

II) ESPIRITU DE LA EPOCA Y ESPIRITU DEL LUGAR (*)
(1986)

ENRIQUE BROWNE

El análisis crítico de la arquitectura contemporánea en América Latina es difícil. Para empezar, porque remite a un marco cultural muy peculiar.

América Latina no es una esencia sino una geografía y una historia. Después de su descubrimiento fue -entre los siglos XVI y XVIII- una vasta área de absorción y fusión cultural ibérica, indígena y africana. Estas fusiones se incrementaron durante el siglo XIX y comienzos del actual por los flujos migratorios europeos.¹ Los mestizajes han diferido entre sí originando distintas configuraciones culturales. Han variado también según la sucesiva inserción del área a los sistemas internacionales mercantiles e industriales.²

En todo caso, las fuentes que han hecho el mundo latinoamericano nunca han llegado a fundirse en una unidad completa y estable. Se han mezclado en todas las formas imaginables, según el tiempo y lugar. Las culturas han combinado desde el lenguaje hasta la alimentación, desde folclore a la creación artística. No escapa ni siquiera la religión, ya que el catolicismo del Nuevo Mundo nunca ha sido un mero trasplante del español. Las ceremonias y la religión popular se tiñó de la herencia precolombina y africana. De todo esto nace el principal rasgo de la región, su mestizaje cultural.³ Va acompañado de una gran permeabilidad a diferentes influencias externas. No es raro, entonces, que la identidad cultural sea un tema recurrente en su historia.⁴ El propio Bolívar señalaba en Angostura (1819), que “no somos españoles, no somos indios,... constituimos una especie de pequeño género humano”.

Pero América Latina no es mero receptáculo de influencias aluvionales. Si se abandona una visión autocompasiva, habría que reconocer la existencia de muchos componentes activos. Las innovaciones no parten de cero: son recombinaciones inéditas de elementos preexistentes. Por lo mismo, en muchos casos, la receptabilidad latinoamericana ha sido favorable para el logro de productos culturales inéditos, cuando los elementos de reelaboración han sido compatibles entre sí. Los ejemplos pueden multiplicarse. Tomando algunos de música popular, la “cumbia” colombiana recombina una estructura rítmica y coreográfica africana con el fandango español. Los “mariachis” mexicanos funden elementos de las bandas con trompetas de la época de Maximiliano con elementos de las zarzuelas y cuplés madrileños.⁵

(*) Este ensayo fué publicado en la Revista SUMMA N°232. Buenos Aires, Argentina, Diciembre 1986. También corresponde al primer capítulo del libro “Otra Arquitectura en América Latina”. Editorial G. Gili. México 1988.

¹ Herrera, Felipe: “El escenario latinoamericano y el desafío cultural”. UNESCO. Editorial Galdoc. Santiago de Chile, mayo 1981.

² Ribeiro, Darcy: “Introducción: La Cultura”. Capítulo del libro de Segre, Roberto: América Latina en su Arquitectura. UNESCO. Siglo Veintiuno Editores, México, 1975. Ribeiro identifica tres configuraciones histórico-culturales en América, a saber: “pueblos testimonios”, “pueblos nuevos” y “pueblos transplantados”.

³ Uslar Petri, Arturo: “Godos, insurgentes y visionarios”. Seix Barral. Biblioteca Breve, barcelona, España, 1986.

⁴ Morandé, Pedro: “La cultura latinoamericana ante los desafíos de la modernización”. Revista C.A. N°35. santiago de Chile, Agosto 1983. También “La crisis del paradigma modernizante”. Sesiones del Taller América. Santiago de Chile, 1983.

⁵ Téllez, Germán: “Conversaciones con el autor”. Bogotá, noviembre 1983.

En lo urbano y arquitectónico sucede otro tanto. Benévolo ⁶ destaca que las Ordenanzas de Población que Felipe II publicara en 1573 para regular el trazado de las nuevas ciudades de ultramar -a pesar de sus antecedentes teóricos europeos- fue más bien una creación americana: se basó decisivamente en la experiencia obtenida al fundar muchas de las más importantes urbes del área antes de dictar dichas ordenanzas. Es el caso de Cartagena (1533), Guayaquil y Buenos Aires (1535), Santiago (1541), Concepción (1550) y Caracas (1567). Este modelo ha continuado funcionando por cuatro siglos. Por su parte, Chueca Goitía ⁷ destaca la sacralización de los espacios públicos abiertos como un rasgo peculiar del urbanismo americano, derivado de la necesidad de cristianizar millares de indígenas. Los espacios eran insuficientes para la experiencia indígena de liturgias externas. De ahí los atrios y capillas abiertas, como las “capillas posas” para procesiones. Otros han citado también la transformación del barroco en Latinoamérica como un aporte peculiar a la cultura occidental. ⁸

Es claro que en América latina también han abundado sincretismos superficiales. Uno decisivo por sus efectos posteriores fue aquel que nuestros países intentaron para ingresar al mundo moderno después de su independencia. Varios estudiosos -como Octavio Paz, Arturo Uslar Pietri- han dedicado ensayos a este tema. ⁹ Influidos por los modelos político-instituciones franceses y anglosajones, desconocimos nuestro desmantelado pasado indígena y rechazamos nuestra herencia colonial ibérica (católica, contrarreformista y barroca) para intentar un proyecto de modernidad de origen centroeuropeo, ilustrado y protestante. Los ideólogos de la Independencia eran seguidores intelectuales de la Ilustración y creyeron posible instaurar las formas políticas más avanzadas de Europa y Norteamérica. Los primeros resultados de este trasplante con poca tierra fueron frustrantes. Nuevamente Bolívar fue lúcido. En 1812, decía angustiado que “los códigos que consultaban nuestros magistrados no eran los que podían enseñarles la ciencia práctica del gobierno, sino los que han formado ciertos buenos visionarios que, imaginando repúblicas aéreas, han procurado la perfección política, presuponiendo la perfección del linaje humano...Con semejante subversión de principios y cosas... corrió el Estado a pasos agigantados a una disolución universal que bien pronto se vió realizada”. En 1819 reiteraba que “mientras más admiro la excelencia de la Constitución Federal de Venezuela, tanto más me persuado de la imposibilidad de su aplicación a nuestro estado... ¿No sería difícil aplicar a España el código de libertad política, civil y religiosa de Inglaterra? Pues es aún más difícil adoptar en Venezuela las leyes del Norte de América. ¿No dice el espíritu de las leyes que éstas deben ser propias para el pueblo que se hacen?...¿qué las leyes deben ser relativas a lo físico del país, al clima,... al género de la vida de los pueblos,...a la religión de sus habitantes, a sus riquezas, a su número, a su comercio, a sus costumbres, a sus modales? ¡He aquí el código que debíamos consultar!”

Problemas de desajuste entre los modelos teóricos y realidad histórica han tendido a continuar en mayor o menor grado en América Latina. La modernidad latinoamericana ha continuado siendo un proyecto realizado a medias.

Si el mestizaje cultural y la permeabilidad a las influencias externas son características de América Latina -con resultados que van desde síntesis creativas hasta sincretismos frustrantes- la incorporación de estos factores en el estudio de su arquitectura contemporánea es una tarea compleja pero indispensable. De dónde llegan dichas influencias, cómo se arraigan y combinan, son así aspectos centrales de su estudio.

⁶ Benévolo, Leonardo: “Las nuevas ciudades fundadas en el siglo XVI EN América Latina”, Boletín N°9. Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas. Universidad de Venezuela.

⁷ Chueca Goitía, Fernando: “Invariantes en la arquitectura hispanoamericana”. Editorial Dossat, Madrid, 1979.

⁸ Entre ellos, Leopoldo Castedo: “Sesiones del Taller América”. Santiago de Chile, junio y julio 1984.

⁹ Al respecto, ver entre otros Octavio Paz: “Posdata”. Siglo Veintiuno, Editores. México 1970; Uslar Pietri, Arturo: “Godos, Insurgentes y Victorianos”; Morande, Pedro: “La cultura latinoamericana ante los desafíos de la modernización”; Fernández, Cristián: “Nuestra identidad sumergida”. Revista C.A., N°35 Santiago de Chile, agosto 1983 y SUMMA N°200-201. Buenos Aires, junio 1984.

Otro rasgo que acompaña el cruce de elementos culturales en América Latina es la sincronía de sus manifestaciones. Tienden a desarrollarse líneas artísticas superpuestas que en otras partes corresponderían a períodos históricos sucesivos. Ello dificulta la clasificación y periodización de dichos desarrollos a la manera de la historiografía tradicional. Esta peculiaridad se remonta también a épocas coloniales. Walter Palm¹⁰ lo advertía en sus estudios sobre el arte hispanoamericano de este período. Planteaba que para entenderlo había que pasar del concepto de sucesión de estilos históricos al de su coexistencia. Ilustraba esta simultaneidad con numerosos ejemplos, como elementos góticos en portadas barrocas, platerescos en retablos dieciochescos, y otros. Sin embargo, en la arquitectura contemporánea esta sincronía es diferente. Más que la yuxtaposición ahistórica de elementos en una misma obra, tiene que ver con la simultaneidad de diferentes líneas arquitectónicas. Estas líneas tienden a seguir desarrollos paralelos debido a asimilaciones dispares de influencias externas y condiciones internas. Las líneas se acercan o alejan entre sí. Los mismos arquitectos muchas veces pasan de una línea a otra según la coyuntura específica de cada una de sus obras.

Una tercera peculiaridad tiene que ver con la relación entre cambios sociopolíticos y arquitectónicos. Dicha relación existe, pero en América Latina no es ni muy directa ni muy unidireccional. Es significativo, al respecto, que muchas de las concepciones artísticas que los países latinoamericanos hicieron suyas como símbolo de su independencia, estuvieran constituidas por elementos universales e "ilustrados" que la propia España asimiló de Francia y otros países europeos. Fue la misma España quien los trasladó a América al final de su Imperio.¹¹ Ejemplo es el neoclasicismo arquitectónico. Este se introdujo hacia finales del siglo XVIII. A cargo de este traspaso cultural estuvo el célebre Francisco Sabatini, arquitecto oficial de la casa real española de Carlos III. Su más notable enviado a América fue su alumno -también italiano- Joaquín Toesca. Este llegó a Chile en 1780, año que habría que elegir, según la expresión de Gabriel Guarda, como "el del triunfo del neoclasicismo en Chile".¹² Este fenómeno se registró en diversas partes. El neoclasicismo llegó en 1764 a México, en 1783 a Colombia, en 1799 a Uruguay y en 1805 a Buenos Aires.¹³ Extraña paradoja. El neoclasicismo -símbolo arquitectónico de la independencia de la España barroca- antecede en el tiempo a dicha liberación, siendo introducido por el propio centro imperial en nuestras tierras. El espíritu arquitectónico de la época pasó por encima de las coyunturas sociopolíticas. Este fenómeno ha tendido a repetirse en América Latina hasta nuestros días.¹⁴

El requisito de incluir estas y otras particularidades en el estudio de la arquitectura contemporánea en América Latina no hace sino confirmar la necesidad de categorías de análisis propias. Con frecuencia el punto de vista ha sido ajeno. Esta visión excéntrica de la realidad se remonta también a los orígenes del Nuevo Mundo. Hasta este nombre tiene un indiscutible acento europeo. La primera visión europea de América fue la carta de Colón a los Reyes Católicos en 1493. Como hombre del Renacimiento, todo lo que vió le evocó imágenes no americanas, incluyendo al buen salvaje y a los ruseñores. La siguiente fue la del florentino Américo Vespucio, quien no sólo le dio su nombre sino también sus ojos al continente. Hacia finales del imperio español, Humboldt

¹⁰ Palm, Walter: "Estilo y época en el arte colonial". Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas, Madrid 1949. En Chueca Goitia, Fernando: "Invariantes de la arquitectura hispanoamericana". Op. cit. También en Anales del Instituto de Arte Americano N°2, Buenos Aires, 1949.

¹¹ Paz, Octavio: "Conquista y colonia", Artículo del libro Signos en rotación y otros ensayos. Alianza Editorial, Madrid 1971.

¹² Guarda, Gabriel, O.B.S.: "El triunfo del neoclasicismo en Chile". Universidad Central de Venezuela. Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Caracas.

¹³ Fernández Cox, Cristián: "Rol de las élites arquitectónicas en la enajenación y apropiación de nuestra arquitectura". Mimeo, Santiago de Chile, 1986.

¹⁴ Humberto Eliash señala, por ejemplo, que en Chile durante dos gobiernos de concepción sociopolítica muy distinta -como los de Frei y Allende- las pautas generales del quehacer arquitectónico se mantuvieron inmutables. Ver Eliash, Humberto: " 15 estudios en Buenos Aires". Conferencia en el Centro de Artes y Comunicación, CAYC. Buenos Aires, 1984.

realizó un titánico inventario científico del área, que terminó de publicar en París en 1839. Su método fue más científico, pero igualmente eurocéntrico.¹⁵

Que los europeos vean América Latina desde su propia óptica es natural. Lo que es extraño es que los latinoamericanos también la hayan adoptado. Curiosa y antigua excentricidad. Ilustrativo es el caso de don Pedro de Oña. Nació en Angol en 1570, en las araucanas tierras del sur de Chile, para emigrar de joven a Lima. Cuando don García Hurtado de Mendoza -quien fuera gobernador de Chile-fue nombrado virrey del Perú, le encargó relatar sus hazañas durante la conquista de Chile. En 1591 publicó "El Arauco domado". Este poema épico -ubicado donde nació y creció- tiene aires de Virgilio, Tasso y Ariosto. Además flora y fauna europea. Para completar el cuadro invirtió las estaciones del año.¹⁶

En el ámbito arquitectónico, la incapacidad de ver la realidad a través de nuestras propias categorías ha sido destacada por estudiosos como Claudio Caveri,¹⁷ Marina Waisman,¹⁸ Ramón Gutiérrez¹⁹, Lala Méndez Mosquera²⁰ y Jorge Glusberg²¹ en Argentina; Cristián Fernández²² en Chile, Silvia Arango²³ en Colombia, Ruth Verde Zein en Brasil²⁴ y Antonio Toca²⁵ en México. En general, las realizaciones latinoamericanas han sido analizadas como variaciones marginales del quehacer arquitectónico de los países centrales. Este concepto imperial de la cultura arquitectónica -con centros emisores y periferias receptoras- es frecuente también respecto a otras regiones del globo. Aun en relación a provincias laterales de Europa, como destaca incisivamente Solá-Morales en su estudio sobre arquitectura moderna en Cataluña.²⁶ Por su parte Kenneth Frampton ha señalado que el modelo analítico consistente en centros hegemónicos rodeados de satélites dependientes produce una inadecuada descripción del actual quehacer arquitectónico internacional. Este enfoque no considera que, esporádicamente, florecen en las fisuras culturales de Europa y América intersticios de libertad creativa. Estas expresiones se basan en la capacidad de ciertas culturas regionales de recrear su propia tradición, apropiándose de las influencias foráneas a través de reconstrucciones y reasimilaciones.²⁷

¹⁵ Uslar-pietri, Arturo: "Visiones y deformaciones de América". El Mercurio, Santiago, 1984.

¹⁶ Hunneus, Cristián: Don Pedro de Oña, el primer meteco. Sesiones del Taller América. Santiago de Chile, 1982. También, Sánchez, Luis Alberto. "Nueva historia de la literatura americana". Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1982.

¹⁷ Caveri, Claudio: "Los sistemas sociales a través de la arquitectura" y "organización popular y arquitectura latinoamericana". Cooperativa Tierra. Buenos Aires, 1976.

¹⁸ Waisman, Marina: "Reivindicación mundial de la crítica". Revista C.A. N°36. Santiago de Chile, diciembre 1983.

¹⁹ Gutiérrez, Ramón: "La historiografía americana. Entre el desconcierto y la dependencia cultural" Revista SUMMA N°215 y 216. Buenos Aires, agosto 1985. También en seminario sobre "Aproximación a la arquitectura colonial americana". CAYC. Buenos Aires, junio 1984.

²⁰ Méndez Mosquera, Lala: "Identidad y Modernidad" Revista SUMMA N°212. Buenos Aires, mayo 1985.

²¹ Glusberg, Jorge: "Bienal Internacional de Arquitectura de Buenos Aires". Boletín Federación Panamericana de Asociaciones de Arquitectos, N°1. Buenos Aires, mayo 1986.

²² Fernández Cox, Cristián: "Nuestra Identidad Sumergida", Op. cit. Este autor ha denominado el fenómeno como "heterocentrismo" y posteriormente como "exocentrismo". Ver Rol de las élites arquitectónicas en la enajenación y apropiación de nuestra arquitectura. Op. cit.

²³ Arango, Silvia: "Tendencias actuales de la Arquitectura en Colombia". Coloquio sobre Arquitectura en Latinoamérica. ICFES. Universidad del Valle. Cali, 1981.

²⁴ Verde Zein, Ruth: "Sacundindo a Poeira mas valorizando a patrimonio" Revista proyecto, N°75, Sao Paulo, mayo 1985.

²⁵ Toca, Antonio: "La crítica en la Arquitectura", Excelsior, México. 11 septiembre 1985.

²⁶ Solá-Morales, Ignasi: "Ecclecticismo y Vanguardia. El caso de la arquitectura moderna en Cataluña". Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1980.

²⁷ Frampton, Kenneth: "The Isms Of Contemporary Architecture". Architectural Design N°52, 7/8. Londres, 1982.

La excentricidad de las categorías de análisis para estudiar la arquitectura latinoamericana es inadecuada. No explica el entrevero de influencias propias y ajenas con que dicha arquitectura está tensionada. Tampoco los desarrollos sincrónicos que se producen, tan distintos a la aparente linearidad europea. Tampoco la frecuente superposición de la arquitectura epocal sobre las coyunturas sociopolíticas. Es decir, no se ajusta a nuestra “modernidad periférica”, por usar un término de Roberto Fernández.²⁸ Por lo mismo, desear una óptica propia está bien. Habría que explicitar, sin embargo, cuál es ella. Planteo aquí lo siguiente: la arquitectura contemporánea latinoamericana ha evolucionado dentro de una permanente tensión entre “espíritu de la época” y “espíritu del lugar”. Entre su ubicación en el tiempo y su ubicación en el espacio. Sin entender esto difícilmente se puede explicar su desenvolvimiento.

Es claro que una historia crítica de la arquitectura contemporánea en América Latina no puede reducirse a un mero catálogo de obras y autores. Pero, como insinué páginas atrás, tampoco puede limitarse a establecer las relaciones de la arquitectura con los procesos político-sociales de la región. Se trataría en ese caso de insertar la arquitectura en una morfología histórica concreta, la cual incluiría los ciclos y fechas más importantes, los grandes acontecimientos, los grandes hombres, el desarrollo de las formas socio-económicas y políticas, junto con otras metamorfosis del cuadro histórico.

Para explicarlo me apoyo en las tesis de Alfred Weber, expuestas en su Sociología de la Historia y de la Cultura.²⁹ Plantea que lo histórico presenta muchas formas y es, sin embargo, una unidad. Explicita entonces una teoría estructural interna de la historia. Distingue entre diversas esferas o dimensiones de un mismo acontecer histórico. Esto es, entre el proceso social, el proceso de civilización y el movimiento cultural. Dentro de esta división tripartita, el “proceso social” corresponde a la morfología histórica concreta que mencioné.

Sin embargo, dicha dimensión corpórea se ve afectada por el “proceso de civilización”. Este está constituido por el cosmos intelectual de validez universal. Va desde la imagen del mundo y del Yo, hasta todo tipo de instrumentos de intención práctica. Es decir, va desde la filosofía a las ciencias, a los métodos, a las técnicas, a los objetos. En cierto modo, en el desarrollo del cosmos civilizatorio todo resulta “descubierto” y no “creado”. Porque todos los elementos sociales y prácticos de nuestra existencia -aquellos que poseemos y aquellos que aún nos quedan por conquistar- en esencia preexisten, aunque todavía no hayamos logrado atraerlos a la esfera consciente de nuestras vidas y someterlos a nuestros servicios. Por ejemplo, los postulados de la geometría euclidiana “existían” antes que se les descubriera...de lo contrario no habrían podido ser descubiertos.

Es indudable que el cosmos civilizatorio es el más importante auxiliar de la humanidad en su lucha por la existencia. Como en sus elementos fundamentales dicha lucha es la misma para todos los hombres – cualquiera que sea el lugar donde habiten – los instrumentos intelectuales de intención práctica serán básicamente los mismos para todos. Así, este mundo de lo racional tiende de por sí a la universalidad. Se propaga con velocidad creciente por todas partes. Su difusión sólo depende de la capacidad de absorción de nuevas ideas y objetos que tienen los pueblos.

Pero, junto a las dimensiones “corpórea” y “civilizatoria” subyace una tercera, a saber, la “cultural”. Este cosmos anímico-cultural se refiere al mundo metalógico de vivencias, valores y símbolos que los pueblos han sido sedimentando históricamente. Es una voluntad de expresión anímica que yace detrás de todo ente social y dominio intelectual sobre la existencia, tratando de fecundarlos. Viene a ser algo así como el alma de todo cuerpo histórico. Es una expresión subjetiva y esencial que no se pregunta por su utilidad y eficacia en su tentativa de configurar el material de vida de los pueblos. Estos elementos vivenciales y valóricos se encarnan en

²⁸ Fernández, Roberto: “Modernidad Periférica”. Revista C.A. N° 36. Santiago de Chile, diciembre 1983.

²⁹ Weber, Alfred: “Sociología de la Historia y de la Cultura”. Ediciones Galatea, nueva Visión. Buenos Aires, 1960.

un mundo simbólico de creencias, mitos, tradiciones, idiosincrasias, y otros. Al contrario del proceso “civilizatorio”, el movimiento “cultural” es peculiar a cada pueblo y varía muy lentamente.

¿Qué tiene que ver lo anterior con el “espíritu de la época” y el “espíritu del lugar”? Mucho, como se verá más adelante.

Las nociones de “espíritu de época” y “espíritu del lugar” han tenido diversas connotaciones filosóficas y de uso común a través del tiempo. Por lo demás, el primer concepto fue abundantemente utilizado por las vanguardias artísticas y arquitectónicas de comienzos de siglo. Los ejemplos son innumerables. Entre ellos, lo que Henri Matisse escribía en 1908, en Apuntes de un pintor: “Nos guste o no, pertenecemos a nuestro tiempo y compartimos sus opiniones...incluso sus errores. Todos los artistas llevan la impronta de su época, pero los más grandes son sólo aquellos en quienes esa huella está más profundamente marcada”. Años más tarde agregaba que “nuestros sentidos tienen una edad de desarrollo que no viene del ambiente inmediato, sino de un momento de la civilización. Nacemos con la sensibilidad de una época de civilización”.³⁰

Entre los arquitectos el tema fue casi obsesivo. “El espíritu dominante de nuestra época es ya reconocible, aunque su forma no esté aún claramente definida”, decía Gropius en 1923. Ese mismo año, Le Corbusier proclamaba en Hacia un arquitectura: “Acaba de comenzar una gran época. Existe un espíritu nuevo”.³¹ Mies van der Rohe agregaba: “Nuestra época es un hecho: existe completamente independiente de nuestro sí o de nuestro no”.³² A mayor abundamiento, el primer Congreso Internacional de Arquitectura Moderna (CIAM), reunido en el castillo de La Sarraz en 1928, insistía en que el destino de la arquitectura era expresar “el espíritu de su época”. Por su parte, el historiador Nikolaus Pevner decía en su Esquema de la arquitectura europea³³ que “es el espíritu de la época en que permea la vida social de un período, su religión sus enseñanzas, sus artes”. Este tipo de afirmaciones incluyó pronto a ciertos pioneros de la arquitectura moderna latinoamericana. Los argentinos E. Vautier y A. Prebish escribían en un polémico ensayo que “toda manifestación artística es una consecuencia del espíritu de la época en que se produce...La máquina ha hecho ver claramente a los hombres de hoy la voluntad artística de la época en que vivimos”.³⁴

No obstante la profusión de su uso, cuando se trata de precisar el significado de la noción “espíritu de la época”, el panorama se vuelve más difícil. Con esta expresión se ha traducido la palabra compuesta alemana Zeit-Geist, cuya circulación se debe principalmente a Hegel (1770-1831) y que fue recogida y elaborada por varios autores posteriores. Se ha hablado también de “espíritu de la época” de un modo más general para expresar lo que podría llamarse el “perfil” de una época. Como tal es una expresión metafórica. Cuando se intenta especificarlo en determinadas manifestaciones culturales, políticas, artísticas, religiosas o socio-económicas, la unidad de dicho “espíritu” corre el peligro de disolverse. Algunos autores han tratado también la noción de espíritu de la época como “poder organizador de la historia” mientras otros lo han acercado a la idea de “concepción del mundo”.³⁵

De cualquier modo, no tengo la ambición de discutir las diversas acepciones filosóficas de la noción de “espíritu de la época”, ni tampoco aquellas de “espíritu del lugar”. Por lo demás pueden encontrarse en otras partes.³⁶ Mi propósito aquí es harto más modesto: aclarar qué

³⁰ Matisse, Henri: “Reflexiones sobre el Arte”. Emecé Editores, Buenos Aires, 1977.

³¹ Le Corbusier: “Hacia una Arquitectura” (1923). Editorial Poseidón. Barcelona, 1977.

³² Citado en M. Bill: “Mies van de Rohe”; Milán 1955. Citado a su vez en Benévolo, Leonardo: “Historia de la Arquitectura Moderna”. 5a. edición ampliada, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1982.

³³ Pevner, Nikolaus: “Esquema de la arquitectura europea”, Editorial Infinito, Buenos Aires, 1957.

³⁴ Vautier, Ernesto y Prebish, Alberto: “Ensayo sobre estética contemporánea”. Revista Arquitectura, Buenos Aires, 1924.

³⁵ Ver al respecto a Ferrater Mora, José: “Diccionario de Filosofía”. Alianza Editorial, Madrid, 1979.

³⁶ Por ejemplo en Ferrater Mora, José, op. cit.

entenderé en este ensayo por ambos conceptos. Para lo cual me apoyo en diferentes fuentes que reinterpreto libremente.³⁷

Como decía, la noción de “espíritu de la época” tiene sus orígenes en el idealismo hegeliano. Contra la clásica concepción de que el arte debía imitar a la naturaleza y que su calidad dependía de ello, Hegel vió el arte como la representación sensual de la Idea o lo absoluto. Los artistas, en el acto de crear, representan la Idea en forma sensual.³⁸ La cultura es un incesante estado de ser. Se cancela y preserva por sublimación de estados cada vez más altos de síntesis entre oposiciones. Somos producto del “espíritu de una época” que resulta de la superación de los anteriores. Esta noción permite establecer en fenómenos simultáneos o sucesivos un sentido general común, donde todo está animado por un arquetipo colectivo. Respecto a este arquetipo, todas las ortodoxias o desviaciones pueden ser medidas. El “espíritu de la época” está en todas partes y es de ninguna parte.

Vuelvo ahora a Alfred Weber. Este ironiza en un pie de página de que “la protesta de Hegel contra el culto excesivo de la inteligencia no le impidió caer a él mismo en esa actitud, a través de su concepto de razón que todo lo domina”. Señala que el gran pecado del siglo XIX fue, en cierto modo, el haber cegado el ámbito anímico de la humanidad como la esfera esencial para el conocimiento y observación de la historia. Esta esfera se habría perdido detrás del concepto de “espíritu” de Hegel.³⁹ En dicho concepto se confundieron intelecto y alma y, por ende, las nociones de proceso de civilización y movimiento cultural se mezclaron sin remedio. Se trata de una mezcla insinuada ya por el siglo XVIII y que el idealismo alemán llevó a su culminación. Partiendo de allí, el proceso civilizador se constituyó en la forma de observación de la historia en general. El contenido de la historia no fue otra cosa que el esclarecimiento de la conciencia para llegar alguna vez al reinado de la Razón. En ese momento el cosmos civilizatorio elaborado al máximo absorbería en sí todo lo demás: arte, religión y otras manifestaciones culturales, como parte de un progreso “inteligente” que atrae a su ámbito de representación la totalidad de los hechos históricos. En una u otra forma, Hegel y sus continuadores ignoraron la diferencia entre las tendencias al despliegue civilizador en los cuerpos históricos y el desarrollo de su cultura.⁴⁰

Es por las razones anteriores que en este ensayo asimilaré el concepto de “espíritu de la época” a sus aspectos civilizatorios, reconociendo su importancia como proceso unitario que penetra el destino de la humanidad y, con su ritmo propio de desarrollo, empapa a todos los cuerpos históricos de todas partes y de todos los tiempos.

Ahora bien, por “espíritu del lugar” entenderé básicamente la dimensión cultural de Weber. Porque dicho cosmos -o mundo vivencial y valórico- es peculiar a cada pueblo por sedimentación histórica. Por lo mismo, es propio al lugar donde éstos habitan. Martin Heidegger sostiene en Construir, habitar, pensar⁴¹ que el “ser” es inseparable del “habitar”, tanto en el plano individual como social. En sus propias palabras, “el modo en que tú eres, como yo soy, la manera

³⁷ Por lo demás, llegué a la conclusión de un contrapunto entre “espíritu de la época” y “espíritu del lugar” después de mis trabajos en terreno sobre la arquitectura contemporánea en América Latina. Por lo mismo, me acerqué a ambas nociones desde mi labor empírica, y no al revés. Un primer intento personal de aclaración de ambos conceptos puede encontrarse en Browne, Enrique: “Espíritu de la época y espíritu del lugar” Revista A.R.S. N°6, Santiago de Chile, septiembre 1985.

³⁸ Este resumen se lo debo a Porphyrios, Demetri: “Notes on Method”. Architectural Design N°51, 6/7 Lond. 1981. Respecto a la evolución de la metodología crítico-histórica sobre arquitectura, es recomendable leer el total de artículos de dicho número de la revista, cuyo editor invitado es el mismo Porphyrios.

³⁹ Y sobre todo de su concepto de “espíritu objetivo” encarnado por el Estado.

⁴⁰ Weber, Alfred: “Sociología de la historia y de la cultura”. Ediciones Galatea, Nueva Visión. Buenos Aires, 1960.

⁴¹ Heidegger, Martin: “Construir, habitar, pensar”. Mimeo reproducido con fines docentes. facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile, Santiago de Chile.

según la cual son los hombres sobre la tierra, es el Buan,⁴² el habitar... El habitar no es pensado jamás ni en absoluto, como el rasgo fundamental del ser-hombre”.

Sin embargo, el cosmos cultural de Weber no incluye el habitat físico -natural o artificial- en que los pueblos habitan. Por lo mismo, a la noción de “espíritu del lugar” le agrego dicha dimensión física y concreta. Esta ha sido desarrollada especialmente por Christian Norberg-Schulz⁴³ bajo la noción de genius loci.

Genius loci es una concepción romana que parte de una antigua creencia de que cada ser y localidad tenía un espíritu guardián. Este espíritu daba vida a los pueblos y a los lugares, determinando su carácter y esencia. Una buena relación con el genio de la localidad tenía una importancia decisiva, ya que la supervivencia dependía -tanto en términos psíquicos como físicos- de un buen ajuste con el medio. Durante la historia este genius loci ha permanecido como una realidad viviente, aunque no se exprese como tal. Norberg-Schulz cita a Goethe cuando decía que “es evidente que el ojo es educado por las cosas que ve desde la niñez en adelante”. También a Lawrence Durrell, el cual en 1960 escribía que “cuando se conoce Europa lentamente, degustando sus vinos y quesos y otros caracteres de los países, uno comienza a darse cuenta de que la mayor determinante de cualquier cultura es después de todo el espíritu del lugar”. Claramente se refiere al componente físico ambiental de los lugares. En todo caso Norberg-Schulz tiene razón. Referencias a la relación de los hombres con su lugar de origen son frecuentes en la literatura. Un personaje de Henry Miller en Trópico de Cáncer insistía: “Nací en Nueva Inglaterra y ese es mi lugar, supongo. No puedes volverte europeo de la noche a la mañana. Tienes algo en la sangre que te hace ser diferente. Es el clima...y todo. Nosotros vemos las cosas con otros ojos. No podemos cambiarnos por mucho que admiremos a los franceses. Somos americanos y debemos seguir siéndolo...Este no es mi lugar. Estoy harto de él”.⁴⁴

El hombre moderno hace tiempo que cree que los medios de transporte y comunicación lo han liberado de la dependencia del lugar. Esto es una ilusión. Los esquemas sensibles y emocionales que tienen las personas son aquellos determinados por sus experiencias infantiles. Allí toman conciencia del mundo donde viven y desarrollan sistemas de percepción que prefijan su comportamiento posterior. Estos esquemas contienen estructuras universales y estructuras determinadas por los lugares locales. La identidad de los hombres presupone la identificación con un lugar y el sentimiento de pertenencia y orientación en él. Ya que el hombre habita, su mundo deviene un “interior”, un lugar que adquiere un carácter particular o “espíritu”. Éste sólo puede ser descrito empíricamente y no por conceptos analíticos y científicos. Estos fenómenos concretos que permean nuestra vida cotidiana son personas y animales, tierras y aguas, árboles y pastos, poblados y casas, sol y estrellas, estaciones que pasan. Habría que agregar creencias, valores, costumbres y símbolos. Es decir, toda la dimensión cultural de Weber.

Estos fenómenos -físicos y culturales- están dados. El contenido, es nuestra existencia. Lo anterior no significa que el carácter de cada lugar permanezca inmutable: se transforma. Pero ello no implica que su “espíritu” deba diluirse: su experiencia es requisito para la vida humana. Debe ser capaz de recibir contenidos nuevos sin perder su esencia. Debe ser capaz de fecundarlos. Estos nuevos contenidos corresponden al “espíritu de la época”, el cual interactúa permanentemente con el espíritu del lugar”.

Esta es la tensión que encontré en mis estudios empíricos sobre la arquitectura contemporánea en América Latina. Me interesa destacar, sin embargo, que el contrapunto entre “espíritu de la época” y “espíritu del lugar” está implícito en la reflexión de otros autores acerca de aspectos más generales de la realidad latinoamericana. Por ejemplo en Octavio Paz, quien dice en Posdata refiriéndose a su México natal:

⁴² La palabra bauen, que en alemán significa “construir”, proviene de la palabra buan del alto alemán medieval, que significa “habitar”.

⁴³ Norberg-Schulz, Christian: “Genius loci, Towards a phenomenology of architecture”. Rizzoli International Publications, New York, 1984.

⁴⁴ Miller, Henry: “Trópico de Cáncer”. Editorial Oveja Negra, Colombia, 1984.

“Cierto, cuando llegó el progreso a la moderna nuestra casa...se desmoronaba; lo que hemos construido en su lugar, aparte de albergar a una minoría de los mexicanos, ha sido deshabitado por el espíritu. Pero el espíritu no se ha ido: se ha ocultado. Para referirse al México subdesarrollado algunos antropólogos usan una expresión reveladora: cultura de la pobreza. La definición no es inexacta sino insuficiente: el otro México es pobre y miserable; además es efectivamente otro. Esa otredad escapa de las nociones de pobreza y riqueza, desarrollo y atraso; es un complejo de actitudes y estructuras inconscientes que, lejos de ser supervivencias de un mundo extinto, son pervivencias constitutivas de nuestra cultura contemporánea. El otro México, el sumergido y reprimido, reaparece en el México moderno; cuando hablamos a solas, hablamos con él; cuando hablamos con él, hablamos con nosotros mismos”.