Revista EURE (Vol. XVII, N° 50), pp. 19-32, Santiago 1990

UTOPIA Y PROYECTO EN LA CONSTRUCCION DE LA CIUDAD TRADICIONAL*

GIULIANO DELLA PERGOLA**

RESUMEN

En este artículo se propone un "pluralismo metodológico" para el estudio del desarrollo del urbanismo en el tiempo, en contraposición a la aplicación de esquemas mecánicos --propios de la sociedad industrial—, para entender el desarrollo de las ciudades tradicionales. Sólo mediante un enfoque pluralista se puede llegar a explicar la multiplicidad de formas urbanas presentes en la historia. A la vez es necesario entender que en el estudio de las formas territoriales se refleja tanto la cultura material como la cultura inmaterial de una población. Teniendo esto presente, dentro del método de investigación es posible entender mucho más a fondo qué es una ciudad.

1. EN BUSQUEDA DE UN METODO

La categoría "ciudad tradicional" es tan vasta que su amplitud indica una cierta debilidad metodológica. A continuación hablaremos de "ciudad tradicional" tan sólo en contraposición a la "ciudad moderna", es decir a ese tipo de ciudad nacida durante y después de la revolución industrial.

La enorme diferenciación de ciudades tradicionales que encontrarnos en cualquier parte del mundo, en cualquier latitud, en cualquier continente, nos impide catalogarlas según "modelos", o según áreas culturales (la "ciudad occidental", "la ciudad oriental", etc.) o según áreas continentales (la "ciudad latinoamericana", la "ciudad africana", etc.).

Los esfuerzos teóricos que se proponen darles connotaciones distintivas para poder llegar a una interpretación precisa según las clases (Weber, 1968; Tosi, 1987) caen frente a los principios de "relativismo cultural y antropológico" (Lévy-Strauss, 1967) que valen para el análisis comparado de todas las civilizaciones tradicionales y, por lo tanto, también para el estudio de sus ciudades.

Este enfoque metodológico, cuyo mérito es sin duda el de no estudiar las civilizaciones pasadas sirviéndose de parámetros eurocéntricos, occidentales o contemporáneos, sino empleando criterios autónomos e incomparables, sin embargo presenta dos limitaciones. La primera es que la historia de cada ciudad parece tener que reducirse únicamente a "leyes, reglas, lógicas y criterios 'internos' ", lo cual parece sinceramente un principio metodológico poco satisfactorio. La segunda es que, empleando un principio de lectura "radicalmente autónomo" de las ciudades tradicionales, la incomparabilidad a la que llegamos puede hacernos dejar de lado otras formas de lectura histórica que, por el contrario, justo a través de su mutua comparación, podrían ayudarnos a entender los respectivos, distintos órdenes urbanos. Por estas razones hablar de ciudades tradicionales obliga a cautelas metodológicas o a particulares opciones epistemológicas. Lo cierto es que cada vez que nosotros los contemporáneos hablamos de ciudades tradicionales queriendo em-

* Original en italiano. La Dirección de la Revista EURE agradece al Instituto Italiano de Cultura por haber realizado la traducción de este artículo.

** Profesor Asociado de Sociología Urbana y Rural. Facultad de Arquitectura, Politécnico de Milán, Italia.

plear para las mismas parámetros de juicio que históricamente son sólo nuestros, caemos en una incorrección metodológica, que nos lleva a errores cuando no a ridículas conjeturas interpretativas.

Desde hace milenios el hombre habita el planeta y desde milenios ha edificado, construido y urbanizado la tierra. Por milenios el hombre se ha establecido y cuando construía y urbanizaba ni siquiera sospechaba que una posteridad como la nuestra lo iba a evaluar.

Los parámetros de edificación de mundo empleados por las civilizaciones que nos han precedido son independientes de los que nosotros empleamos hoy. Por lo tanto, hay que leerlos en su autonomía histórica y cultural. Es la modernidad la gran excepción en la historia, no al revés. Es la modernidad quien en la actualidad puede proponer "standards" de urbanización racionales y aplicables en todo el mundo, criterios comparables, listos a la organización, al análisis, a la definición por doquiera. Pero a lo largo de milenios no ha sido ésta la experiencia de los hombres. Ellos construyeron y edificaron según criterios propios, autónomos, independientes de los nuestros, con tecnologías más o menos desarrolladas (pero de todas formas diferentes de las que hoy conocemos) y con interpretaciones del mundo muy lejanas entre ellas, remotas de las actuales. El conocimiento de la ciudad tradicional es, pues, un conocimiento "de las ciudades tradicionales" (en plural) y de sus contextos históricos y tecnológicos, culturales y religiosos, por lo que ellas mismas saben proporcionarnos, por lo que ellas mismas nos indican. Nada más. Este *pluralismo metodológico* parecería la justa corrección a una exasperada, excesivamente radical aplicación del relativismo cultural y antropológico que, sin embargo, ha indicado el justo camino en el estudio de las civilizaciones tradicionales. Lo cierto es que el debate sociológico surgido con la sociedad industrial se ha revelado inadecuado para entender el desarrollo de las ciudades tradicionales.

La tríada positivista y funcionalista "necesidades-funciones-instituciones" interpreta de manera muy aproximada, y demasiado a menudo en formas inadecuadas si no equivocadas, el desarrollo del urbanismo en el tiempo.

El haber aplicado metodológicamente a las ciudades tradicionales los mismos parámetros interpretativos relacionados con el desarrollo del pensamiento occidental surgido entre finales del siglo pasado y los años treinta, ha representado un error epistemológico que ha condicionado negativamente los estudios de la sociología urbana.

El error epistemológico tiene en este caso una doble naturaleza: en primer lugar, reduce las formas de la construcción de las ciudades tradicionales al único proceso histórico occidental; en segundo lugar, no explica la multiplicidad de las formas urbanas, salvo intentando reunir el análisis de las ciudades en formas ideales, o en modelos típicos, o en arquetipos históricos.

Por el contrario, aquel mismo método típico usado por Weber en su tentativa de esclarecer las formas del poder, o usado por Durkheim para discutir las distintas formas del suicidio, se muestra metodológicamente reductivo, o desviante, al ser aplicado al estudio del desarrollo de las ciudades tradicionales.

Si nos acercamos a los textos clásicos y vamos a la búsqueda del por qué los hombres fundaron ciudades, no encontramos que ellos construyeron sus ciudades para habitar en ellas, reproducirse, alimentarse socializando sus esfuerzos en la pesca o en la caza, ayudarse entre ellos, organizarse, crear economías urbanas, substraerse a los más pesados trabajos de los campos, desarrollar instituciones urbanas contrapuestas al trabajo agrícola, etc.

No encontramos que la triada sociológica "necesidades-funciones-instituciones" dominara la escena del surgir de las ciudades, de su fundación, de su ampliarse con el paso del tiempo.

El surgir del primer urbanismo no está unido a la organización social de las necesidades colectivas. Por lo menos no es esto lo que se entiende a través de los textos que por primera vez hablan de la fundación de ciudades.

De todas formas, no tenemos ningún derecho a no creer en los textos. Podemos volverlos a interpretar "desde el punto de vista de la modernidad", pero entonces te-

nemos que admitir lo arbitrario de nuestra elección teórica. Si miramos con la óptica de la modernidad quitamos a nuestros antepasados la autonomía cultural que, por el contrario, se les debe reconocer y caemos en el mismo error metodológico que el europeo, que interpreta todos los fenómenos históricos sólo partiendo de sus categorías teóricas que, para ser entendidos, hay que leerlos sólo desde el interior de su autónoma raíz cultural, sin sobreposiciones colonialistas, racistas o eurocentristas.

El sociólogo que lee el desarrollo del urbanismo desde el punto de vista de la modernidad desautoriza la historia. El sociólogo que aplica la triada "necesidades-funciones-instituciones" a las antiguas civilizaciones mesopotámicas, o las aztecas e incaicas, o al surgir del urbanismo griego, sobrepone a la cultura que originalmente produjo aquellas ciudades una lectura nacida en un período histórico tan posterior y tan lejano de la experiencia urbana de aquellas poblaciones, que le impide entender la historia.

No es la historia en si misma la que resulta inadecuada a la sociología urbana. Es la sociología urbana la que resulta inadecuada a la comprensión de los fenómenos históricos.

Ejemplo clásico de este error es la creencia positivista que interpreta el devenir como paso gradual desde lo pequeño hacia lo grande, desde lo simple hacia lo complejo, de modo que la historia del urbanismo se configura como una serie de pasos sucesivos graduales, más menos en el siguiente orden: habitaciones aisladas, agregaciones más amplias, pequeñas aldeas, ciudades, metrópolis, sistemas urbanos, megalópolis, necrópolis.

Esta interpretación del desarrollo urbano, aunque muy común, es completamente fantástica.

Las excepciones a este esquema interpretativo son muchísimas y de una cualidad tan relevante que muestran en seguida su carácter ideológico.

En la historia encontramos, por ejemplo, regresiones: ciudades que se reducen a aldeas y que no sólo no evolucionan sino que (a causa de enfermedades colectivas, guerras, terremotos, u otro) no van adelante sino que van para atrás. Así como encontramos ciudades completamente programadas como tales, sin haber tenido que pasar por los distintos momentos de desarrollo (Brasilia, por ejemplo).

Y aun ciudades que en lugar de envejecer con el tiempo, rejuvenecen (por el aporte de grupos de inmigrantes o por fuertes renovaciones urbanas). Otras que no evolucionan nunca, ni jamás podrán transformarse en "sistemas urbanos", O pequeñas aldeas ya transformadas en necrópolis y grandes ciudades que evolucionan aún más, sin presentar, sin embargo, saltos de cualidad. Y aun: ciudades que por siglos no evolucionan ni retroceden, sino que a lo largo de los siglos quedan prácticamente inmutadas, bien en el número de habitantes, bien como densidad, bien como riqueza producida. Ciudades que se ensanchan sobre todo basándose sobre economías autóctonas, en contraposición con otras ciudades que se han desarrollado sólo porque ha evolucionado el contexto territorial en el cual están ubicadas. Ciudades que han tenido un desarrollo lentísimo y gradual en contraposición con otras que conocen formas de transformación impetuosas y rápidas.

Civilizaciones urbanas duraderas en el tiempo, por miles de años (como Venecia) y ciudades que nada más aparecer ya son consideradas inútiles y se abandonan (como algunas ciudades del ciclo del salitre en el norte de Chile).

Es tan fácil encontrar en la historia tantas excepciones al único esquema general interpretativo (y también excepciones con respecto a otras excepciones), como para estar seguros de que no podemos trazar la historia del urbanismo únicamente recurriendo a parámetros generales y abstractos donde hacer caber cada experiencia.

¿De qué ciudades hablamos, entonces, cuando decimos la palabra "ciudad"? ¿Podemos hablar de "ciudad" en general o nuestro interés tiene que dirigirse tan sólo a la única ciudad empírica a la cual podemos referirnos, sin posibilidades de generalizaciones? ¿Las ciudades han nacido independientemente de una teoría, o al revés, ellas son los epifenómenos de grandes interpretaciones del mundo?

¿Cuál postura crítica es preciso desarro-

llar para no caer ni en generalizaciones abstractas e ideológicas, pero tampoco en el rechazo de la teoría, de cada teoría, así que nos quede sólo la miope verdad de la empiría? Si la aplicación de la metodología positivista a la ciudad tradicional nos da sólo una interpretación reductiva e incierta, un método crítico capaz de entender el espesor cultural "específico" de aquella ciudad nos permite entrar mucho más adentro de los procesos urbanos.

La lectura histórica de una ciudad hay que hacerla desde el interior de los parámetros culturales "específicos de aquella ciudad, dentro de su propia civilización".

Una lectura histórica que sobrepusiera a los parámetros "específicos" de esta ciudad los parámetros culturales de otro momento histórico, o los de otra cultura, resultaría una lectura distorsionada, acientífica, ideológica (cuando no colonialista o racista).

Un ejemplo entre los muchos que se podrían señalar: interpretar el desarrollo de las ciudades únicamente bajo el punto de vista de su desarrollo tecnológico, lleva a afirmar que una ciudad es tanto más evolucionada cuanto más alto es el nivel de tecnología que en ella se emplea, lleva a decir que las únicas verdaderas ciudades en el mundo son las de tipo moderno-occidental, y todas las otras, incluyendo Esparta, Micenas y Atenas, ridículos ejemplos de poca importancia.

De tal manera que todo lo que no pertenece a la modernidad y a la contemporaneidad tecnológica occidental hay que considerarlo prácticamente nulo, o tan sólo considerarlo un antecedente histórico del cual extraer nuevos motivos para estar seguros que nuestra forma de civilización actual es la más evolucionada.

Por el contrario, una lectura comparada, relativizadora, histórica, antropológicamente capaz de entender los significados profundos de las civilizaciones urbanas, sus formas escondidas, la relación entre organización práctica y sentido civil, no caerá nunca en el error de jerarquizar las ciudades, de creer las unas superiores y las otras inferiores, sino que entrará en la óptica de considerarlas todas ricas de valores autónomos, todas merecedoras del mismo respeto. Todas merecedoras de amor, conservación y enriquecimiento. Pero en los estudios de sociología urbana se encuentra otro gran error y es el de creer que las civilizaciones que nos han precedido históricamente, es decir, las que aún perteneciendo al siglo XX no están dentro del occidente tecnológico, tienen que ser comparadas entre ellas, teniendo como metro de comparación el de la racionalidad. Por el contrario, en la historia y en la geografía actual muchas, altísimas formas de civilización no se prestan a parangones de este tipo. Por lo tanto, no pueden ser definidas con criterios que llevarían a conclusiones como: "tanto más son racionales, tanto más son civiles", "tanto más son organizadas y complejas, tanto más son modernistas". Millares de ciudades pertenecientes a culturas que expresan una racionalidad distinta que la nuestra, eran a su manera racionales. Sólo que podían expresar formas de racionalidad distintas de la nuestra. Si la racionalidad de algunas civilizaciones estaba unida a referencias astrológicas o cosmológicas, utópicas o míticas, masculinas o femeninas, a los cuatro puntos cardinales, o a algunos símbolos esotéricos, mágicos, religiosos o cultuales, el método más preciso para entender las formas organizadoras de estos territorios y de estas ciudades es el de entender la relación entre espacio y valores.

Si desde el punto de vista occidental puede parecer una fuerte irracionalidad que en Tikal, antigua capital maya, se encuentren altísimas pirámides en plena foresta, construidas con material traído por el río desde muy lejos, estas mismas pirámides, leídas desde el interior de los valores religiosos, económicos y sociales de los mayas, representaban un alto ejemplo de racionalidad, de ingenio y de organización.

Lo mismo vale también para las pirámides en Egipto, para los templos griegos, para las grandes catedrales góticas de la Europa medieval y para todos los ejemplos de ciudades, fortificaciones, castillos y mezquitas de los que quedan maravillosos ejemplos en todo el mundo, como testimonio de la variedad de culturas, de la variedad de diferenciaciones simbólicas, de la variedad de referencias ideales y políticas y con ello de la variedad de definiciones de racionali-

dad y de civilización expresadas por los hombres a lo largo de la historia. Para acabar podemos decir que a las ciudades hay que entenderlas desde el interior de los procesos históricos y culturales de las cuales son a la vez testimonio, expresión y necesidad.

Justo la pluralidad de las distintas expresiones culturales, su amplia y diferenciada lectura del mundo, los múltiples modelos de referencias, los símbolos, los arquetipos, los mitos y los paradigmas morales y cultuales, son las fuentes a las cuales tenemos que recurrir para entender con exactitud las formas urbanas, los caracteres perseverantes de las ciudades, la relación entre lo que de una ciudad sobrevive en el tiempo y lo que, por el contrario, varía.

El Ser y el Ente son los auténticos paradigmas de lectura de lo urbano.

2. IDENTIDAD, VALORES IDEALES Y SENTIMIENTO DE NO IDONEIDAD

Lo que la sociología elimina, justo lo que rechaza para encerrarse únicamente en el interior de la contemporaneidad occidental (en la cual un día nació), es por el contrario el gran patrimonio urbano, ético y civil al cual recurrir para leer las ciudades tradicionales no en relación con nuestras ciudades, organizadas y tecnológicas, sino únicamente en sí.

Existe una realidad urbana presociológica y extrasociológica que es preciso estudiar con criterios autónomos.

Por milenios el hombre ha habitado la tierra y su desafío con la naturaleza no consistía en destruirla, como pasa hoy en día, sino en el encontrar un equilibrio generalizado.

Hoy la tecnología considera la naturaleza como una oportunidad para explotar: el juego despiadado consiste en matar la naturaleza para transformarla en un bien económico.

Pero por milenios las civilizaciones de los hombres que se han sucedido en los largos períodos históricos y que han precedido el surgir de la contemporaneidad han buscado para encontrar la forma de convivencia con la naturaleza en que ésta y el hombre no fuesen mutuamente hostiles.

Existía una cierta sumisión del hombre a la naturaleza y a la vez una sumisión de ésta al hombre, como testimonio de la diversidad cualitativa entre lo humano y los mundos animal, vegetal y mineral. Pero con gran admiración los antropólogos y los estudiosos de las sociedades simples han puesto en evidencia que aunque en presencia de rituales despiadados, o de leyes sociales crueles, la organización "general" de la sociedad con baja división del trabajo establecía un horizonte equilibrado y aconflictual con la naturaleza.

El conflicto existía dentro de la sociedad de los hombres y no en la relación entre el hombre y la naturaleza. También porque la naturaleza se presentaba de manera tan exageradamente generosa con respecto a la modestia de las necesidades de las sociedades elementales y de su composición demográfica, que en cuanto los grupos humanos presentes se pudiesen dedicar a la pesca o la caza o a derribar árboles, la naturaleza era capaz de reproducir sus ritmos de manera completamente normal e inalterada.

Las mismas tecnologías elementales que los hombres conocían no podían provocar daños graves contra la naturaleza.

La primera tendencia del hombre fue probablemente la de transformar el espacio en un territorio, entendiendo con ello la exigencia de "orientarse" en el amplio mundo que rodeaba la vida de aquella comunidad, de manera tal que se pudiese dar al espacio "un signo" humano, un signo de la tribu, un punto de referencia que redujera las dificultades del quehacer cotidiano: una elemental, ingenua, pero fundamental forma de organización.

La configuración del espacio en territorio incluía también el surgir de limitaciones, separaciones, propiedades... El territorio daba estabilidad al grupo humano, definía su cultura y sus horizontes, desarrollaba ideología, sentido de pertenencia, diferenciación entre distintos grupos sociales, identidad: pero también introducía conflictos y establecía separaciones.

Podían existir espacios que ya poseían una actitud propia a ser transformados en territorios como, por ejemplo, una isla, donde un único grupo vivía soberano; o, al revés, podían existir espacios con fines in-

ciertos, que podían ser considerados territorios sólo después de conflictos entre hombres, hostilidades, guerras, enemistades. Probablemente la elaboración del traspaso cultural de espacio a territorio fue el origen del primer urbanismo. O, tal vez, podamos conjeturar que el origen del urbanismo primitivo se relaciona con la redefinición de manera muy fuerte, autocentrada, vinculada con la misma identidad de los distintos grupos humanos, de un territorio (una vez sólo espacio) donde, dentro de ciertos confines, debiera nacer un asentamiento duradero.

Si este asentamiento no hubiese existido el territorio habría vuelto a ser espacio. Era, pues, la presencia del hombre la que transformaba los campos en periferias de la ciudad: era el asentamiento duradero, la ciudad, la que volvía a definir los campos.

No eran los campos que hacían nacer la ciudad, sino al revés, era la ciudad la que daba un nombre a los campos. Metodológicamente esta interpretación entra en conflicto con los principios interpretativos del positivismo y no es una casualidad que esta misma tesis, de la que Jacobs (Jacobs, 1971) se hizo portavoz, no haya tenido éxito en las academias sociológicas.

Si leemos los textos de las remotas civilizaciones que han precedido nuestra experiencia histórica, no vemos que las ciudades se fundaran para que se integrasen mayormente las necesidades con las funciones sociales y con las instituciones. No es éste el origen de las ciudades, ni éste es el sentido de su fundación. En la redefinición del espacio en territorio, vemos que los fundadores de ciudades no eran necesariamente unos grandes jefes. Más bien, al revés, podían ser unos niños salvados de las aguas (Rómulo y Remo), patricidas, fratricidas (Caín), asesinos, niños abandonados, marginados, hombres empujados por oscuros sentimientos de culpabilidad, con poderosas necesidades de expiación, que tenían complejas relaciones con las divinidades, en el análisis de las cuales un psicoanalista podría tal vez individuar la irrupción de la angustia en la esencia del mundo. Fundaban ciudades personas empujadas por la necesidad de desafiar al cielo, personas que habían intuido otros órdenes posibles, hombres con utopía y empujados por un deseo tan grande de cambio que aún hoy, frente a algunas excavaciones arqueológicas, los modernos quedan asombrados por la potencia de esos sueños innovadores, tan cargados del deseo de adueñarse del mundo y de la historia. Tanto es así que aquellos territorios, aquellas ciudades no pueden ser entendidos si no se considera el ímpetu de la transformación que subyacía a su fundación.

Llegamos entonces a definir un primer punto metodológico en la discusión sobre los orígenes del urbanismo:

(1) las ciudades nacen del empuje que apunta a la creación de otro orden;

(2) como empuje hacia la creación de un orden social considerado superior al ya existente;

(3) como resultado de un empuje utópico;

(4) como mediación entre la fuerza de la utopía y la posibilidad de redefinir el orden en el mundo.

Probablemente el nivel utópico no era sólo un punto lejano y remoto, casi inalcanzable y por ende ideal. El nivel utópico definía el trampolín para la transformación.

Y cuanto más amplia era la diferencia entre el nivel utópico y la realidad histórica, tanta mayor fuerza, tanto mayor sacrificio, tanta mayor tensión, tanta mayor libido inducía a crear en los productores de ciudades.

Una vez realizado, el ideal perdía el carácter utópico para adquirir las cualidades históricas de lo que pasa en el mundo de lo "posible". Lo que los hombres sabían lograr, sin embargo, no representaba un freno al proyecto utópico. Por el contrario, hacía que el proceso de transformación del mundo necesitara un parámetro invisible que pudiese inundar la realidad.

La distancia con respecto a los parámetros ideales era el estímulo que empujaba a los hombres al cambio.

La construcción de las ciudades representaba el lugar más verdadero donde podía tomar forma la tradición, justo por su materialidad, justo porque el proyecto era destinado a "durar en el tiempo". La ciudad era el testimonio de que las cualidades de una generación podían devenir punto de

referencia, ejemplo y estímulo, para las sucesivas.

El sentimiento de lo inadecuado era pues esencial a la transformación del territorio. Según las cualidades de la historia y de la cultura de sociedad este sentimiento podía transformarse en conciencia de lo inadecuado con respecto a los dioses, el cielo, los muertos, las generaciones sucesivas, los que pertenecían al mismo pueblo, o con respecto a los parientes más cercanos.

El sentimiento de lo inadecuado, que nacía propiamente de la diferencia entre la magnitud de los proyectos ideales y las posibilidades siempre limitadas de hacer realidad los ideales, era a la vez estímulo para la transformación y el origen del sentimiento de culpabilidad.

Es muy importante intentar contestar a las siguientes preguntas: ¿de dónde nacían los niveles ideales? ¿Cómo se iban formando? ¿Sobre cuáles certidumbres comunes se fundaban? ¿Cómo podían hacerse ideal común para todo un pueblo?

No existen respuestas unívocas a estas preguntas.

Podemos intentar esquematizar las respuestas diciendo que los niveles ideales podían:

(1) ser revelados directamente al pueblo por Dios (o por los dioses);
(2) ser confiados a los vivos a través de los muertos o de sus espíritus;
(3) representar lo que de más noble el hombre podía poseer como patrimonio secreto e interior de él mismo;
(4) coincidir con la legitimación más anhelada moral y social;
(5) representar subjetivamente la condición de creer poder "pasar a la historia".

La capacidad de tolerar el sentido de culpabilidad daba mayor fuerza interior al individuo y sinergéticamente, la fuerza interior permitía la capacidad de tolerar el sentido de culpabilidad.

Esta sinergia produjo las figuras carismáticas del conductor, del héroe, del profeta, del jefe militar, del defensor de la patria, del sabio, del sumo sacerdote, etc.

Casi todas las ciudades de la antigüedad eran ofrecidas a los dioses (y también hoy, en la tradición cristiana, encontramos ciudades bajo la protección de un santo patrón de María). Sin embargo, lo que pasa en la tradición cristiana no tiene que alejarnos del problema: en la era cristiana la aldea o la ciudad iban bajo la protección de un santo o de la Virgen después de haber sido fundadas. Por el contrario, en muchas civilizaciones primitivas se fundaban las ciudades para poderlas dedicar a los dioses. La dedicatoria no era un ritual *ex post,* sino el estímulo preciso para producir ciudades.

Se fundaban las ciudades así como se sacrificaban corderos, o como se ofrecían las primicias.

Todo esto nos hace pensar no en lo que la tradición de los estudios de sociología nos quiere hacer creer, es decir, que las ciudades eran fundadas, pasando de la pequeña a la gran dimensión, para que la sinergia trilateral entre necesidades, funciones e instituciones pudiera desarrollarse de manera adecuada, sino en hechos muy distintos.

Esta otra posición teórica, no positivista, desplaza la atención hacia el enlace profundo que tenía que existir entre el nivel utópico, las religiones, los mitos, los rituales y la fundación de las ciudades. Nos dirige hacia una concepción de lo urbano relacionada no con la satisfacción de las necesidades (elementales y secundarias), sino con una exigencia de cambio del orden natural. Intenta una redefinición del mundo, a través de la superación del concepto de espacio, como "territorio antropizado",

Probablemente es ésta la traducción más acertada, en nuestro lenguaje moderno, de la palabra griega *"polis",* que tiene una doble raíz: la de ciudad como política y la de ciudad como organización.

Por lo tanto, buscando los orígenes del gesto unido a la fundación de las ciudades, podemos decir que, empujados por la necesidad de entender por qué sólo ellos, los hombres, tenían conciencia de vivir; por qué sólo ellos, los hombres, se diferenciaban de todas las otras formas de la vida animal, vegetal y mineral y podían reconocerse entre ellos y emplear un lenguaje que mejoraba con el uso; buscando la manera como transmitir en el tiempo a las generaciones sucesivas la memoria de sus actos, intentaron producir un orden propio, dis-

tinto del ya predispuesto, de manera tan fuerte, por la naturaleza.

La ciudad resolvía, sin duda, también problemas de seguridad y favorecía las necesidades de sobrevivencia y de asistencia, pero sólo como funciones derivadas. Era el acto "creador" de reproducir en el mundo una huella estable y duradera, pensada para que durara un larguísimo arco de años de civilización, lo que provocaba el nacimiento de las ciudades.

Cuanto más alto era el modelo de referencia, cuanto más sublime y formalmente inalcanzable, tanto más el gesto de la fundación era digno de alabanza. Un gran desafío ético subyacía a la fundación de las ciudades, que expresaban a la vez la capacidad del hombre de superarse en el acto mismo, en el cual las fundaba (en un movimiento que incluía también el medirse con la grandeza de los ideales de su civilización) y lo inadecuado de medirse con los paradigmas ideales más altos.

Las ciudades se fundaban como testimonio de que altos ideales subyacían a la cultura que permitía su nacimiento, como testimonio de que, por muy bien construidas, estaban de todas formas más abajo de los niveles ideales arquetípicos como testimonio del hecho de que al ser fundadas podían transmitir a las generaciones posteriores "los niveles de civilización ya adquiridos".

Sin poderosos arquetipos ideales las ciudades no se podían ni siquiera pensar. Los productores de lo urbano eran los sacerdotes de la grandeza de su propia civilización.

"La ciudad ideal" subyacía a la formación de la "ciudad histórica", como el alma dirigía la vida del cuerpo.

"La ciudad ideal" no se veía, pero inspiraba el crecimiento de las ciudades históricas. La "ciudad ideal" no aparecía, salvo como metalectura de la realidad urbana realmente proyectada.

En cuanto parámetro absoluto, en cuanto metro de la historia y criterio humano con el cual se interpretaba la aceptación de parte de la divinidad del propio esfuerzo práctico, la "ciudad ideal" representaba la condición para la construcción histórica de las ciudades concretas.

Si hubiese caído el paradigma ideal, no se hubiesen podido ni siquiera construir las ciudades históricas. Por lo tanto, el carácter simbólico, inspirador y sintético del paradigma ideal poseía ya todas las cualidades que los constructores iban a descubrir poco a poco.

El paradigma ideal expresaba el sentido. Los constructores se adueñaban del sentido al construir las ciudades. Ellos no construían el sentido, que ya existía: ellos producían acciones dotadas de sentido para que su acción actualizase los parámetros ideales.

Las especializaciones (las técnicas de los griegos) consistían, por lo tanto, en la invención capaz de mediar entre la grandeza de los ideales y las habilidades de las escuelas artesanas (Gilli, 1988).

Quien introducía nuevas técnicas hacía innovaciones. Puesto que rompía con un cierto orden de los conocimientos adquiridos, podía llevar innovaciones sólo a través del conflicto y asumiendo sobre sí mismo el dolor que este conflicto implicaba (Gilli, 1988).

Esta experiencia iba a formar la base de la ética del que inventaba (que encontraba o que descubría). La invención y el descubrimiento tenían un doble significado: el uno, "en sí", en cuanto vinculados a la definición de algunas cualidades de la naturaleza, o a nuevas capacidades de manipulación de la naturaleza por parte del artesano; el otro, paradigmático (a menudo religioso), porque el uso de las técnicas se unía a la mayor capacidad de dar cuenta de la presencia de la ciudad ideal en la ciudad histórica.

La introducción de nuevas especializaciones no implicaba, necesariamente, de por sí, una forma de laicización (aunque una cierta autonomía de los conocimientos técnicos pudiese ser considerada independientemente del paradigma ideal), porque su legitimización social ocurría sólo en el interior de los valores ya aceptados y que incluían el horizonte religioso.

3. UNA HIPOTESIS DE LECTURA DEL URBANISMO PRIMITIVO

El paso histórico *desde el espacio al territorio antropizado* coincide con el surgir de

la ciudad. Colocar precisamente en el tiempo este fenómeno es obviamente una operación imposible.

Muchos son los elementos que se pueden tomar en consideración para determinar cuándo, sociológicamente, podemos hablar de ciudad; si podemos hablar de ciudad cuando estamos en presencia de un grupo social suficientemente numeroso y estable, o si podemos hablar de ciudad sólo si una cierta densidad de población nos permite definir "standards" de establecimiento entre número de población y amplitud del territorio, o cuando algunos intercambios económicos con otras ciudades se han vuelto frecuentes y normales, etc.

En realidad una definición de ciudad no nos ayuda a avanzar en nuestra investigación.

Existen problemas donde la definición clara del objeto permite seguir mejorando la investigación y existen otros problemas donde su propia definición simplemente hace caer en una trampa lo que queremos apoyar. Nuestro problema pertenece a este segundo tipo.

Es mejor remontarse a la genérica pero importante raíz de la palabra "polis", en su doble acepción de ciudad como política y de ciudad como organización, para suponer que existe la ciudad cada vez que a la presencia de hombres con su identidad y con su organización territorial sigue la antropización del territorio.

Probablemente la antropización del territorio ha acaecido de dos modos fundamentales: por imitación y por desarrollo de paradigmas culturales autónomos.

Por lo general ambas formas van unidas y paralelas, ambas están presentes en el proceso de antropización del territorio. En algunos momentos históricos una puede prevalecer sobre la otra. En otros momentos, una puede parecer exclusiva. Pero la antropización del territorio implica ya sea la importación de algunos modelos de asentamiento específicos de otros grupos sociales, o bien una representación autónoma de formas propias de existencia, independientes de otras etnias.

Entre las dos formas de antropización del territorio la referida al modelo de imitación presenta, en un primer momento, menos interés en relación a intercambios, contratos, economías interregionales, guerras, etc. Sin embargo, forma parte integrante de la cultura material de cada población. Es la forma de antropización del territorio unida con la producción autónoma de paradigmas, capaz de elaborar formas propias de asentamiento, políticas y organizativas lo que hace la temática más fascinante.

En este segundo caso, de hecho, tanto la cultura material como la inmaterial, la economía y la ideología, la sobrevivencia y la religión, entran en el proceso de elaboración.

Por esto las jerarquías presentes en la organización social están siempre presentes también en el territorio. Por esta razón podemos leer en el orden que rige las tumbas de una civilización también cuál era el orden paradigmático que estaba por encima de la organización de la misma cultura y la interpretación que ella daba del ciclo de la vida y del de la muerte, el sentido de la historia, de la educación y de la reproducción.

En el estudio de las formas territoriales se refleja tanto la cultura material como inmaterial de una población.

Este método de investigación nos permite entender muy a fondo (mucho más que una definición *a priori)* qué es una ciudad.

El estudio del orden territorial y la comprensión de por qué las cosas establecen entre ellas unas relaciones específicas (que sean cercanas o lejanas, jerárquicamente, coordenadas, o sólo coordenadas en paralelo, repetidas o únicas, evidentes o indiferenciadas, centrales o más periféricas, etc.) nos reenvía a la profundización de la elaboración de los paradigmas culturales generales.

Es sin duda cierto, como subrayan los estudiosos positivistas de ciencias sociales, que tales paradigmas culturales generales desarrollaban algunas funciones (eran el eje para orientarse en el mundo, servían para graduar las funciones sociales internas en el grupo, jerarquizaban y concurrían a determinar los roles, las diferenciaciones políticas y las tareas, etc.).

Pero algo escapa siempre a esta aproximación cultural: en particular cómo algunos parámetros ideales, no medibles, no empíricamente verificables, conformaban a

los habitantes de un determinado lugar *en su identidad.*

Estudiando las tumbas etruscas, por ejemplo, podemos estudiar el orden social de aquella civilización y entender las distintas etapas históricas de su cultura.

Pero cuando nos formulamos la pregunta "¿quiénes eran los etruscos?", no podemos contestar partiendo del orden que encontramos en sus tumbas, sino que debemos contestar que eran etruscos los que creían en *una cierta forma* de muerte.

El parámetro cultural que definía para los etruscos "qué es la muerte" (y que, claro está, nosotros encontramos en el orden de sus tumbas) perteneció tan sólo a su imaginación, a una elaboración inmaterial, empíricamente no averiguable. Por lo tanto, la identidad colectiva de un pueblo está en *una metarrepresentación común y aceptada.*

De esta metarrepresentación común y aceptada derivan las funciones sociales. No podemos estudiar estas funciones sociales sólo como *consecuencias* de la metarrepresentación y no como una aproximación fundamental.

En esta distinta postura metodológica está la polémica entre positivistas y no positivistas: para los primeros el estudio de la relación entre funciones sociales, necesidades e instituciones representa la clave interpretativa de la civilización; para los segundos el problema de la identidad y de la pertenencia es primaria con respecto al estudio de las funciones sociales. Más bien, en esta segunda perspectiva metodológica, ni siquiera pueden entenderse las relaciones entre funciones, necesidades e instituciones si no se entienden los parámetros culturales generales que dan la identidad y la pertenencia.

Así, los hombres para antropizar un cierto territorio imaginaron otros territorios; para hacer propio un cierto orden social y territorial imaginaron otros órdenes posibles. No necesariamente estos otros lugares existían de veras: podían ser fruto de la fantasía, o de referencias cosmológicas, o religiosas (como, por ejemplo, el Paraíso, el Edén, el Nirvana, etc.), El énfasis metodológico tiene, entonces, que subrayar no las funciones sociales, sino la divergencia entre orden existente y un cierto orden imaginado, de modo que se pueda entender la naturaleza de la divergencia entre orden histórico posible y el orden utópico perfecto, como empuje para la transformación de la civilización, para la antropización del territorio.

Las ciudades nacen como tensión hacia la construcción de un mundo sólo imaginado, fuertemente ligado a parámetros culturales generales, comunes y aceptados por un pueblo. Las ciudades representan el intento histórico de organizar este mundo con los parámetros del orden de un mundo sólo esperado, o tan sólo hipotetizado y vislumbrado. Por esta razón toda ciudad histórica contiene, aun de manera imperfecta, el orden de la ciudad ideal que la pudo hacer nacer.

Son las ciudades ideales las que han generado las ciudades históricas y no al revés.

No es la tríada sociológica necesidades-funciones-instituciones la que determina la organización de una ciudad tradicional, sino que es la tendencia hacia la ciudad perfecta la que genera la tríada necesidades-funciones-instituciones.

Existen unos "más allá ideales" que producen el sentido para los "aquí históricos".

Técnicamente, los "más allá ideales" se llaman "utopías".

La tendencia hacia la creación de "lugares ajenos y perfectos" es el estímulo para la antropización del mundo tradicional.

4. UTOPIA Y PROYECTO: LA PRODUCCION DE CIUDADES POR MEDIO DE CIUDADES

Aunque el método de antropización del mundo que hemos llamado "por imitación" es cualitativamente menos relevante que el segundo, que se apoya sobre la construcción utópica de modelos ideales, no hay, sin embargo, que subvalorarlo.

Ni tampoco hay que subvalorar la mezcla entre los dos métodos: en qué medida el proceso de elaboración de los parámetros culturales generales, arquetipos, pueda, a su vez, haber tenido como punto de arranque algunos procesos imitativos.

Entendido como superación de los órdenes naturales, el proceso de antropización del territorio determinaba en el mundo la formación de algunos "puntos fuertes", de "centralidades urbanas" que servirían como paradigma.

Casi siempre unas formas de urbanismo incipiente, de fuerte caracterización simbólica, coincidían con el hecho de ser capitales de Estados (residencias de monarcas y señores), o lugares de culto, o metas de peregrinaciones, o lugares donde era particularmente fuerte la memoria de acontecimientos que habían concurrido a definir la historia de un pueblo.

En cuanto lugares paradigmáticos, su influencia sobre la otra parte del territorio producía imitación.

Aun hoy los arqueólogos pueden encontrar un lugar de menor importancia que reproduce "en pequeño" los mismos paradigmas de un lugar más central.

La elaboración de "escalas urbanas" (que en el occidente cristiano iba a adquirir sucesivamente los caracteres de una auténtica jerarquía territorial con Roma como centro) se encuentra en muchas otras civilizaciones más remotas, en India, en Egipto, en Persia y Mesopotamia, en las culturas que florecieron entre el Tigris y el Eufrates. Mas también la cultura griega y más aún la de la Roma imperial presentan procesos imitativos que dan lugar a lecturas vinculadas con el paradigma "centralidad-perifericidad".

Por lo general podemos afirmar que muchas ciudades pudieron surgir sólo porque otras ciudades habían surgido ya y decir que la difusión del modelo urbano tuvo en la mezcla entre procesos imitativos y procesos de elaboración autónoma su máxima expansión histórica.

Esta hipótesis explicativa resulta más evidente si profundizamos el carácter mayéutico vinculado con la "valorización simbólica" que deriva del surgir de una nueva ciudad.

Imaginemos una isla griega antes y después de la construcción de un templo a Apolo, puesto justo en su centro. Antes de cada intervención humana la isla era sólo "espacio". Después, con la instalación de los hombres, aquel mismo espacio se transformó en territorio. Sucesivamente cuando los hombres dedicaron el templo a Apolo y consagraron al dios toda la isla, poniéndose ellos mismos bajo su protección, no sólo el espacio fue transformado en territorio, sino que el territorio adquirió caracteres nuevos, volviéndose en una especie de *axis mundi* entre la tierra y el cielo, entre la isla y el Olimpo.

Nada más había cambiado en la isla, salvo la presencia del templo a Apolo, sencillamente construido en piedra, con material encontrado allí cerca.

Sin embargo, todo había cambiado en los valores de los habitantes que podían sentirse con las mismas cualidades que poseía Apolo, por el cual se sentían protegidos.

Y si Apolo era hermoso los habitantes de la isla empezaron a considerarse hermosos. Nada había cambiado en su patrimonio genético, antes de que se hubiese construido el templo y después. Pero había cambiado el convencimiento sobre su propia hermosura corpórea. Así Apolo había hecho el milagro de volver más apetecibles a los hombres de la isla y a las mujeres más celosas, a los hijos más numerosos, el erotismo más difundido, la fama de la isla más vinculada con la hermosura de sus habitantes y la fama de su hermosura estimulaba a los navegantes a visitarla. De vuelta a su patria aquellos navegantes no iban a decir nunca a sus conciudadanos: "Aquellos isleños no son tan hermosos como se cuenta. Son normales", porque esto no iba a gustar al dios Apolo. Aquellos navegantes iban a confirmar que "sí, la hermosura inalcanzable de esos isleños merecía un viaje. ¡Cómo me gustaría que mi hija se casara con uno de ellos! ¡Sus hijos serían maravillosos, mis descendientes serían inigualables!"

Otros isleños de otra isla iban a levantar a Minerva un templo y se iban a sentir inteligentes y la fama de su inteligencia iba a derramarse por todo el Peloponeso.

Otros isleños de otra isla iban a levantar un altar a Baco y entonces iban a ser las orgías durante las cuales se bebía el vino de la isla las que los volvieran famosos, así

que la fama de aquellos isleños, debida a una normal euforia y alegría, los iba a volver particularmente deseables. Una mujer con una hija hermosa pero melancólica habría pensado: "Es preciso que lleve a mi hija a los bacantes de esta isla, para que pueda volver a encontrar la felicidad".

Los casos de los isleños que levantan altares a Apolo, luego a Minerva y luego a Baco, representan, a la vez, ejemplos de imitación y de autónoma producción de paradigmas interpretativos: "De imitación", porque la lógica que estaba por debajo de estas formas de producción de lo urbano es siempre la misma (transformar un lugar, atribuir al mismo un carácter magnético, trasladar las cualidades del lugar a los habitantes); pero también vinculado con "paradigmas generales autónomos", porque las cualidades de los protegidos por Apolo, por Minerva y por Baco son distintas, puesto que la transformación de un espacio en territorio implica la producción de un nuevo sentido para "el hombre", porque la antropización del territorio quiere decir una transferencia de sentido de lo natural a lo social y después a lo individual, la forma imitativa de la difusión de lo urbano no ha sido sólo banalmente la manera más superficial, mediante la cual se ha humanizado el mundo, sino la más fácil, la más sencilla y, por lo tanto, la que ha favorecido la más amplia divulgación del proceso. Todo esto tiene su importancia.

En este sentido podemos decir, parafraseando a Sraffa, que las ciudades ya existentes han permitido a las otras afirmarse; es decir, que "las ciudades son producidas por medio de ciudades". La "valorización simbólica" del territorio no se reduce sólo a cada isla griega, para seguir con el ejemplo. La "valorización simbólica" irradia su resplandor de fábula entre los pueblos, así que los unos empezaron a hablar de los otros como de distintos y como de personas con atributos colectivos particulares. Los viajeros que iban a conocer las distintas culturas, volviendo a su patria, indiferentemente hablaban de los habitantes o de los lugares, evidenciando así la verdad de la palabra griega *polis,* sobre la cual ya hemos hablado.

5. UN EJEMPLO MAS RECIENTE: EL CASO DE LAS "CIUDADES SANTAS"

Las "ciudades santas" han, por lo tanto, producido las ciudades históricas: para estudiar las ciudades primitivas tenemos que saber interpretar los parámetros ideales antes que las formas de la urbanización. Si conocemos los arquetipos ideales, las formas de la urbanización nos parecerán evidentes. Por el contrario, si no conocemos los paradigmas ideales, sabremos tal vez entender "cómo" los primitivos hayan pensado sus ciudades, pero nunca sabremos "por qué".

En cada ciudad histórica encontramos la huella de la ciudad ideal que la hizo surgir, aunque cada ciudad histórica es inadecuada con respecto a la ciudad ideal que la engendró.

La ciudad ideal está presente en la ciudad histórica como una materia interna y misteriosa, omnipresente, imponderable.

La fascinación que empuja a los arqueólogos en sus trabajos consiste justo en la "doble lectura" de lo que encuentran: entender el valor del descubrimiento significa percibir su doble naturaleza, la ideal y la práctica.

En tiempos más cercanos a nuestra época, pasando del primitivismo a la fundación de las grandes religiones monoteístas (hebraísmo, musulmana y catolicismo), "la producción de ciudad por medio de la ciudad" presenta una maduración y luego una aceleración muy importante. Eje de esta maduración es la creación de "ciudades santas".

Son las religiones que hacen nacer las ciudades. No sólo la religión está en el centro de la ciudad, no sólo está presente junto con los monumentos más importantes y más sugestivos, sino que transforma la antropización del territorio tanto como para redefinir las distancias, la geografía, las jerarquizaciones urbanas.

Así, el Mediterráneo habitado por poblaciones árabes encuentra en La Meca su referencia central, su centro con el cual toda realidad periférica se compara y se mide. Las ciudades árabes empiezan a tener importancia según su lejanía o cercanía a La Meca,

según que los peregrinos árabes elijan pasar por ellas para ir, una vez en su vida, al centro del Islam, como la religión lo impone obligatoriamente. Las ciudades árabes empiezan a jerarquizarse entre ellas según la importancia de las escuelas teológicas y de la elaboración religiosa que en ellas se produce (Whitley, 1981).

La presencia de La Meca está místicamente en cada ciudad y no sólo en la ritual plegaria que los fieles actúan volviéndose hacia su centro religioso: si La Meca no existiera la misma actuación cambiaría de sentido.

Lo que acaeció en los países árabes con respecto a La Meca acaeció en el occidente cristiano con respecto a Roma.

No porque los valores fueran comunes. (Más bien eran muy distintos entre ellos), sino porque era igual la lógica que unía las periferias con su centro. De hecho, a lo largo de los caminos recorridos por los peregrinos que iban a ver al Papa, nacían en un primer momento puntos de referencia, luego aldeas y luego auténticas ciudades.

Si emblemáticamente podemos tomar un caso como testimonio de que las "ciudades se producían por medio de las ciudades", éste es el de la “ciudad santa".

La antropización del territorio sufre una verdadera aceleración con la presencia de la "ciudad santa".

En este caso el modelo de desarrollo consiste en la gran fuerza de atracción que posee el centro, más que en el surgir autónomo de las periferias.

Es la presencia de Roma la que cambia los caminos de los valles de los Alpes y de los Apeninos. Es la presencia de Roma la que da un centro a regiones que sin ella habrían estado completamente desligadas entre ellas, tal vez por mucho tiempo. El refrán "todos los caminos llevan a Roma" nace en una fantasía común que reflejaba una desarrollada urbanística europea, vinculada con el fenómeno religioso.

También Jerusalén para los judíos de la diáspora representa una "ciudad santa". Por Pascua los judíos rezan diciendo: "Este año aquí, el año próximo en Jerusalén". Jerusalén representa un corazón remoto, pero presente; un punto en el mundo donde por lo menos místicamente la unidad del pueblo de Israel se puede reencontrar. Es interesante, sin embargo, entender que la Jerusalén de los judíos no es la misma "ciudad santa" que La Meca representa para los musulmanes, lo que Roma representa para los cristianos. También la Jerusalén de los judíos significa una cierta presencia ritual (además en Jerusalén, "ciudad santa", son frecuentes las peregrinaciones de judíos, musulmanes y cristianos aunque todos ellos con motivaciones distintas), pero si los trece millones de judíos tuvieran que llegar todos juntos el año próximo a Jerusalén como la plegaria recuerda, la ciudad no podría hospedarlos.

La Jerusalén de los judíos es una ciudad intelectual. Interesante es entender que funciona igualmente como punto de partida para la antropización del territorio, tratándose en este caso de un territorio particular, es decir de aquel "antropizado" en la diáspora y, por lo tanto, derramado. La Jerusalén de los judíos funciona como punto de convergencia independientemente de su factor físico.

“Si mi corazón está allá, yo estoy allá. Es superfluo que yo vaya allá". La Jerusalén de los judíos es la ciudad ideal y sentimental por excelencia. También en este caso la antropización del mundo funciona: cada judío sabe siempre cuán lejos está de Jerusalén, si su casa está en el norte o en el sur, etc., de Jerusalén.

Jerusalén como centro da un nuevo sentido de los puntos cardinales. De esta forma reúne a los separados.

Una cierta articulación del discurso nos puede llevar a hablar no sólo de las ciudades santas, capitales de las religiones monoteístas, sino también de las ciudades lugares de culto y de devoción: Lourdes, Fátima, Asís, en el sector cristiano; Medina en el musulmán. Metodológicamente, la antropización del territorio se ha basado sobre el proceso por el cual "las ciudades se producen por medio de ciudades", no sólo con el surgir de las religiones monoteístas (aunque este caso represente el caso de aceleración más fuerte para la urbanización en el mundo), sino también en muchos países budistas, en India, en Japón, etc. Todas las veces que en el mundo se creó un centro religioso y floreció una ciudad, muchas otras

ciudades pudieron florecer, en otro lugar, por la presencia de este centro religioso. Presencia y ausencia, cercanía y lejanía. centralidad y periferia tuvieron por muchos siglos un referente religioso. El mundo cambió bajo el impulso de la fe de millones de personas.

Cualesquiera sean nuestras convicciones al respecto y cual sea nuestro esfuerzo intelectual, no podemos desconocer la enorme importancia que el desarrollo de los pensamientos religiosos tuvo en el proceso de antropización del territorio.**

** Este documento representa la elaboración teórica de una serie de conferencias dictadas en la Pontificia Universidad Católica de Chile en mayo de 1989. El mismo ha sido publicado en italiano en la revista *Territorio,* Milán, diciembre 1989.

REFERENCIAS BIBILIOGRAFICAS

WEBER, M. (1968) *Economia e Società,* Comunità, Milano.

TOSE A. (1987). Verso un analisi comparativa delle città., in *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche* (a cura di P. Rossi), Einuadi, Torino.

LEVY-STRAUSS, C. (1967). *Razza e Storia e altri studi di Antropología. Le regole che condizionano pensiero e la vita dell'uomo,* Einuadi, Torino,

JACOBS, J. (1971). *L 'economia delle città,* Garzanti, Milano.

GILLI G., A. (1988). *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia,* Einuadi, Torino.

WHITHLEY, P. (1981). *La città come simbolo,* Morcelliana, Brescia.