena..." (Habermas, 1987, II:172).

Un ejemplo de acción comunicativa en que la apropiación de la ciudad sirve para desarrollar, confirmar o renovar la identidad colectiva de sus habitantes, es la discusión que se está llevando actualmente en Puebla, en torno a la reformulación del Código de Asentamientos Humanos, Desarrollo Urbano y Protección Ambiental. En la búsqueda por establecer las normas de convivencia, esto es, los acuerdos colectivos, se han congregado representantes de colonias, de restauranteros, de comerciantes; representantes de los partidos políticos, de las universidades y el ciudadano común. Otro ejemplo es el Proyecto del Río San Francisco, ya comentado. La agresividad del proyecto presentado por la autoridad Estatal, dio lugar a la constitución de organizaciones sociales,⁷ al fortalecimiento de los organismos

defensores del patrimonio y al debate público en diversos foros y en la prensa local.

Proponer la acción comunicativa como mecanismo de entendimiento en el cual dirimir los problemas urbanos y apropiarse por este medio de la ciudad, no significa que se piense que con sólo discutir o incluso establecer acuerdos que logren encarnar una normatividad institucionalmente sancionada, se eliminen los conflictos. Con seguridad los proyectos perversos continuarán y las leyes y reglamentos urbanos serán continuamente violados. Pero en lo que no cabe la menor duda es que en dichos acuerdos se manifiesta una voluntad colectiva; se hace "real" el que una asociación de individuos se propongan regular su vida en común mediante normas elegidas por ellos mismos. Esta *solidaridad* depositada en estructuras jurídicas, surgidas de la discusión racionalmente fundada, puede ser un elemento para la regeneración o formación de identidades, y tal vez el único posible. (Habermas, 1996:34)

Su traducción en problema y su ubicación como centro de los procesos comunicativos permitiría atribuir a la ciudad una función de vinculación social, pues nuevamente aludiendo a Habermas: los individuos toman conciencia de su propia identidad en la medida en que en su rol de participantes en la comunicación cobran conciencia de sus propias acciones [...] "y sólo podrán desarrollar una identidad social si se dan cuenta que a través de sus interacciones mantienen su pertenencia a los grupos sociales y de que con esa pertenencia se hallan involucrados en la historia narrativamente expuesta de los colectivos". (Habermas, 1987, II:194).

Poner el acento en la "lingüistización" de la ciudad como medio para cohesionar a sus habitantes, no significa obviar el papel de las formas urbanas y arquitectónicas. Menos aún despreciar la aporta-

ción que las disciplinas arquitectónica y urbanística, entre otras, pueden realizar, cuando se proponen establecer una correspondencia entre la forma arquitectónica y los contextos del medio espacial, cultural e histórico; cuando se abocan a la recuperación de las estructuras históricas involucrando a los habitantes de las mismas (Gutiérrez, 1989). Cuando pretenden elevar las calidades formales recreando críticamente la tradición. El aporte de las disciplinas es fundamental en la búsqueda de nuevos enfoques que proporcionen una visión integrada de los problemas urbanos y soluciones que garanticen la sustentabilidad de las ciudades y de los recursos naturales (Tudela, 1991). Se hacen necesarias enormes dosis de imaginación para el diseño de [...] "estrategias concretas y combinaciones de acciones que incluyan acuerdos y concertaciones, políticas de precios y tarifas, políticas crediticias, incentivos fiscales, subsidios selectivos, reglamentaciones *ad hoc*" (Tudela, 1991b:220), que permitan a las propuestas de mejoramiento de la calidad de vida abandonar el papel y convertirse en una realidad para las mayorías. Es necesario, sin duda, que los expertos aporten los elementos suficientes, necesarios y pertinentes que provean de contenido legítimo —en el sentido de viable— a las demandas sociales expresadas en los procesos comunicativos. Informarse y discutir sobre los problemas de *nuestra casa*, de la arquitectura de *nuestra ciudad*; de los problemas de *nuestra colonia*, del deterioro de *nuestro barrio*, entre otros problemas, es indiscutiblemente un medio que aglutina socialmente. El pronombre *nuestro* lo resume. No obstante, hablar es sólo un procedimiento, requiere de contenidos que sirvan a la fundamentación de los planes e intereses sociales; los *acuerdos*, para ser tales, precisan de *razones bien fundadas*. Y estos contenidos y razones surgen en la búsqueda sis-

6. Habermas distingue tres mundos: 1. objetivo (como conjunto de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos), 2. social (como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas), 3. como totalidad (de las vivencias del hablante a las que éste tiene un acceso privilegiado); los criterios de validación son verdad

proposicional, rectitud normativa y veracidad subjetiva. Los tres constituyen el sistema de referencia que los participantes suponen en común en los procesos de comunicación (1987, I:110-152).

7. En 1994, se institucionalizó la organización "Unión de Barrios del Centro Histórico".

temática y reflexiva propia de las disciplinas, sobre todo cuando esa búsqueda se realiza en interrelación con los destinatarios de las obras o con los afectados por las mismas.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, (1986), *Metafísica*, México, Editorial Espasa-Calpe.
- BOURDIEU, P., (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Editorial Taurus.
- GIDDENS, A., (1995), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Argentina, Editorial Amorrortu.
- GIDDENS, A., (1995), *Modernidad e identidad del yo, el yo en la época contemporánea*, Barcelona, Editorial Península.
- GUTIÉRREZ, R., (1989), "Los centros históricos de América Latina, un desafío a la creatividad", en *IV Encuentro de Arquitectura Latinoamericana*, México, Editorial UAM-Azacapotzalco.
- HABERMAS, A., (1981), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Editorial Taurus.
- HABERMAS, J., (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Editorial Península.
- HABERMAS, A., (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Editorial Taurus.
- (1987), *Ensayos políticos*, Barcelona, Editorial Península.
- HABERMAS, J., (1994) "Los filósofos también van a la plaza del mercado" en *Revista Humboldt*, Año 36, N. 113.
- LÓPEZ, R., (1986), *Diego Rivera y la Arquitectura Mexicana*, SEP-Dirección General de Publicaciones y Medios.
- (1991), *Enrique Yáñez y la Cultura Mexicana*, México, UAM-LIMUSA.
- MILIÁN, A., (1996), "Una línea del pensamiento urbano arquitectónico en América Latina", en *Revista Ciencia ergo sum*, Editorial UAEM, Núm. 3, Vol. 3.
- MORALES, J., (1993), "La imagen de la ciudad: hacia un diseño cognoscitivo de la ciudad", en *La ciudad y su diseño*, México, UAM-IFAL.

