



# Qui nien tos a ños

Ignacio Mier Velasco  
Federico Navarrete  
Lizette Alegre  
Yásnaya Elena Aguilar Gil  
Santiago de Orduña  
Juan Luis Burke  
Fernando Luis Lara  
Mauricio Tenorio Trillo  
Alfonso Fierro  
Jessica Amescua Carrera  
Mariana Ordóñez Grajales



**CÁMARA DE  
DIPUTADOS**  
LXIV LEGISLATURA

Arquine

Editado por Alejandro Hernández Gálvez



## **Quinientos años**

Primera edición, 2021

ISBN 978-607-9489-81-6

©Arquine S.A. de C.V.

Ámsterdam 163 A,

Colonia Hipódromo, 06100

Ciudad de México

[www.arquine.com](http://www.arquine.com)

© De los textos sus autores

© Del diseño y formación Arquine S.A. de C.V.

### **Dirección**

Miquel Adrià

### **Dirección MEXTRÓPOLI**

Andrea Griborio

### **Edición y diseño**

Alejandro Hernández Gálvez

### **Dirección editorial**

Brenda Soto

### **Corrección de estilo y lectura de pruebas**

Christian Mendoza

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, archivada o transmitida en forma alguna o mediante un sistema, ya sea electrónico, mecánico, de reproducción fotográfica, de almacenamiento en memoria o cualquier otro, sin previo y expreso permiso por escrito de los titulares de la propiedad intelectual y de la editorial. El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores, por lo que la editorial no asume ningún tipo de responsabilidad en caso de error y omisión. Los editores buscaron a los propietarios de los derechos o autores de todo el material gráfico en esta publicación. En los casos donde no se especifica agradecemos a los interesados en contactar a la editorial.

Esta publicación es de distribución gratuita.

# Quinientos años



**CÁMARA DE  
DIPUTADOS**  
LXIV LEGISLATURA

Arquine



# Quinientos años

Ignacio Mier Velasco

Federico Navarrete

Lizette Alegre

Yásnaya Elena Aguilar Gil

Santiago de Orduña

Juan Luis Burke

Fernando Luis Lara

Mauricio Tenorio Trillo

Alfonso Fierro

Jesica Amescua Carrera

Mariana Ordóñez Grajales

Editado por Alejandro Hernández Gálvez

Arquine



# Índice

- 9 Presentación: La capitalidad histórica de la Ciudad de México.  
A propósito de los quinientos años  
**Ignacio Mier Velasco**
- 13 Introducción: Quinientos años  
**Alejandro Hernández Gálvez**
- 23 Tenochtitlan en 1521, antes y después  
**Federico Navarrete**
- 33 Tenochtitlan, una cartografía sonora  
**Lizette Alegre**
- 41 Conquista y colonización. Territorio y lenguaje  
**Yásnaya Elena Aguilar Gil**
- 45 En busca de la identidad perdida: una mirada  
al habitar de los antiguos mexicanos  
**Santiago de Orduña**
- 55 La teoría arquitectónica clásica en la Nueva España y  
los tratados arquitectónicos como artefactos colonialistas  
**Juan Luis Burke**
- 73 El espejo mexicano: la ocupación de Mesoamérica y  
el surgimiento de la arquitectura como la conocemos  
**Fernando Luiz Lara**
- 89 Ciudad mestiza, ciudad de mezclas  
**Mauricio Tenorio Trillo**
- 99 El fondo de la ciudad  
**Alfonso Fierro**
- 109 La arquitectura como una ciencia comunitaria  
**Mariana Ordóñez Grajales y Jesica Amescua Carrera**

A. Theuct cosmographie numero de omes. l. i.  
de Low



# Presentación: La capitalidad histórica de la Ciudad de México. A propósito de los quinientos años

Ignacio Mier Velasco\*

José Luis Romero dice que una de las características fundamentales de la ciudad como forma histórica es la de fungir como esquema de racionalización de la vida. De lo que se trata es de saber en qué forma tiene lugar ese proceso, para que así se nos ofrezca a la experiencia. Hay tres planos principales de organización de la vida social: el de la producción o economía —que es el ámbito del sustento del hombre—, el de la política —que es el ámbito del poder— y el de la religión —que es el ámbito de lo sagrado. En el cruce de esos planos se inserta la familia como unidad antropológica a partir de cuya articulación coordinada se despliegan las sociedades históricas. La ciudad es entonces, siguiendo a Romero, la forma más acabada de esa coordinación. La clave es definir la escala de la estructura dentro de la que ésta tiene lugar.

Este año se cumplen quinientos de un acontecimiento que, visto en una perspectiva de larga duración, nos ofrece una óptica universal propicia para comprender la densidad política de la ciudad de México como capital histórica, y por tanto como esquema canónico de racionalización de la vida en el sentido dicho.

Esta ciudad ha sido sucesivamente capital prehispánica —México-Tenochtitlan—, capital virreinal y capital nacional —Ciudad de México. En esta primera fase, se estima un aproximado de 700 años desde su fundación, según los registros que diversos códices ofrecen a los historiadores, y sin perjuicio de la polémica que gira alrededor de la naturaleza mítica de su génesis. En todo caso, la escala de la estructura que de alguna u otra forma podía coordinarse desde Tenochtitlan estaba limitada a la región mesoamericana, con una relación antagónica y de sometimiento político, militar y

\* Diputado a la LXIV Legislatura. Presidente de la Junta de Coordinación Política.

económico de las culturas tlaxcaltecas, cholultecas y totonacas, principalmente, por parte del imperio mexica; era un antagonismo que terminaría siendo decisivo en el momento de la llegada de las tropas de Hernán Cortés, que lo que buscó siempre fue articular un eficaz esquema estratégico de alianzas políticas utilizando, en favor de su plan hispánico, la resistencia y el repudio anti-mexica.

A partir de la caída de Tenochtitlan, en 1521, la Ciudad de México hubo de transformarse en capital virreinal, para pasar a ser parte también y sobre todo, de una red geopolítica transatlántica de ciudades desde la cual se fue moviendo la estructura de la monarquía hispánica en múltiples direcciones, bien sea hacia el oriente de Europa en emplazamiento de contención del islam y el imperio otomano, bien sea hacia el sur mediterráneo en dirección a Roma para controlar a la Iglesia —caso del papa Alejandro VI, de nombre laico Rodrigo Borgia—; bien sea hacia el Pacífico desde Nueva España —y aquí la ciudad de Acapulco tuvo una funcionalidad estratégica de primer orden— en dirección a China, dando como resultado las expediciones —Legazpi, Urdaneta— que terminarían configurando lo que los historiadores han llamado *primera globalización*, que supone una ampliación de la escala de coordinación dentro de la cual la Ciudad de México terminaría por convertirse en el meridiano fundamental de occidente.

La independencia es la tercera fase de la capitalidad histórica de la Ciudad de México. Este año se cumplen 200 de su consumación que, si bien hubo de iniciarse en el estado de Guanajuato —en Dolores—, terminó rubricando su historicidad con la entrada del Ejército Trigarante a la capital. Sin embargo, la escala de coordinación habría de reducirse nuevamente, según los límites estrictamente nacionales que, luego de la pérdida de los territorios del norte durante la mitad del siglo XIX, quedarían definidos tal como se encuentran hoy.

La Ciudad de México dejaría de ser entonces parte de una red geopolítica articulada desde Madrid para pasar a ser el epicentro de la vida nacional en ciernes. Sólo sería Lucas Alamán el que comprendería la necesidad de volver a una red geopolítica articulada, iniciativa que provino, como bien se sabe, de Simón Bolívar y el Congreso de Panamá de 1826, organizado luego de la Batalla de Ayacucho (1824) con la que concluiría la liberación de Perú y la del continente entero. En esa tendencia bolivariana es que Alamán convocaría —y al parecer también organizaría— el Congreso de Tacubaya, según cuenta Vasconcelos en *Bolivarismo y Monroísmo*, para intentar mantener

en pie el proyecto continental hispanoamericano que, como también sabemos todos, sigue siendo hoy en día un principio de acalorada y apasionada discusión en el terreno de la filosofía de la historia.

Los textos reunidos en este compacto y muy bien equilibrado libro adentran al lector en las cuestiones relativas al conjunto de transformaciones eslabonadas en las tres fases de la capitalidad histórica de la Ciudad de México en el sentido aquí expuesto, tal como se pueden apreciar principalmente desde los planos de la arquitectura y el urbanismo, iluminando claves tanto históricas como culturales, e incluso filosóficas, desde cuya combinación se nos ofrece una consistente matriz de reflexión contemporánea sobre la Ciudad de México, a 500 años de haber tenido lugar un acontecimiento que debe ya ser tenido como definitorio de la modernidad occidental.

Es de particular interés, a estos efectos, el hecho de que el Palacio Legislativo de San Lázaro —que en este año cumple su 40 aniversario— haya sido concebido y edificado por el prestigiado arquitecto Pedro Ramírez Vázquez siguiendo una línea estilística que se podría quizás definir como neoprehispánica, circunstancia que nos remite a las cuestiones vinculadas con el desarrollo de la arquitectura mexicana moderna y el indigenismo arquitectónico como fusión estilística desde la cual se buscó conferir identidad a los mexicanos durante la segunda mitad del siglo xx.

Habiendo transcurrido ya casi el primer cuarto del siglo <sup>xxi</sup>, este libro cumple una función crítica de inestimable valor que suscitará, estoy seguro, infinidad de reflexiones y de discusiones, necesarias sin duda, sobre el papel histórico que la Ciudad de México tiene en la historia de las ciudades hispanoamericanas en particular, y de las occidentales en general.



Plano de Upsala, atribuido a Alonso de Santa Cruz, c. 1550.

# Introducción: Quinientos años

Alejandro Hernández Gálvez

El 15 de febrero de 2008, a las 2:32 de la tarde, explotó un petardo frente a un muro de la avenida Chapultepec. Según reportó la prensa, la detonación afectó a tres automóviles, rompió una veintena de cristales y torció una valla publicitaria. La historia la recuerda Adrián Valverde López,<sup>1</sup> quien dice que de lo que no habló la prensa fue de lo que había al otro lado del muro frente al que explotó el petardo. “Se les olvidó decir —escribe Valverde— que los primeros afectados fueron las personas que viven al otro lado del muro, en el predio conocido como ‘La Casona’, ocupado por 23 familias originarias del pueblo de Santiago Mexquititlán, del municipio de Amealco, en el estado de Querétaro.”

“La presente carta de relación fue impresa en la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla por Jacobo Cromberger, alemán. A 8 días de noviembre. Año de 1522.” Si la fecha en el colofón de esa primera impresión de la Segunda carta de relación de Hernán Cortés es precisa y no sólo simbólica, habían pasado exactamente tres años del día en que aquél se encontró por primera vez con Moctezuma, el 8 de noviembre de 1519. Motecuzoma Xocoyotzin, el jóven, tenía 53 años de edad y desde 1502 era el tlatoani de los mexicas. Cortés tenía 34 años. Había llegado a Cuba en 1511. Siete años más tarde estaba al mando de una expedición a Yucatán. Salieron de Cuba el 10 de febrero de 1519. Navegaron siguiendo la costa. En Tabasco, tras una batalla ganada, recibieron regalos incluyendo un grupo de mujeres entre las que se encontraba Malintzin. El 21 de abril desembarcaron en San Juan de Ulúa. En mayo fundaron Veracruz. A principios de septiembre combatieron y luego se aliaron con los tlaxcaltecas. En octubre atacaron Cholula. Cruzando entre los volcanes, se dirigieron a Amecameca. Pasaron por Tlalmanalco antes de detenerse en Chalco. Ahí, por primera vez Cortés y sus hombres estuvieron al borde de uno de los lagos de la cuenca

1. Valverde López, Adrián, “Los ‘otomíes de «La Casona» en la colonia Roma”, en *Secuencia, Revista de historia y ciencias sociales*, número 75, septiembre-diciembre, 2009.

de México. En su segunda relación, Cortés escribe que la región en que se encuentran esas ciudades “es redonda y está rodeada de muy altas y ásperas sierras, y lo llano de ella tendrá en torno hasta setenta leguas, y en el dicho llano hay dos lagunas que casi lo ocupan todo. Una de estas dos lagunas es de agua dulce y la otra, que es mayor, es de agua salada.” Ese lago mayor y salado no lo verían Cortés y su gente desde Chalco, sino al llegar a Iztapalapa, una ciudad con grandes palacios “bien labrados, de canteería muy prima y la madera de cedros y de otros buenos árboles olorosos, con grandes patios y cuartos, cosas de muy buen ver y entoldados con paramentos de algodón,” según Bernal Díaz del Castillo.

El número 342 de avenida Chapultepec, frente a cuyo muro estalló el petardo, es uno de los varios predios o edificios ocupados por personas que se identifican como otomís en la Ciudad de México. Joel Audrefoy enumera cuatro más.<sup>2</sup> El de Lucerna 39, en la colonia Juárez, Guanajuato 125 y Zacatecas 74, en la Roma, y los números 380 y 382 también de avenida Chapultepec. No menciona al grupo que ocupa el número 18 de la calle Roma, en la Juárez.

Según escribió José Luis Martínez en su libro sobre Hernán Cortés,<sup>3</sup> “el martes 8 de noviembre de 1519, en la mañana de un día probablemente fresco y luminoso, los soldados de Cortés avanzaron hacia «la gran ciudad de Temixtitlan». Van cruzando los pueblos que se encuentran al borde del lago, como Mexicaltzingo, y divisan Coyoacán y Churubusco. Pasan luego la calzada de Iztapalapa, que conduce al centro de la isla.” Esa calzada era una de las entradas a la ciudad, “tan ancha como dos lanzas de jinetes,” dice Cortés; y “va tan derecha que no se tuerce ni poco ni mucho”, agrega Díaz del Castillo, quien agrega: “vimos cosas admirables, que no sabíamos qué nos decir, o si era verdad lo que por delante parecía, que por una parte en tierra había grandes ciudades y en la laguna otras muchas.” Tenochtitlan era, según Cortés, una ciudad tan grande como Sevilla y Córdoba juntas. Sevilla tendría en 1500 unos 60 mil habitantes y Córdoba unos 20 mil, pero al parecer Cortés se quedó corto en sus cálculos pues tan sólo entre Tenochtitlan y Tlatelolco la población rondaba entre 150 y 200 mil habitantes, rebasando quizá el millón en toda la cuenca. “En esa época —escribe Exequiel Ezcurra— la cuenca de México era, con toda seguridad, el área urbana más grande y más densamente poblada de todo el planeta.”<sup>4</sup>

2. Audrefoy, Joel, “El mejoramiento de la vivienda indígena en la Ciudad de México”, en *Revista INVI*, número 53, mayo 2005.

3. Martínez, José Luis, *Hernán Cortés*, FCE, 2015.

4. Ezcurra, Exequiel, *De las chinampas a la megalópolis*, FCE, 1991.

“Tiene esta ciudad muchas plazas —relata Cortés—, donde hay continuos mercados y trato de comprar y vender. Tiene otra plaza tan grande como dos veces la de la ciudad de Salamanca, toda cercada de portales al rededor, donde hay cotidianamente arriba de sesenta mil ánimas comprando y vendiendo.” Cortés describe una ciudad con “muchas mezquitas”, “hermosos edificios”, y calles mitad de tierra y mitad de agua y puentes de vigas muy recias y bien labradas. Martínez dice que “después de pasar uno de los puentes que interrumpían la calzada para permitir la navegación y el paso de aguas, en un lugar situado en la actual calle de Pino Suárez, a un costado del Hospital de Jesús, se realiza el primer encuentro del señor azteca y el capitán español.”

“Víctimas de la miseria, más de un centenar de personas ha ocupado uno de los edificios más emblemáticos de la España republicana en el exilio. La que fuera Embajada de La República en México es hoy un edificio semiderruido.” Ese es el inicio de un artículo titulado “Un símbolo de la resistencia republicana, ‘okupado’”, publicado por el periódico *El País* el 21 de enero de 2016. En un edificio catalogado por el Instituto Nacional de Bellas Artes, dice la nota, donde “el tejado se derrumba cada vez que llueve y las grietas advierten de lo endeble de la estructura” y sin luz ni agua corriente, “más de 150 indígenas otomís han construido en su interior un auténtico poblado chabolista.” La nota señala que estos indígenas otomís, “ocupan las ruinas de lo que un día fue territorio español republicano”, y agrega que “el edificio que sirvió de refugio a quienes huían del franquismo, da hoy cobijo a aquellos que escapan de la miseria.”

“¿Es verdad que eres tú Motecuhzoma?”, dijo Cortés ese 8 de noviembre de 1519, según los relatos que recopiló Miguel León Portilla.<sup>5</sup> “Sí, soy yo”, dijo Moctezuma. Y siguió hablando. Malintzin tradujo. Cortés escuchó y respondió “en una lengua extraña, en lengua salvaje”, agrega León Portilla, “tenga confianza Motecuhzoma, nada tema.” Es su libro *When Montezuma met Cortés*,<sup>6</sup> el historiador Matthew Restall indaga ese momento en el que el discurso de Moctezuma fue interpretado por Cortés, a conveniencia, como su rendición y la aceptación de someterse al imperio español. Una interpretación que, hasta nuestros días, según Restall, sigue estructurando el conflicto entre “bárbaros” y “civilizados”, y la “perniciosa prevalencia e insidiosa ubicuidad de narrativas que justifican la invasión, la conquista y la desigualdad.” Casi dos años

5. León Portilla, Miguel, *La visión de los vencidos*, 1959.

6. Restall, Matthew, *When Montezuma Met Cortés: The True Story of the Meeting that Changed History*, Ecco, 2018.

después del encuentro de Moctezuma y Cortés, tras poco más de once semanas de sitio, Tenochtitlan cayó el 13 de agosto de 1521. Pero ahí no acabó la conquista ni la historia de Tenochtitlan, una ciudad que conservó gobiernos indígenas hasta entrado el siglo XIX y cuya transformación física, radical y quizá catastrófica, aún no termina. “El viejo Tenochtitlan —escribe Ezcurra—, la capital del Anáhuac, la colonial ciudad de los palacios que maravilló a Alejandro de Humboldt, es hoy el estereotipo del desastre urbano que representan las megalópolis de los países dependientes.”

Jose Ignacio Lanzagorta cuenta<sup>7</sup> que la casona de la colonia Juárez que sirvió como Embajada de la República, y que tiene dos frentes, uno a la calle de Londres y otro a la de Roma, sufrió daños con el terremoto de 1985 y que fue vendida por la Embajada de España en 1994. Lanzagorta dice que no es claro si los ocupantes llegaron después del terremoto del 85 o tras la venta en el 94, pero el caso es que fue una de las varias ocupaciones a cargo de *hñahñús* —una de las maneras como se llaman a sí mismos en sus propias lenguas quienes los nahuas llamaban otomítl. Lanzagorta también explica cómo, cuando la burguesía recuperó el encanto que sus abuelos tuvieron por colonias como la Juárez, se recrudecieron los intentos por desalojar varios de los predios tomados, como el de Roma 18. Y cuenta cómo, cuando después del terremoto de 2017 desalojaron a los ocupantes de los restos de la casona, en las redes sociales hubo quien los acusaba de ser “falsos indígenas”, mientras alguna persona tuiteó: “*si sí son otomís, que se regresen a sus comunidades.*”

A veces, escribió Italo Calvino, ciudades diferentes se suceden sobre el mismo suelo y bajo el mismo nombre, nacen y mueren sin haberse conocido, incomunicables entre sí.<sup>8</sup> Otras veces, se construyen ciudades a partir de la destrucción de otras. Como la Ciudad de México. Guillermo Tovar de Teresa escribió que es “asombroso que en un lapso de cuatro siglos se haya demolido tanto: el siglo XVI devastó a la ciudad indígena; el XVII, a la ciudad de los conquistadores, y el XIX, a la ciudad barroca de los siglos XVII y XVIII. El siglo XX, el más responsable por ser el más consciente, ha sido el más avasallador y el que la ha convertido en un monstruo apocalíptico.”<sup>9</sup> Y también

7. Lanzagorta, José Ignacio, “Si son otomís, que se regresen a sus comunidades”, en *La brújula. El blog de la metrópoli*. Nexos, junio 4 2019, <https://labrujula.nexos.com.mx/si-son-otomis-que-se-regresen-a-sus-comunidades/>

8. Calvino, Italo, *Las ciudades invisibles*, 1972.

9. Tovar de Teresa, Guillermo, *La Ciudad de los Palacios: crónica de un patrimonio perdido*, Vuelta, 1991.

a veces ciudades distintas existen bajo el mismo nombre y sobre el mismo suelo pero al mismo tiempo, ignorándose unas a otras, incluso si se alimentan unas de otras. Como la Ciudad de México. En 1521 todo cambió. No de golpe, sino lentamente, pero también radicalmente: la manera de habitar e imaginar las ciudades y el territorio, de concebir el espacio y el cosmos. Por un tiempo convivieron los distintos pueblos y sus diferentes ciudades y maneras de gobernarlas. Como escribe Barbara E. Mundy, “los espacios tienen una manera de rehusarse a renunciar a su pasado.”<sup>10</sup>

En su libro *El primer mestizaje, la clave para entender el pasado mesoamericano*,<sup>11</sup> Christian Duverger escribe: “No se puede cuestionar que Mesoamérica, en el momento de la llegada de los españoles, contaba con más de doscientas lenguas y dialectos distintos.” En esas lenguas, según Duverger, “se pueden distinguir cuatro componentes principales,” uno de los cuales es la familia otomangue, al que pertenecen los otomís, “el grupo numéricamente más importante: ocupan el corazón del Altiplano Central, es decir, el Valle de México, la región de Tula, los estados de Hidalgo y de Querétaro, pero también están presentes en la región de los volcanes (Popocatepetl) y en una parte de la tierra caliente de Morelos.” Duverger también explica que analizando “los caracteres morfológicos de las lenguas de esta familia”, se puede deducir que “el poblamiento otomangue aparece como extremadamente antiguo”, situando su aparición “cuando menos al inicio del proceso de sedentarización que comenzó en el año 8000 a.C.” Lo anterior lleva a Duverger a afirmar que “los otomangues son los autóctonos del centro de México.”

Tovar de Teresa también contó que Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España, llegó armado del tratado de Alberti, *De re aedificatoria*, que leyó, precisa, en 1539. Y explica que Alberti refiere a Platón al tratar de “la partición de la congregación de los hombres,” del “‘principio de separación’ de los miembros de una población,” “concepto político y urbanístico que será de rotunda importancia para la reconstrucción de la ciudad de México.”<sup>12</sup> La ciudad que se impuso sobre Tenochtitlan nació con voluntad de separar a su población, aunque el proceso llevara tiempo.

10. Barbara E. Mundy, *La muerte de Tenochtitlan y la vida de México*, 2018.

11. Duverger, Christian, *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano*, Santillana, CNCA, INAH, UNAM, 2007.

12. Guillermo Tovar de Teresa, “Antonio de Mendoza y el urbanismo”, en *Cuadernos de arquitectura virreinal*, número 2, 1985.

Como escribió Rebeca López Mora, más allá de un tránsito físico, se dio “un traspaso más profundo entre un mundo y otro [...]: los indios de la Ciudad de México, de la segunda generación posterior a la conquista, eran dueños de dos mundos, aparentemente muy diferentes: la tradición indígena y los nuevos criterios legales impuestos por los españoles.”<sup>13</sup> Esa historia de transformación y, más que eso, imposición de conceptos urbanos y espaciales en la Ciudad de México no termina con la Independencia, al contrario. Así como a partir de ese momento se impondrá el español como única lengua, terminará intentándose imponer un modelo único de forma urbana y formas de vida. Los terrenos comunales y heredados, fueron apropiados, fraccionados y repartidos en nombre del desarrollo. “Ahora esas gentes —escribe Andrés Lira— empezarán a ver el trazo de calles, la construcción de casas y caminos que no les serían dados a ellos; antes bien, para hacerlas se les exigiría el sacrificio de sus costumbres, y de sus posesiones.”<sup>14</sup>

Según explica Felipe González Ortiz, “Huixquilucan es un territorio de historia milenaria que ha estado habitado, desde antes de la Conquista española, por pueblos de filiación otomí.” González dice que en la década de los años cincuenta del siglo pasado, se asienta en esa zona la primera colonia popular, la San Fernando, con lo que inicia un proceso de urbanización. Seguirán otras colonias populares —Federal Burocrática, Esfuerzo Obrero, Industria Militar— y la colonia residencial La Herradura y luego Lomas Anáhuac, Paseos de las Palmas y Bosques de las Lomas, entre otras zonas residenciales de alto ingreso, con lo que la zona terminará sumándose a la mancha urbana de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México. En los años cuarenta del siglo pasado, agrega González, la población “nativa” de la zona representaba más del 98% del total. Para el año 2000, era el 52%. En cuanto a las comunidades de origen otomí, que habitan en las zonas más altas de la región, “se han incorporado a las actividades económicas y educativas de la ciudad, y la lengua otomí ha desaparecido casi por completo.”<sup>15</sup>

13. Rebeca López Mora, “Entre dos mundos: los indios de los barrios de la Ciudad de México. 1550–1600”, en *Los indios y las ciudades de Nueva España*, 2013.

14. Lira, Andrés, *Comunidades indígenas frente a la Ciudad de México: Tenochtitlan, Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, 1995.

15. González Ortiz, Felipe, “Los pueblos rurales de tradición otomí en la zona metropolitana del Valle de México”, en *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia*, vol. 23, número 40, 2009.

La disciplina arquitectónica —como el diseño, el urbanismo y la ingeniería o la arquitectura de paisaje— no ha sido ajena a estas historias. Al contrario, es parte activa de esos procesos de cambio y de la construcción de los dispositivos que gestionan la inclusión y, las más de las veces, exclusión de ciertos grupos y ciertas poblaciones. Cuando en 1746 se propusieron reformas a las Ordenanzas de Albañilería expedidas en 1599, además de pedir el cambio a Ordenanzas de Arquitectura, se pedía que “de aquí en adelante no se examinen a personas de color quebrado, si no fuere indio, probando éste ser cacique y de buenas costumbres.” El corregidor de la ciudad, Gregorio Francisco Bermúdez Pimentel, respondió que era “razón excluir a los de color quebrado, pero no la hay para los indios, aunque no sean caciques.”<sup>16</sup> Pese al corregidor, la arquitectura fue y sigue siendo una profesión blanca, y no por el tono de piel de quienes la ejercen —que por supuesto también cuenta, y mucho— sino en el sentido que Bolívar Echeverría dio al término blanquitud:<sup>17</sup> una manera de entender —y dominar— al mundo que activamente ignora y margina a otras. Lo peor es que, como explicó Charles W. Mills, las más de las veces, dicha ignorancia acostumbra presentarse y presumirse como saber.<sup>18</sup>

“Lorenza tiene 28 años y teme perder sus escasas pertenencias. Todo lo que esta mujer puede considerar como suyo cabe en una tienda de campaña hecha con plásticos, por la que se filtra el agua si llueve demasiado. En el centro, hay un colchón en el que todavía duermen sus tres hijas, Maren, Viviana y María Laura. Las tres están cubiertas casi hasta arriba con varias mantas. A su alrededor el mobiliario es escaso. Apenas dos armarios, un televisor y un montón de cestas en las que se amontona ropa. Esta tienda de campaña se encuentra en el campamento otomí, ubicado a la altura del número 18 de la calle Roma, en la colonia Juárez.” Eso lo escribió Alberto Pradilla en una nota aparecida el 19 de junio de 2019 en el portal de noticias *Animal político*.<sup>19</sup> Poco más de un año después, apareció en el portal *Pie de página* otra nota, firmada por Arturo Contreras Cameo: “El 12 de octubre integrantes de tres grupos de la comunidad otomí en Ciudad de México tomaron las oficinas del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas,

16. Ver Martha Fernández, *Arquitectura y gobierno virreinal. Los maestros mayores de la Ciudad de México. Siglo xviii*. UNAM, 1985.

17. Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, ERA, 2010.

18. Charles W. Mills, “White Ignorance”, en *Race and Epistemologies of Ignorance*, editado por Shannon Sullivan y Nancy Tuana, SUNY, 2007.

19. Pradilla, Alberto, “Campamento otomí en la colonia Juárez teme desalojo; vecinos acusan inacción de autoridades”, en *Animal político*, 19 de junio 2019: <https://www.animalpolitico.com/2019/06/campamento-otomi-desalojo-vecinos-colonia-juarez/>

entre sus demandas está la dotación de vivienda. Vecinos de la colonia Juárez, que conviven con un campamento urbano habitado por una de las comunidades otomíes que tomaron el INPI, piden al gobierno capitalino una solución para que la gente deje de vivir en la calle.”<sup>20</sup> A los vecinos les preocupa la toma de la calle y, según dicen, la seguridad de quienes ocupan el campamento. También dicen que los vecinos les han ofrecido terrenos, pero en Azcapotzalco, que los otomís rechazaron, “porque dijeron que querían vivir cerca de donde trabajan”. Abigail, una vecina entrevistada, dijo que “el común denominador entre los vecinos ya se volvió ‘reubíquenos y liberen la calle’”. El problema, parece, sigue siendo dónde ponerlos —porque hay que ponerlos en alguna parte. No faltarán quienes sigan pensando que lo mejor sería “que se regresen a sus comunidades”, ellos, descendientes de los autóctonos del centro de México.

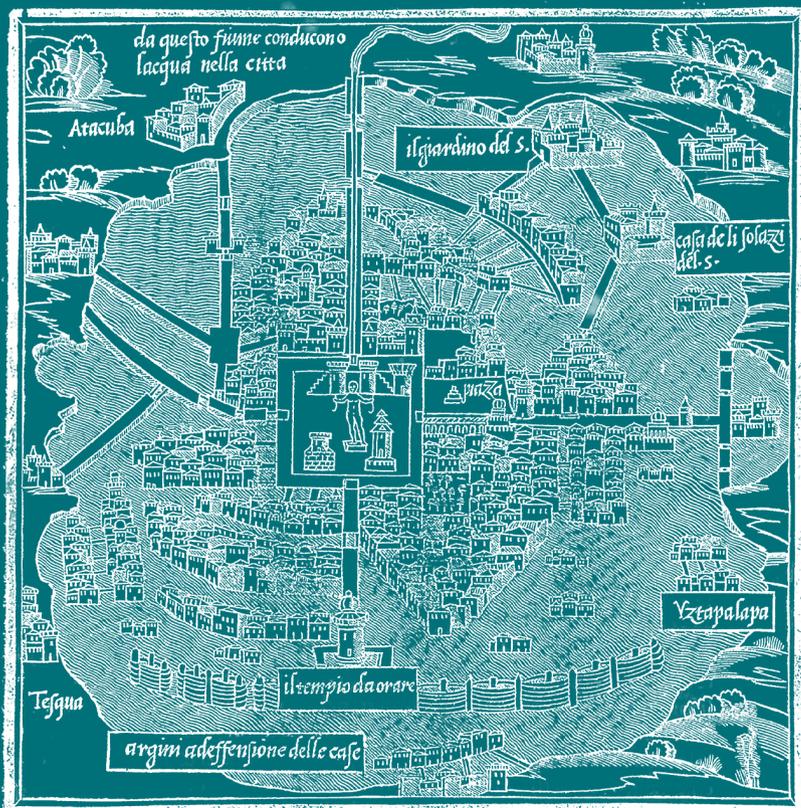
Doreen Massey inicia su libro *For Space*<sup>21</sup> con el encuentro entre Moctezuma y Cortés, para apuntar que el espacio no es una superficie, sino un encuentro de historias, y que la Conquista y la Colonia no fueron encontrar y tomar otro lugar en el espacio, sino imponer otro espacio en un lugar, sin dejar lugar a las historias que ya existían. En este pequeño volumen presentamos una serie de textos que buscan contar historias sobre lo que ha pasado en esta ciudad —pero no sólo aquí— en los últimos 500 años —pero no sólo en ese periodo. A veces el otro lado de historias que hemos oído lo suficiente, o historias que quizá no habíamos oído, por ignorancia o por no saber a qué prestarle oídos. Como se puede entender al leer los textos que siguen, el futuro de esta ciudad —en riesgo en más de un aspecto— no puede pensarse sin entender lo que implica su pasado, en especial los cambios políticos y culturales y las transformaciones urbanas y territoriales que se han dado a lo largo de estos pasados 500 años. Como afirma Yásnaya Elena Aguilar Gil, “eso que sucedió hace 500 años no es algo que ya pasó. Es algo totalmente actual que explica el mundo.”<sup>22</sup> Explica el mundo y, por eso mismo, a esta ciudad.

20. Contreras Camero, Arturo, “Vecinos de la Juárez piden solución a la demanda de vivienda de indígenas otomíes,” en *Pie de página*, 29 de octubre 2020, <https://piedepagina.mx/vecinos-de-la-juarez-piden-solucion-a-la-demanda-de-vivienda-de-indigenas-otomies/>

21. Massey, Doreen, *For space*, SAGE, 2005.

22. Aguilar Gil, Yásnaya Elena, “Conquista y colonización. Territorio y lenguaje,” en este volumen.





La gran città di Temistitan.

**TERRA** di fanta Croce, ouer módo nouo, fu la prima di tutte queste Isole che trouata fuisse, bêche alchuni hebbono ferma openione, che al nostro continente cõgiunta fuisse, nõ dimeno al presente possono esser certi, esser grãdissima Isola, perciò che da vno capitano del Re di spagna vna & l'altra parte è stata veduta, cioè la costa che verso tramontana è posta, & l'altra che all'ostro giace, alla quale per giorni sei passando mōti valle, & fiumi cõ l'essercito suo peruenne. Hor dunque noi siamo certi esser Isola, & nõ col nostro cõtinento cõtenua, & il principio suo hauere verso l'oriente, laquale ha forma di angulo, & verso ostro & garbino inclina, & l'altra parte che al settentrione siede verso ponète si stēde miglia tre mila, & dopo verso tramõtana piega, & cõ terra del Laboratore (sopradetta) fanno

# México-Tenochtitlan en 1521, antes y después

Conversación con Federico Navarrete

Federico Navarrete, autor entre otros libros de *Los orígenes de los pueblos del valle de México. Los altépetl y sus historias* (2012) y de *México racista* (2016), escribió: “Nuestra conmemoración de los 500 años de la caída de México-Tenochtitlan en 1521 ha estado marcada, era de esperarse, por un álgido debate sobre quiénes fueron los héroes y quiénes los villanos de esa guerra e, incluso, sobre la naturaleza de esos acontecimientos.” Navarrete nos explica algo de lo que pasó alrededor de ese momento histórico y, sobre todo, algunas de las consecuencias territoriales y urbanas que tuvo.

## ¿Han pasado 500 años de qué?

Podemos pensar lo que sucedió en 1521 como en un año bisagra, en el que sucedieron muchas cosas, sin lugar a dudas. Pero también, a lo largo de los siglos, hemos hecho que confluyan en esa fecha transformaciones que a lo mejor se iniciaron en ese momento y otras que tal vez no pero atribuimos a esa fecha. Para la gente que vivió 1521, fue un año de una guerra terrible en la que, básicamente, fue destruida una ciudad —que es algo que nunca había sucedido en Mesoamérica, que tengamos evidencia, salvo quizá Teotihuacan, pero no está claro—, fueron derrotados los mexicas —no aniquilados, pero sí derrotados completamente, de una manera que tampoco había precedente en Mesoamérica—, y murieron cientos de miles de personas —nunca tendremos las cifras pero podemos calcular que entre las víctimas directas de la guerra, las víctimas de que en ese año no pudo haber una cosecha normal en amplios sectores del Valle de México, las víctimas de los desplazamientos forzosos y los que fueron esclavizados, fueron cientos de miles de personas. Ese año terrible, sin embargo, no podía ser visto por quienes lo vivieron con la trascendencia que ha adquirido para nosotros con el tiempo. Por eso es importante distinguir lo que 1521 fue para quienes lo vivieron y lo que significa para nosotros. El sentido del aniversario es, justamente, pensar en las dos cosas.

La caída de México-Tenochtitlan y la destrucción de los mexicas provocó un cambio, que sí fue novedoso por su violencia radical, pero que ya había sucedido otras veces en Mesoamérica: un poder imperial derrotado por otro nuevo poder y el surgimiento de nuevos centros. Cuando México-Tenochtitlan estuvo en su apogeo, Teotihuacan ya eran ruinas, una ciudad abandonada, lo mismo que Tikal, Monte Albán Cantona, y muchas otras ciudades que habían florecido en tiempos anteriores. En ese sentido, la caída de Tenochtitlan no era un suceso extraordinario en Mesoamérica. Es muy probable que lo que los habitantes de Mesoamérica esperaban en 1521 era un reacomodo que incorporara a los españoles, pero que no implicaba la destrucción total de su mundo como lo entendemos ahora. Quizá imaginaban una nueva triple alianza: Tlaxcala, Texcoco y los recién llegados. Así funcionaba la política en Mesoamérica y esas eran muy probablemente sus expectativas.

Los españoles en esa época eran menos de mil, habían ganado la guerra de milagro y, básicamente, lo que querían era apoderarse de la tierra, disfrutar de los frutos de la conquista lo antes posible —y eso significaba capturar la mayor cantidad de esclavos indígenas y venderlos—, o quedarse con el oro. Tampoco se imaginaban cómo establecer un gobierno. Hernán Cortés sí entendía algunos rudimentos de cómo establecer el gobierno, pero no lo tenía claro, y el gobierno que se estableció 20 o 30 años después, la Nueva España, no tuvo nada que ver con lo que él quería. Entonces, 1521 tampoco es el nacimiento del régimen español o del dominio español sobre México. Eso se estableció tiempo después, como consecuencia de lo que pasó en 1521. Por otro lado, si tomamos en cuenta que el ejército que destruyó México-Tenochtitlan tenía probablemente entre 100 y 200 mil soldados indígenas, y menos de 800 españoles, tampoco es que la victoria fuera de los españoles sobre los indígenas. En realidad, fue una guerra entre 50 mil soldados mexicas y, digamos, 150 mil del lado indígena-español: es decir, fue una guerra entre indígenas.

La idea de que en 1521 termina el mundo prehispánico e inicia un periodo radicalmente distinto de la historia de México, en la que los indios ya no son los importantes —que es un poco lo que está detrás de la periodización *prehispánico* y *colonial* o *novohispano*— es incorrecta. Por otro lado, en 1821, cuando termina la Nueva España, las personas de origen español no eran más del 15% de la población. Había más personas de origen africano que de origen español. Los indígenas no desaparecieron en 1521 ni en 1580: las epidemias redujeron la población, pero los indígenas continuaron siendo el 98% de la población hasta el siglo xvii y eran el 80% en el siglo xix. Lo

indígena continuó, pues, pero se hizo invisible o, más bien, fue invisibilizado posteriormente. Desde esta perspectiva de la periodización, le hemos atribuido a 1521 muchas cosas que realmente no ocurrieron en ese momento. La idea de que la imposición del español empieza en 1521 no es cierta, por ejemplo. La conquista se hizo en náhuatl, y el náhuatl, en el siglo xvi, fue la lengua que más creció, porque los españoles lo aprendieron y lo utilizaron como la lengua para comunicarse con el resto de Mesoamérica. Por eso, por ejemplo, los topónimos nahuas de Guatemala son coloniales; los nombres en náhuatl de muchas ciudades de Oaxaca son del periodo colonial. El español se impone como lengua en los siglos xix y xx y no es de la conquista, sino del estado-nación mexicano. Por otro lado, la derrota de los mexicas, en términos políticos, es la derrota de un poder imperial que dominaba aliado con otros poderes, lo que sería el 20% del territorio de lo que hoy es México, y no tenía poder alguno sobre el otro 80%. Entonces tampoco marca la conquista de México, que desde luego no existía como país y tampoco había un territorio llamado México. Fue, en todo caso, un cambio significativo en el acomodo político del Valle de México. No fue un acontecimiento que transformó de golpe a todo lo que hoy es México.

**En términos de organización del territorio, y particularmente del Valle de México, ¿qué cambios se dieron a partir de esa fecha, asumiendo que, como nos explicas, la población de origen español era un porcentaje reducido?**

En el nivel del Valle de México, los cambios producidos por la llegada de los españoles y la imposición de su dominio a partir de 1530 —que es realmente cuando se consolida institucionalmente—, los cambios sí son muy rápidos. Inicia la construcción de la ciudad hispano-indígena, porque estaba la ciudad de los españoles al centro y las dos ciudades indígenas —una al norte y otra al sur: Tlatelolco y Tenochtitlan— alrededor de la de los españoles. Cada una tenía su cabildo y era una ciudad con tres gobiernos: había una zona metropolitana en la que dos de los tres gobiernos eran indígenas. El sistema del Valle de México lo podemos pensar como un sistema internacional, porque lo que había, desde mucho tiempo antes de la llegada de los españoles —quizá 700 años—, era un sistema de muchas ciudades-estado que se hacían la guerra, se aliaban, emparentaban sus gobernantes, comerciaban entre sí. Entre todas, mantenían una red complejísima de relaciones humanas, ecológicas, ambientales, productivas, de transporte, urbanas, que generaban un sistema internacional. porque no había una autoridad central. No había planificación central y, desde luego, no había una gran capital que lo dominara todo. Lo que había eran centros de diverso tamaño que se relacionaban entre sí de manera muy compleja. Es una dinámica que el Valle de México

debió haber tenido por muchos siglos. Durante el periodo teotihuacano, parece que Teotihuacan sí fue una gran urbe que dominaba la región con más fuerza, pero se trató de una excepción.

Los dos periodos en que ha habido una gran urbe que de alguna manera absorbió todo el valle son el de Teotihuacan, entre los siglos I y VI, y la Ciudad de México del siglo XX —porque todavía a inicios del siglo XX la Ciudad de México no era más que otra ciudad en una galaxia de ciudades en el valle; su dominio es muy reciente. Lo que la mayor parte del tiempo ha imperado en el Valle de México es un sistema de muchos centros. Era un sistema de adaptación ecológica, a la vez que un sistema de organización política. Un sistema permitió potenciar la productividad del lago, gestionar el complejísimo sistema hidráulico: una cuenca cerrada donde caen grandes lluvias que la inundan durante un periodo y luego sigue otro de sequía. Un sistema descentralizado, en términos adaptativos, era mejor para manejar esa complejidad que uno centralizado. Lo que hizo que el Valle de México haya sido tan viable para la vida humana —tiene 3 mil años de ocupación humana continua— fue ese sistema de adaptación con varios centros. En la lógica mesoamericana e indígena en general, lo que permite son redes de conocimiento en las que cada grupo y cada persona tiene un conocimiento particular que intercambia con otros para después construir juntos. Por ejemplo, los de Texcoco eran los maestros de la ingeniería hidráulica, pero los que sabían de agricultura eran los de Chalco y Xochimilco. Ninguna de las partes dominaba a las otras porque todas se necesitaban mutuamente. Los españoles rompen con esa idea porque es completamente ajena a la lógica occidental, mucho más centralizada. Otra cosa es que, en la lógica mesoamericana, ciudad y campo son indistinguibles: hablamos de asentamientos dispersos. La ciudad no es una entidad cerrada, se mezcla con el campo. Hay chinampas para cultivo dentro de la ciudad. Muchos habitantes de la ciudad viven lejos en periodos del año, explotando los recursos en las zonas altas del valle y luego bajan en otras temporadas a trabajar cerca del lago. Es una cuestión de pisos ecológicos. Los toltecas eran los que sabían vivir del lago y los chichimecas los que vivían y sabían explotar la sierra. Ninguno puede vivir sin el otro. La organización política tenía que tomar en cuenta estos ámbitos ecológicos. Ese sistema policéntrico no correspondía con la idea española y occidental de ciudad, *civitas*, que es lo opuesto al campo; que está cerrada: es donde se centralizan todo el poder político y los recursos; y donde el campo está subordinado a la ciudad. Desde un principio los españoles establecieron una administración mucho más centralizada.

**Has explicado que, al principio de la conquista, los españoles se imaginaban como señores feudales y que esta idea tampoco duró mucho tiempo.**

Si los conquistadores hubieran podido establecer el régimen que deseaban, básicamente se hubieran instalado en la casa más bonita de una de las grandes ciudades indígenas a vivir como reyes, aprovechando el sistema tributario indígena, que no hubieran alterado mayormente, porque les funcionaba. El régimen colonial español, establecido por el virrey Mendoza, tiene unos objetivos muy diferentes, porque la prioridad no es que vivan bien los españoles que están en México, la prioridad es extraer la mayor cantidad de recursos posibles de la Nueva España para alimentar las necesidades económicas y estratégicas de la corona. Es una lógica muy diferente. Le conviene debilitar a las élites de los conquistadores porque tienen miedo de que se independicen, por lo que les quita poder y lo centraliza en las instituciones de la corona para reducir su autonomía. Negocia de manera diferente con los indios, también. Es el régimen colonial ya centralizado el que modifica todo. En el valle, el gran cambio es la desecación.

El sistema indígena podía manejar los cambios en el nivel del agua, que eran estacionales e inevitables, y resultaba incomprensible para los españoles, quienes desde el principio vieron el agua como una terrible amenaza. Para conquistar México tuvieron que vencer al agua. Desde el siglo xvi existe la idea de que el lago era insalubre, inclusive demoniaco, por toda la convivencia indígena con la proliferación de formas de vida. Como describe Gabriel Espinosa en su libro *El embrujo del lago*, en algunos casos hasta entrado el siglo xix, es un ecosistema de una fertilidad y de una proliferación de limos, lodos, larvas, lirios, yerbas... Todo eso, para los españoles, en términos de una cosmovisión jerárquica cristiana, eran sabandijas, seres asociados con lo demoniaco, que eran una amenaza para los humanos. Había una concepción moral del paisaje y de la idea de civilización, que implica modificar la naturaleza para que sea racional y la cual no tenía nada que ver con la lógica mesoamericana de redes entre diferentes seres. Entonces, cuando se toma la decisión de desecar, se rompe todo el funcionamiento del sistema.

La misma obra que se tiene que abrir para conseguir desecar los lagos, a cargo de Heinrich Martin —Enrico Martinez—, un geógrafo alemán que encuentra que la única manera de desaguar es hacia el río Tula, al norte del valle, en el fondo es la misma que se usa hasta hoy para desaguar el valle. Esa obra, el tajo de Nochistongo, costó la vida de miles de personas y fue uno de los factores que desató el colapso demográfico de

la segunda mitad del siglo *xvi*. Muchos atribuyen ese colapso demográfico indígena a las epidemias, pero en realidad es resultado de una crisis ecológica mucho más amplia. Ese colapso sí alteró radicalmente al Valle de México. A principios del siglo *xvi*, el Valle de México habrá tenido entre uno y dos millones de habitantes, que es una densidad impresionante para una sociedad premoderna. Para finales del siglo *xvi*, habrá muerto entre el 70 y 80 por ciento de esas personas, en parte por la misma guerra de conquista y luego las epidemias de 1545 y de 1577. Esas epidemias están vinculadas con una crisis ambiental. Esa crisis no sólo es efecto de la desecación, también afectó la llegada de animales de crianza, como ovejas y puercos. Los indígenas adoptan el ganado menor con mucho interés, en especial la oveja. Eso terminó destruyendo el sistema de cultivo tradicional, el manejo del bosque de los chichimecas y la milpa de roza y quema —donde se deja que el bosque se regenere. Los herbívoros de pezuña —ovejas y cabras— impiden esa regeneración porque se comen los brotes. Por tanto, se dan fenómenos de deforestación acelerada, sobre todo en la zona norte del valle. Esa zona, que en la actualidad es tan seca, antes no lo era: se hizo así en el siglo *xvi*. La combinación de colapso ecológico, de las grandes obras para la construcción de la ciudad y el tajo de Nochistongo, así como las epidemias, son los factores que provocan el colapso demográfico. Las epidemias fueron el tiro de gracia a una sociedad que estaba siendo afectada en todos sus niveles.

**Es muy interesante esta diferencia que planteas entre la conquista y el periodo colonial, porque esa lógica, tanto extractivista como de lucha contra el agua, no termina con la Independencia. De hecho, es un paradigma de la manera como aún se desarrolla esta ciudad, y pesa mucho.**

Podríamos hacer una periodización de la vida del Valle de México. Durante 3 mil años, la ocupación del valle se basó en administrar una cuenca y mantener el agua dentro. Una de las cosas fundamentales para eso, que es algo de lo que hablo mucho en mi novela *El código perdido*, es que para poder mantener el agua dentro de la cuenca debes evitar que se ensucie. Había toda una serie de tecnologías para mantener ciertos niveles diferentes de pureza de agua. El manejo del agua en el lago era no sólo para controlar inundaciones y variaciones de nivel sino para, justamente, poder purificar ciertas partes del lago y utilizar esa agua para usos agrícolas o para mantener aparte el agua salada. Todo ese sistema funciona muy bien siempre y cuando no lo uses como drenaje, siempre y cuando los desechos no se vayan al agua, porque el agua no se va a ir de la cuenca. Había un sistema para el manejo de los desechos humanos —y no había desechos animales en la cantidad que habría después con la

llegada de ovejas y puercos— en seco, fuera del agua, utilizándolo como abono. Los desechos humanos se incorporaban al sistema de una manera no destructiva, sino al contrario, son potenciadores de la fertilidad. Los españoles lo primero que hicieron fue ensuciar las aguas. La relación de los españoles con el lago es una profecía autocumplida: ellos llegaron, lo arruinaron y luego dijeron que la culpa era del lago. No entendieron la regla fundamental del funcionamiento de este sistema.

Entonces, durante 3 mil años la vida funcionó en el valle así, y en los últimos 500 años hemos pasado a un sistema artificial de desalojar y traer agua simultáneamente. Fue un error garrafal en el siglo *xvi* y no hemos hecho más que irlo aumentando, hasta que la vida de cada uno de los habitantes de este valle depende de ese sistema, absolutamente oneroso en términos energéticos, que es brutalmente contaminante y costosísimo de mantener. El drenaje profundo es una de las obras de ingeniería civil más grandes del planeta, porque es absolutamente artificial sacar el agua de esta cuenca. Eso cambió desde el siglo *xvi* y sin duda es resultado de la colonización europea y el Estado mexicano independiente ha continuado esa estrategia colonizadora del ecosistema.

**Esa ciudad del siglo *xvi* que describiste como tres ciudades con tres gobiernos, una española y dos indígenas, que además era parte de una constelación de ciudades en el valle, también la hemos invisibilizado. A veces se piensa que la ciudad prehispánica quedó por debajo de la colonial y la colonial se extendió hasta volverse moderna. ¿Fue así?**

La destrucción efectiva del centro de México-Tenochtitlan en la guerra es la base de esa mitología de la ciudad borrada. Hoy se quiere recordar el aniversario de la fundación de México-Tenochtitlan, supuestamente en 1321, junto al de su caída, ese sí en 1521. Pero Tenochtitlan no se fundó en 1321 —no sólo porque la fecha la acaban de inventar el año pasado sin ningún fundamento histórico. La ciudad ya existía desde antes. Había un asentamiento, probablemente otomí, que parece tener una larga historia. Incluso se puede plantear la duda de que el Templo Mayor se empezó a construir en esa época, antes de la supuesta fundación Tenochtitlan. Lo que se dio a principios del siglo *xiv* fue la superposición de una ciudad mexicana sobre otra ciudad que ya existía previamente. La ciudad de México-Tenochtitlan nació invisibilizando una ciudad otomí. En 1521, la ciudad española nace invisibilizando a México-Tenochtitlan. En el Valle de México y en la Ciudad de México siguen viviendo los otomís. Probablemente una buena parte de la población indígena de México-Tenochtitlan y de Tlatelolco

eran otomís, no eran nahuas, y eran el lumpen proletariado: eran los cargadores, en general. Eran el sector más pobre de la ciudad, que suele invisibilizarse hasta nuestros días, aunque sea el que mantiene viva a la ciudad.

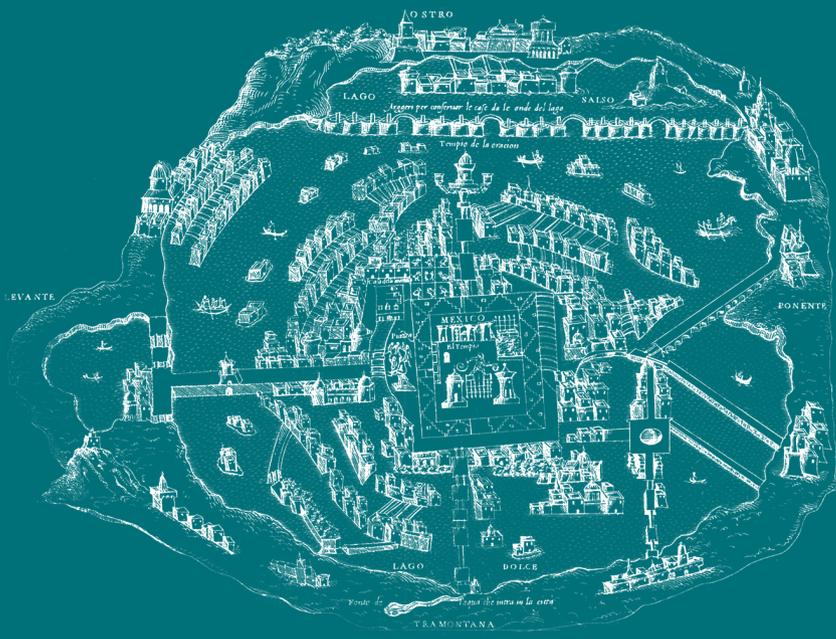
Barbara Mundy en su reciente libro *La muerte de México-Tenochtitlan, el nacimiento de la Ciudad de México*, demuestra claramente que los que vuelven a armar un mercado que permite que los pobladores de la ciudad española puedan comer, son los señores de Tenochtitlan, que básicamente tienen el tianguis porque es su fuente de ingresos para mantener el gobierno de su propia ciudad. Los mercados importantes en los primeros tiempos coloniales eran indígenas, no europeos. Hasta nuestros días, si vemos la lógica de los mercados en la Ciudad de México no es la misma que la de los mercados europeos: tiene una clara raigambre indígena. Los indígenas eran fundamentalmente los trabajadores de la ciudad. Para que los españoles pudieran vivir en sus casas en el centro, los indígenas al rededor plantaban la tierra, les limpiaban la casa —como todavía ahora—, les cargaban la leña, les construían sus casas. Se crea una ciudad multiétnica a la que inmediatamente empieza a llegar gente de otros lados, pues es una ciudad muy rica. Con la apertura de la ruta hacia el pacífico, la Ciudad de México se convirtió en la segunda mitad del siglo en el centro de la economía mundial en muchos sentidos. Por eso llegan inmigrantes de todos lados: africanos, europeos, musulmanes —que se cuenta poco.

Todavía en el siglo XIX había pleitos entre tenochcas y tlatelolcas. El 13 de agosto se agarraban a pedradas, culpándose por la conquista, según cuenta Andrés Lira. En esos barrios ya para entonces hablaban español, eran lo que ahora llamaríamos mestizos. Pero el cabildo de México-Tenochtitlan desapareció en la década de 1820. La estructura tripartita de gobierno se mantuvo durante todo el periodo colonial.

**Nuestra ciudad cosmopolita actual tal vez sea un mito que se construyó sobre esas otras ciudades, las prehispánicas y las coloniales, también, como nos explican, realmente cosmopolitas. ¿Cómo se dibuja ese borramiento o esas exclusiones que se van dando progresivamente, de personas, de grupos, de formas de vida, en el territorio de la ciudad?**

Eso sí es de larga duración, no tiene 500 años, sino que existía desde antes, en el periodo prehispánico. Los nahuas discriminaban a los otomís y el sistema urbano funcionaba con base en esa discriminación étnica. Los nahuas son los que hablan bonito, los que pueden gobernar, los que son dueños de la tierra; los otomís no tienen tierras

y sólo pueden vender su trabajo. Y son los que sufren escarnio. Todo el estereotipo tan racista del naco en la Ciudad de México contemporánea, si leemos lo que los nahuas dicen de los otomís en el siglo XVI, es lo mismo. Eso se reproduce hasta nuestros días. En un evento, por ejemplo, es claro que la mayoría de la gente que asiste es blanca y la mayoría de quienes sirven no lo son: no te confundes entre quién es quién. No diría que nuestra ciudad cosmopolita actual sea un mito. Esta ciudad cosmopolita puede existir porque existe la otra ciudad. Es sostenida por el trabajo de la ciudad morena, de la ciudad indígena, de la ciudad otomí, de la ciudad naca por así llamarla. Por ejemplo, el comercio ambulante del que tanto nos quejamos, todos participamos en él de una manera o de otra. Pero, por otro lado, la misma idea de una ciudad cosmopolita es la negación de eso otro. Los mexicas gastaban todo en remodelar y remodelar: el Templo Mayor son los rascacielos de Reforma de hoy. Un poder que quiere demostrar su poderío pero que sólo existe por la red de desigualdad y discriminación que niega.



Mapa de México. Giulio Ballino y Bolognini Zaltieri, 1569.

# Tenochtitlan, una cartografía sonora

Conversación con Lizette Alegre\*

La cultura española pensaba la civilización a través de la escritura fónica, mientras que la concepción mesoamericana estaba sostenida primordialmente por lo oral. Entre ambas formas de representación política y subjetiva, el espacio de Tenochtitlan tiene un rol importante no sólo en cuanto a su planeación y traza, sino también al sonido que conforma su paisaje. Por ejemplo, los canales del Valle de México, que fueron posteriormente domesticados, comunicaban mercados a los que llegaban diversas etnias a vender sus productos. La etnomusicóloga Lizette Alegre aporta algunas claves para entender la estructura sónica de Tenochtitlan, sobre la que fueron sobreponiéndose los sonidos de la colonia.

**Me gustaría comenzar desde la crónica de la conquista. Tanto los soldados como los misioneros escribieron crónica. Como etnomusicóloga, ¿cómo percibes esta manera de representación desde la mirada militar o religiosa? También, ¿cómo abordarías las descripciones que tenemos sobre Tenochtitlan?**

Claramente uno debe leer estas crónicas siempre teniendo en consideración que cuentan más de quien las produjo que de aquello que se describe, sin por ello renunciar al objeto de descripción. Uno se percata de que la gente que vino, incluso en los primeros años, no era homogénea. Aún si eran religiosos los que escribían, su actitud hacia la alteridad tanto de los sujetos otros como de una geografía, un ecosistema y una civilización otra era cambiante. Tenemos casos como el de Durán, que veía con mucha desconfianza las estrategias que los misioneros utilizaban para inocular la fe cristiana en los pobladores de la Nueva España y desconfiaba de las estrategias porque se daban cuenta de que las poblaciones siempre veían la manera de resignificar eso que se les enseñaba en relación con su mundo. Operaba una profunda satanización de esas epistemes. Sin embargo, es uno de los personajes que nos dejó más descripciones detalladas. Luego tenemos el asunto de Sahagún con el Códice Florentino, lleno de textos híbridos que ensamblan la lengua del conquistador

\* Entrevista realizada por Christian Mendoza.

con intervenciones gráficas y textos en náhuatl. En realidad no tenemos un corpus homogéneo para aproximarnos a ello, pero sí tenemos un corpus para pensar cómo eso sirvió para definir a la propia Europa. No estaba unificada y sí se empezó a pensar como un continente diferente, por encima de América y África. Considero importante entender que en medio de una cosmovisión religiosa empezamos, a pesar de eso, a tener también un sentido más instrumental ligado al primer desarrollo del capitalismo. Como etnomusicóloga, en primer lugar los leo para tratar de entender la operación de poder que queda registrada en forma de escritura.

### **¿Cómo observas estas traducciones de cómo hablaron los conversos sobre su propia conquista?**

Siguiendo las ideas de Carlo Ginzburg, un planteamiento personal que tengo es que, cuando existe una relación de poder y de dominio de un pueblo sobre otro, tienes también una discursividad dominante que conforma al propio mundo, su legitimidad y sus valores, la cual se regula a partir de la escritura. Sin embargo, retomando una tradición de muchos pensadores de distintos ámbitos dentro de los estudios de lo popular, lo que tenemos casi siempre son híbridos, textos que parecen estar totalmente ligados al poder pero que están conteniendo otras voces: hay una heterogeneidad de estrategias y de formas en las que se filtran las voces, con más apertura como en el caso de Sahagún, donde no le quedaba mucha opción, porque no es solamente que estuvieran los mexicas de entonces intentando dar cuenta de su mundo, sino en el propio formato del códice hace necesario el camino intermedio que existe entre dos polos, el de la oralidad y el de la escritura. En medio de eso, hay recursos muy distintos al texto mismo como el del dibujo. De por sí la lengua náhuatl requirió una traducción al ser inscrita fonéticamente, y todo eso generó variantes que nos hablan de un increíble proceso cognitivo que fue no solamente un encuentro que ya venía de la escritura convencional y un mundo entendido como oral, sino además de la sorpresa y el desplazamiento que produjo por el choque de ideas y significados por la necesidad de traducción: por allí se filtran las voces ya sea con más o menos licencia de quien tiene el poder de representar.

### **Bernal Díaz del Castillo cuenta cómo Cortés trajo un caballo en celo y el relincho del caballo alteró muchísimo a su enemigo. La conquista pareciera que también funcionó a través de las inserciones de sonidos...**

El sonido como estrategia bélica tiene varios aspectos a considerar que terminan confluyendo en esta anécdota del caballo detrás de esta especie de mampara que

describe Bernal. Por un lado, Cortés era un hombre de su época en Europa, un sujeto muy práctico, un hombre del Renacimiento. No era la sacralidad o lo religioso lo que iba a leer del mundo. Para él, el mundo ya era más “objetivo”, miraba desde todo lo que ahora entendemos como modernidad. En Tenochtitlan era todo lo contrario: ya había una disposición a que Cortés pudiera ser Quetzalcóatl regresando por una constante espera del Quinto Sol y los famosos presagios de los sueños de Moctezuma, que generaban un determinado ambiente que daba cuenta de la forma de lectura del mundo tan diferente que tenían unos y otros: una radical alteridad. Otro aspecto tiene que ver con el hecho de que los pobladores de acá no conocían los caballos. Hay un pasaje muy bonito de Umberto Eco en su libro *Kant y el ornitorrinco*, donde hay una parte dedicada a tratar de descifrar cómo se construyen los tipos cognitivos en subcategorías insertas en la semiótica cognitiva. Se trata de entender cómo se construye una categoría sobre un referente del que no tenías referencia, y habla de cómo se fueron transformando las descripciones que se podían hacer de los caballos incluso antes de que llegaran a Tenochtitlan, como cuando le explicaron a Moctezuma lo que era un caballo. Por eso, en muchas comunidades todavía a los caballos les llaman Mazatl, que significa venado, porque el animal que fue el referente más cercano era un venado. Ese capítulo es riesgoso porque intenta, a partir de ese ejemplo, plantear el proceso de construcción de categorías a partir de cómo se incorporan los elementos nucleares de esa categoría y los elementos para articularlos con otros referentes. El propio caballo era un animal que no se conocía del todo, pensaban que el caballo y el jinete eran una sola bestia y, por lo tanto, hasta para el sonido hay que hacer el esfuerzo de imaginarlo naturalizado. Pero si estás en ese momento de tensión, en el que no sabían si era Quetzalcóatl que llegaba para castigarlos y, de pronto, escuchan ese sonido desconocido, evidentemente se asociará con todo el imaginario derrotista. Una de las estrategias de guerra que menguaban el valor del enemigo fue mediante sonidos desconocidos que se asumieron como provenientes del ámbito sagrado inmanejable.

### **También está la pólvora y el sonido de las armaduras...**

El caballo nos sirve para metaforizar los mundos sónico-aurales diferentes que sirvieron para intimidar al otro. Tampoco duró mucho el proceso de comprensión sobre estos sonidos, y es fascinante entender cómo eso se pudo incorporar al espacio semiótico de los pueblos prehispánicos porque también hay un aprendizaje veloz, facilitado por un espacio que se compartía. El sonido, efectivamente, tanto une como separa. Une, porque involucra a todos al llenar el espacio y separa cuando no entendemos

la fuente o cuando la asociamos con otro que marcamos como diferente, y si encima ocurre guerra es interesante pensar cómo se fue generando una relación de circulación de significados a partir de las mutuas interpretaciones del sonido. Tienes las armaduras, los caballos, los cañones, las voces debido a la diferencia del lenguaje pero también, del lado de los españoles, sonidos que a ellos les parecían horribles, por ejemplo el silbato del diablo que genera tanto batimento que hace que el sonido gire de una manera muy especial en torno tuyo e, inclusive, lastime como un arma de guerra. Los pueblos mesoamericanos también contaban con cierta tecnología sónica para generar temor en el adversario. Considero que se puede hablar de un sonido de la guerra. Aunque sería complejo saber con certeza cómo se vivió y escuchó, podemos hacer inferencias a partir de índices de lo que narran los cronistas.

¡Imagínate! Tienes desde las campanas, el ruido de la rueda de los carruajes, las diferentes adscripciones lingüísticas que transitan por las calles, hasta la tecnología misma. Algunos sonidos permanecen hoy en día: los sonidos del tianguis de Tenochtitlan pueden ser los de los tianguis de hoy, o por ejemplo, los sonidos de los caracoles en las ceremonias. No es que se tampoco se haya destruido todo inmediatamente. Las parafernalias, las trompetas, los nuevos ensambles instrumentales, cosas que los españoles trajeron y que en una sociedad tan ritualizada como la mexica funcionaron para la continuación de fiestas públicas. Si ya se había vencido por la fuerza, ahora había que sostener ese poder con toda la subjetividad posible. En América, el tamaño tan grande de los atrios tiene que ver con la necesidad de hacer buena parte de las ceremonias religiosas afuera, como en el caso de las capillas posas y las capillas abiertas. Luego las corridas de toros, la dimensión sónica que incorporaron, ya que no eran como las conocemos hoy en día, eran juegos que conformaban un entorno sonoro completamente distinto, eran animales nuevos con expresiones sónicas sin precedente. ¿Qué sonoridades desaparecieron a partir de eso? El sonido del agua cuando se empezaron a secar y a entubar los canales. Y no sólo del agua sino de la fauna que habitaba los ecosistemas que dependían del agua. Seguramente allí desaparecieron sonidos muy arraigados al paisaje sonoro.

### **¿Cómo consideras que estas modificaciones sonoras afectaron al espacio urbano de Tenochtitlan y, posteriormente, al de la Ciudad de México?**

Una de las cosas que más sorprendió a los conquistadores fue la simetría en la traza de México-Tenochtitlan, y se aprovechó esa disposición para generar los barrios que incluyeron las formas de organización interna de los calpulis, por ejemplo, para la

organización de los barrios y las cofradías, que siempre implicaron fiestas que vinieron a resignificar las celebraciones prehispánicas e implicaron cambios sónicos importantes. Considero que la iglesia y la campana, desde el punto de vista sónico, organizaba la vida religiosa y parte de la vida civil. Las campanas tienen un código, son señales. Por ejemplo, había toques para las horas canónicas y señales que tenían que ver con la liturgia, pero también campanas de duelo, de fiesta y de acontecimientos varios. Es bonito pensar que un elemento aparentemente sencillo como la campana viene a organizar la temporalidad civil y religiosa. Con las descripciones sabemos que antes había elementos similares en Tenochtitlan aunque en otros medios, como el caracol y una gran cantidad de aerófonos desarrollados por las culturas prehispánicas: todos los instrumentos de viento, flautas, silbatos, ocarinas, trompetas, entre otros elementos que reflejan la visión que los pueblos tenían acerca de la importancia del viento. Había toda una semántica del aire para interpretar el mundo que se articuló en nuevos significantes aunque no fueran sonidos concebidos como de viento, ya que se incorporaron en instrumentos de cuerda pero con significados culturales relacionados a esta semántica. Estaba la iglesia con sus campanas y códigos de señales, pero según cuentan las crónicas, también había palo volador y el palo volador es una expresión del universo náhuatl, de los cuatro rumbos (axis mundi), y de cómo se concibe el universo en términos del espacio y tiempo para las culturas mesoamericanas. El palo volador es el viento que une el inframundo y el mundo celeste que se derrama en el mundo terrestre en una fecha calendárica determinada en forma de remolino.

### **¿Qué perspectivas tienes sobre los procesos de folklorización nacionalista que se fueron dando después de la Conquista?**

Ese es un tema medular en la práctica del etnomusicólogo: la captura del otro está siempre presente, a veces está invisibilizado y después está folklorizado, pero antes de esto hay una cosa que quiero añadir. A nosotros a veces nos cuesta trabajo imaginar lo cosmopolita que era la Ciudad de México en relación a lo que puede ser ahora. ¿Por qué decimos indígenas (lo cual es un gesto ya bastante violento) cuando en realidad había una cantidad vastísima de pueblos? Generalizamos así cuando en realidad eran muchos pueblos diferentes, más los pueblos diferentes de los españoles, más la cantidad diferente de hombres y mujeres de África, más las diferentes etnias que no consideramos, como los filipinos. Y uno ve algunos de los cuadros novohispanos y piensa en que hoy en día no hay tanta diversidad de gente, no es tan cosmopolita. Imaginemos la dimensión oral que eso podía llegar a tener.

Ahora, sobre el nacionalismo, la lengua náhuatl nunca desapareció ni de las ciudades ni del campo. La corona española creó muchas formas de congregación de poblaciones indígenas mediante distintas figuras como la encomienda, la congregación o la República de Indios. En este esquema, mientras los indígenas brindaran sus tributos y se dejaran evangelizar, se podían medianamente autogobernar y, hasta cierto punto, podían continuar reproduciendo su cultura. Fue una política segregacionista que, simultáneamente, permitió que las comunidades indígenas mantuvieran su cultura, no de forma estática porque siempre estuvieron en contacto y transformándose. Específicamente, se transformaron para sobrevivir. Sobrevivir implicaba justamente defender a toda costa la posesión de un territorio propio otorgado por la corona. Había representantes indígenas en los ayuntamientos y en otras instancias administrativas, pero había todo un sistema de castas que se volvió sumamente complejo y que es una operación taxonómica sujeta al ejercicio del poder, ya que la casta implicaba el reconocimiento del grado de humanidad y los derechos que tenía el individuo. Hubo mucho mestizaje y eso genera la falsa idea de que pudo haber desaparecido del mapa lo indígena. Sin embargo, había mucha presencia indígena en la ciudad hasta los años 70, en pueblos de Xochimilco, a principios del siglo xx. Se ve una gran cantidad de grabados y pinturas o, por ejemplo, el famoso canal de La Viga que en realidad era un canal que conectaba desde Nativitas hasta el Centro Histórico, al que llegaban de los pueblos a vender los productos. La dimensión sónica de ese canal debe haber sido fabulosa porque la cantidad de reportes y testimonios sobre lo que se cantaba en ese canal son impresionantes, hasta el punto en que se convirtió en un paseo dominical.

La captura de lo indígena para generar una especie de diferencia se da desde el siglo xix. En todo el movimiento criollo no se estaba buscando la independencia de España pero sí se quería construir una diferencia. El culto a la Virgen de Guadalupe no fue inmediato, como usualmente se asume. Ese ritual germinó de un esfuerzo muy grande por construir un mito que pudiera dar cuenta de que la Nueva España era una especie de utopía postapocalíptica. La virgen de Guadalupe es una Virgen del Apocalipsis. Es inmaculada pero tiene muchos atributos del apocalipsis. Ellos interpretaban el apocalipsis para explicar que América era la tierra prometida, el cual se sirvió del imaginario de la utopía de Tomás Moro: desde allí lo indígena se utilizaba para construir una diferencia, como se vio claramente a principios del siglo xx, pero siempre como un gesto de captura. Como hoy en día, cuando no importa validar ni autorizar a toda la población indígena existente sino construirla como un fetiche o vestigio de un pasado grandioso. Crearon una narrativa que justificara culturalmente la idea de nación en un

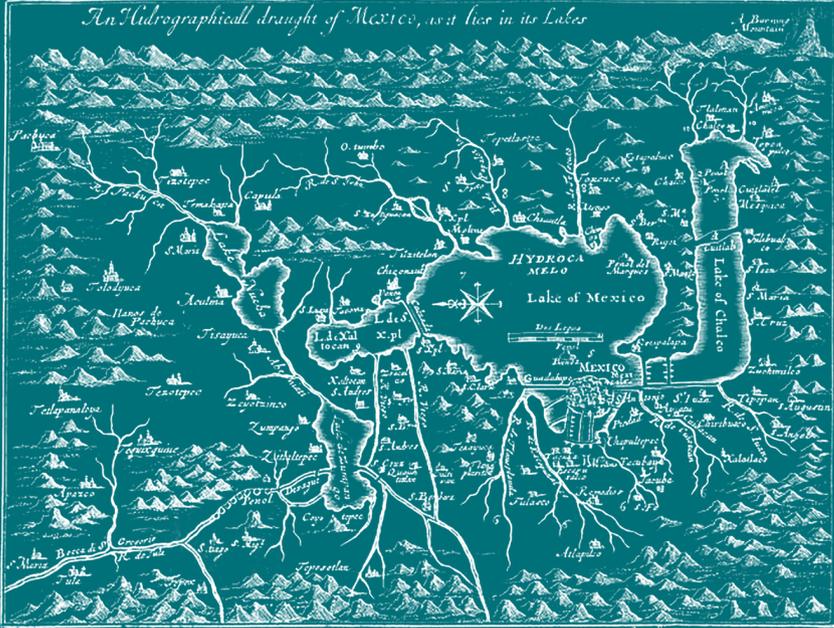
territorio tan heterogéneo, y en esa narrativa teleológica había que encontrar origen o fundamento, y qué mejor que las grandes civilizaciones mexica y maya, siempre que se pudiera prescindir de darles reconocimiento de derechos a los indígenas actuales.

### **A 500 años de la llegada de Cortés, ¿qué otras reflexiones podemos esbozar?**

Esa pregunta es una de mis obsesiones, porque como etnomusicóloga fui formada teniendo como objeto de estudio privilegiado la música tradicional, la música indígena y dentro del marco antropológico, en un enfoque de relativismo cultural, en mis primeros trabajos intentaba dar cuenta de esa complejidad en la medida de mis posibilidades. Pero descubrí que no era suficiente para autorizar a los pueblos, porque en estas narrativas vinculadas al poder lo que se le ha reconocido a otros pueblos es ser sujetos de Cultura pero no sujetos de Historia. Entonces, está bien mientras puedan ser fetichizados como reliquias del pasado. Incluso hoy en día se sigue hablando de ellos como reliquias del pasado —así se expresan hasta los más progresistas. Justamente viendo cómo la música y el sonido de la alteridad están increíblemente entretreídos y se construyen en la propia sociedad de los pueblos, no entendía por qué no ocupaban el mismo lugar que el hombre occidentalizado de nuestro país. Eso me lleva al origen de la conquista vinculada a la adquisición temprana del capital y al desarrollo del pensamiento nacional que dio origen a las disciplinas de un modo en el que se justificó el sometimiento.

A 500 años seguimos con esa tensión constante. No considero que las culturas indígenas deban permanecer intactas pero pienso que no son ciudadanos al 100% porque su propia forma de vida no califica en la definición de lo humano dada por el Estado, y por lo tanto sus derechos no están considerados como tales. Por más que se diga que somos un país pluricultural y se modifique la Constitución, veo que sigue la violencia en la medida en que se descubre que las formas expresivas de estos pueblos pueden ser capitalizables y construidas como mercancía del capitalismo. No hablo sólo de una parte perversa de esta relación, hablo de una constante disputa. Creo que hay una tremenda deuda histórica con los pueblos originarios.

An Hydrographical draught of Mexico, as it lies in its Lakes



© 1719

Mapa del área alrededor de la Ciudad de México, según Gemelli Careri, *Voyage autour du monde*, 1719.

# Conquista y colonización. Territorio y lenguaje\*

Yásnaya Elena Aguilar Gil\*

Primero quiero diferenciar entre la Conquista, un proceso largo, y el establecimiento del orden colonial. Creo que las guerras de conquista fueron una serie compleja de intervenciones que se impusieron sobre un entramado que ya existía, en donde fue fundamental la agencia de otros pueblos que querían rearmar el entramado político existente. Llegaron los españoles, pero eran muy pocos. En la proporción de personas que tomaron Tenochtitlan contra la gente que era europea podemos ver que lo que sucedió fue muy distinto a otras conquistas. Otro factor fue el epidemiológico. Lo consignan las crónicas: la gente está muriendo durante el sitio, que además dura meses. Hay negociaciones, hay momentos en los que la defensa de Tenochtitlan toma bergantines y armamento del ejército que está sitiándolos. Es un proceso muy complejo que creo que hemos simplificado muchísimo. Estorba muchísimo la proyección retrospectiva del Estado mexicano, como si México ya existiera cuando no, no existía. Ni siquiera existían las fronteras de los estados que conforman al país. Pero la complejidad del proceso no significa que no se haya establecido un orden colonial en el que los pueblos, incluso los conquistadores, fueron perdiendo paulatinamente hasta llegar al punto en el que la categoría “indígena” se vuelve una categoría de opresión. Durante la conquista, lo que se tiene es a los tenochcas defendiéndose de una guerra que, además, no está afectando a muchos otros lugares de Mesoamérica.

En lo que respecta al orden colonial, la parte religiosa fue muy importante para el poder español. Creo que los procesos de conquista y el establecimiento de opresiones, antes del colonialismo europeo, tenían una consciencia ecléctica de la religión. El imperio romano no se obsesionaba tanto con imponer su religión, al contrario, adoptaba deidades de los pueblos que incorporaba. Pero para el imperio español la religión era fundamental y la combatió abiertamente. Pero la lengua no. Durante una buena parte de la administración colonial, el castellano fue de uso minoritario. Gran parte

\* Texto editado por Christian Mendoza a partir de una conversación con Yásnaya Elena Aguilar Gil.

de la evangelización se hizo en náhuatl o en latín. A principios de 1820, el 70% de la población hablaba una lengua indígena. Después de la Independencia, para el Estado mexicano las lenguas indígenas sí fueron un estorbo brutal. No quiere decir que el orden español virreinal no fuera terrible, pero su obsesión estaba más en la religión y en el extractivismo y administró el poder colonial en náhuatl. Era perfectamente normal, incluso, tener impresos en lengua indígena. Era normal poder hacer procesos judiciales en zapoteco o en mixteco. O tener en la Pontificia Universidad de México cátedras en otomí, algo que ahora es impensable. Hacia el final de la colonia, entre más cercanas están las ideas estatistas, hay un mayor ataque de la parte lingüística.

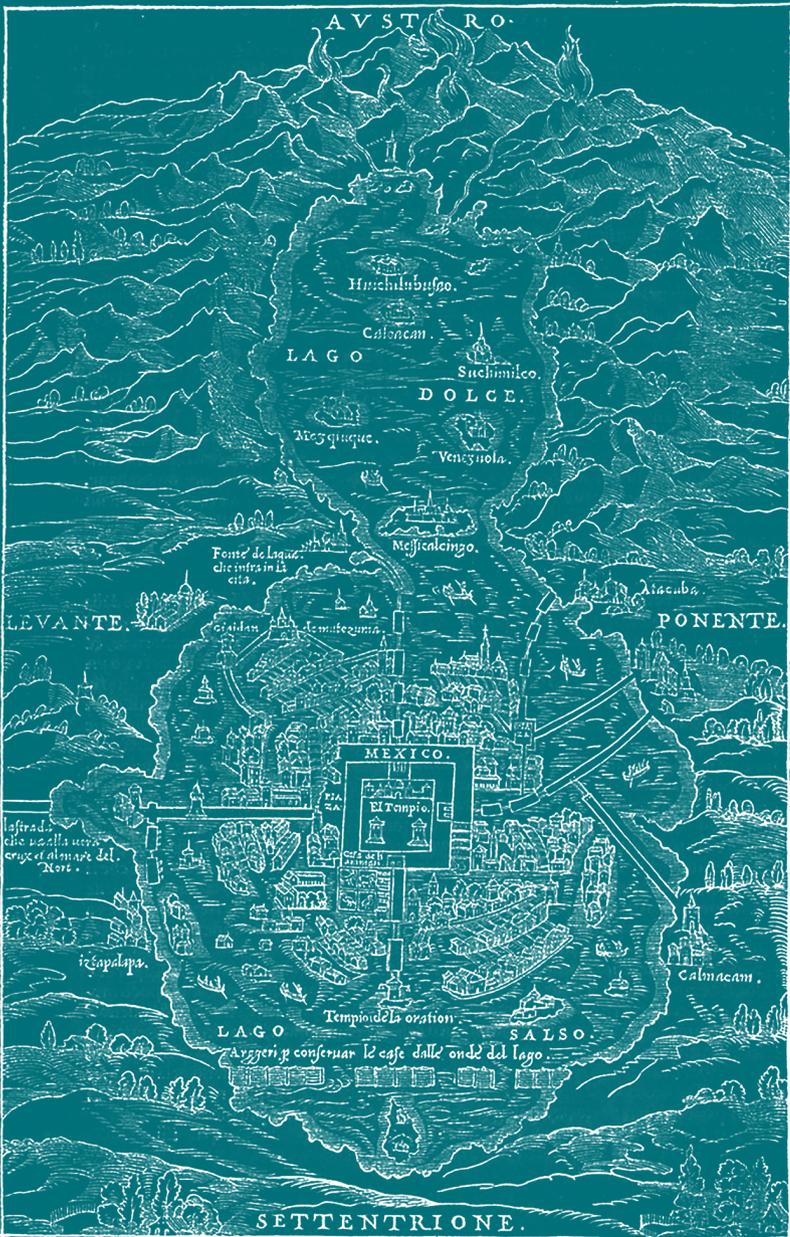
Entre más se fue fortaleciendo el estado, sobre todo después de la Revolución, el español se nombra como “lengua nacional” y hay hasta castigos físicos y psicológicos en las escuelas para que dejes de hablar tu lengua. Es muy interesante que el estado mexicano impone la lengua de la minoría tras la conquista, los criollos. Al final, hay toda una narrativa de “abajo los gachupines, odiamos España, vamos a independizarnos, pero vamos a imponer su lengua”. Eso es muy gracioso: el antigachupinismo les dura muy poco porque terminan imponiendo la lengua de esa pequeña elite que hablaba español. Tal vez hubiera sido más práctico que la lengua oficial hubiera sido el náhuatl, porque ésta ya era lengua franca y se utilizaba para la administración. Pero resulta que la lengua indígena reconoce identidades colectivas. Estaban las repúblicas de indios, con un funcionamiento y reconocimiento legal distinto. Pero la idea de la democracia liberal es que el estado debe hacer un pacto con un ciudadano concreto. Ese pacto es individual y no reconoce más colectivo que el colectivo nacional. Es la única pertenencia colectiva y debe desaparecer todo rastro de otras nociones que no sean el Estado mexicano. Por eso las lenguas se combaten tan activamente, cosa que para el orden colonial, mientras pudieras seguir extrayendo insumos y explotando personas, no había problema con reconocer otros colectivos. Pero para la democracia liberal se supone que todos somos iguales, y si todos somos iguales, ¿por qué habría colectividades distintas?

Al mismo tiempo, el Estado expropia culturalmente la figura del indígena. ¿Qué es una apropiación cultural indebida? Es cuando grupos de poder que están oprimiendo a otros, toman un elemento cultural para su disfrute al mismo tiempo que continúan oprimiendo. El Estado mexicano toma elementos de los pueblos indígenas mientras está haciendo todo por desaparecerlos. Esos elementos los expropia para construir un discurso nacional.

Tenemos que entender que el Estado mexicano es una continuación del orden colonial. No es su negación. ¿Quiénes forman el Estado? Es un proyecto blanco y se conforma del extracto más privilegiado del orden colonial. El Estado es su perfeccionamiento y da la justificación para que el capitalismo pueda extraer más. El Estado moderno rebasó en 50 años las cantidades extraídas por la minería en 300 de colonia. En 50 años, el capital ha sacado más minerales de nuestros territorios que en toda la época colonial. Por eso la narrativa de la independencia es más bien tóxica. Ni siquiera es que se haya formado un estado plurinacional. No es que los pueblos indígenas, criollos y afrodescendientes se hayan juntado para formar un consenso: “estuvo fea y dura la Independencia, pero qué les parece si formamos una república confederada”. No fue así: el Estado mexicano es ilegítimo porque los pueblos no quisieron confederarse en una república. Y el colonialismo creó esto.

Las lenguas no son entes que vivan sin sus hablantes: son sus hablantes. Las lenguas no desaparecen porque dejen de ser útiles sino porque hay un ataque frontal a los hablantes, con castigos físicos o por desplazamiento de sus territorios, por pauperización extrema o proyectos extractivistas. El territorio está completamente involucrado. La lengua no es un asunto como la danza: todo el tiempo estamos pensando en una lengua. Como dice Víctor Naguil, un activista mapuche, la lengua es un asunto societal: atraviesa toda la sociedad. Te despiertas y piensas en una lengua. No hay espacios que no estén empapados por lo lingüístico. Esto está en la sociedad misma y en individuos concretos. Todo lo que le pase a esas personas, como violaciones sistemáticas a los derechos humanos, la autonomía o libre determinación, afectará su lengua.

Eso que sucedió hace 500 años no es algo que ya pasó. Es algo totalmente actual que explica el mundo. Explica por qué hay población afrodescendiente, por qué se categoriza como tal, por qué vive lo que vive, por qué hay poblaciones indígenas, por qué hay países del llamado primer mundo. Explica por qué el capitalismo no pudo existir sin colonialismo ni esclavismo. La Conquista es completamente actual y necesita desarticularse para no verla como algo del pasado. Se puede ver ante una situación que nos ha llevado a poner en peligro la existencia humana como es la emergencia climática. La emergencia climática no se explica sin eso que pasó hace 500 años y que sigue sucediendo y reproduciéndose en la actualidad.



Mapa de Temistitan, Giovanni Battista Ramusio, 1550.

# En busca de la identidad perdida: una mirada al habitar de los antiguos mexicanos

Santiago de Orduña

Hace aproximadamente 800 años, un pueblo nómada venido del norte fundó en las tierras lodosas de un islote al centro del lago de Texcoco la ciudad de Tenochtitlan, que sería derrocada por los españoles 300 años después y convertida, hoy, en la capital del México contemporáneo. No es necesario enfatizar el cómo ese hecho ha afectado la realidad social y política del país, profundamente enraizado y organizado en torno a este evento fundacional.

Todos los nacidos en el territorio de la actual nación adoptamos, no sin cierta ironía histórica, la identidad de aquel pueblo temido y odiado por sus vecinos y adversarios, hoy desaparecido. Su mayor virtud fue su beligerancia, su obstinación y su orgullo. Los mexicas llegaron a dominar, con puño de hierro a la mayoría de los pueblos existentes en la América meridional, de costa a costa y de norte a sur. Mantuvieron por 300 años la idea de ser un pueblo elegido para conservar el orden cósmico a través del sacrificio ritual, y cuyos aparentes excesos no dejan de turbarnos.<sup>1</sup>

Como Octavio Paz hace notar, los antiguos *mexicas* nos *habitan*, su imagen y memoria prevalece en nosotros. Mientras que la imagen del vencedor Hernán Cortés es calumniada, Moctezuma se ríe desde la tumba. Sin embargo, y pese a nuestra identificación con ellos, nuestros prejuicios como modernos occidentales nos alejan del carácter del habitar mexicana, o inclusive, de los indígenas contemporáneos, los cuales siguen siendo “otros” para la población criolla y mestiza del país.

1. Fray Diego Durán (2002: 404) relata que durante el reinado del Tlatoani Ahuizótl, se sacrificaron unas 80,400 personas durante la ceremonia del Fuego Nuevo que tenía lugar cada 52 años. La ceremonia duró cuatro días; otras fuentes hablan de 20 mil.

En una estupenda obra, *La imagen del Azteca en el pensamiento occidental*,<sup>2</sup> Benjamin Keen nos enseña cómo es que, a través de la mirada de los otros (en este caso, la mirada del hombre occidental) que el mexicano ha venido construyendo su sentido de identidad. Prejuicios religiosos han querido ver a sus dioses como demonios y a sus templos como casas demoniacas; o prejuicios en apariencia más benevolentes, pero igualmente problemáticos, como la imagen ilustrada del “buen salvaje”, libre de corrupción pero inmaduro; o la idea del progreso moderno, en donde los indígenas están “atrasados” o “subdesarrollados”, son algunos de los aspectos que nos ocultan finalmente a ese *otro* con el que decimos identificarnos. Por nuestros prejuicios, el otro se nos oculta, y con el otro, nosotros mismos. Para entender su habitar, el habitar del indígena y nuestro habitar mestizo, se necesita un ejercicio hermenéutico que los ubique en su contexto, siendo conscientes de nuestras propias preconcepciones, para poder realizar una *fusión de horizontes* en donde el mexicano contemporáneo se reconcilie consigo mismo.

Los *mexicas* “habitan” en los mexicanos modernos. Pero habitar es territorio de la arquitectura. La arquitectura en sentido pleno procura el habitar verdadero. Entender la arquitectura del otro en cuanto mortal, abre la posibilidad de develar la imagen de uno mismo en cuanto mortal sobre la tierra. Para Heidegger, el habitar tiene como esencia el cuidar, el custodiar a la *Cuaternidad*: la tierra, el cielo, los dioses y los mortales. Estos cuatro elementos procuran el habitar verdadero, dan sentido de orden y pertenencia a los mortales.

La arquitectura mexica representaba una concreción viva del habitar mesoamericano. En ella se resuelve, con pristina claridad, el cuidado de la *cuaternidad* heideggeriana: los mortales salvan o rescatan a la tierra en cuanto tierra. Salvar a la tierra no es adueñarse de ella o explotarla, o hacerla nuestra súbdita en el sentido moderno. Es lo contrario: respetarla y cuidarla en cuanto tierra, en cuanto proveedora, en cuanto “madre”. El *momoxtli* es la unidad primordial de sentido de la arquitectura mesoamericana. Es una sencilla plataforma cuadrada con escalones orientada a los cuatro puntos cardinales. Normalmente se ubica al centro de los patios ceremoniales. El conjunto ceremonial representa la idea de tierra o *Cemanahuac*, que literalmente quiere decir, “territorio rodeado de agua.” *Cemanahuac* se concibe como una isla que surge de en

2. Benjamin Keen, *La imagen Azteca en el Pensamiento Occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

medio de las aguas primordiales. El centro ceremonial como imagen del mundo cuida y procura la *Cuaternidad*, uniendo tierra, cielo, dioses y mortales.

Antes del control instrumental de la naturaleza, el sacrificio ritual era la forma de propiciar buenas cosechas en la mayoría de las culturas tradicionales. El ofrecer algo por el don de la vida era un acto ético primordial e ineludible. Sobre el altar o *momoxtli*, se ofrecía la vida para recuperarla de vuelta como maíz y frijoles. La tecnología moderna anula el carácter recíproco del sacrificio. La acción humana hacia la naturaleza se vuelve unilateral porque el mundo moderno es concebido no como un ser vivo, sino como “recursos naturales”, listos para ser utilizados a placer.

El *momoxtli* eleva el nivel de la tierra dando a los humanos y dioses un terreno de encuentro sólido. En el pensamiento metafórico nahua, el *momoxtli* representa tanto a un altar para los sacrificios, un campo de batalla cósmica y un campo de cultivo que es producto del intercambio de energías con el universo. Toda estructura arquitectónica, desde una casa (*calli*) hasta un templo (*teocalli*), descansaba sobre un *momoxtli*, convirtiendo todos los aspectos de la vida humana en sagrados, o semisagrados. El *momoxtli* representaba también el ombligo del mundo, su *xico*. Gutierre Tibón aclara que el *xico* encarna una connotación de nodo o punto de referencia existencial. Marca el acceso tanto de la dimensión celeste como del inframundo. Representaba en sí un universo en miniatura articulando el arriba y el abajo, el norte y el sur, el este y el oeste. Representaba, por tanto, el centro de las fuerzas creativas del universo con sus connotaciones duales de vida y muerte. El mundo fenoménico estaba mágicamente unido a su representación mediante una conexión metafórica. Todo lo que sucedía en la plataforma tenía resonancias cósmicas.<sup>3</sup> El *momoxtli*, en su simple estructura rectangular une, a su manera, junto a sí, tierra y cielo, los divinos y los mortales.

Pero la relación entre plataforma y cosmos se daba también a nivel urbano, entre población y cosmos. La palabra *altepetl*, “pueblo”,<sup>4</sup> formada por las raíces *atl*, “agua” y *tepetl*, “monte”, está intrínsecamente relacionada con la imagen de una montaña

3. El *momoxtli* en cuanto modelo del universo representa el lugar de sacrificio ejemplificado en el mito del Quinto Sol. Versiones del mito se encuentran en los *Anales de Cuauhtitlán*, en la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, en la *Historia Tolteca-Chichimeca* y en el *Código Florentino*: Libro 7, cap. II.

4. Que en realidad tiene las características parecidas a las de una ciudad-estado.

capaz de atraer a las nubes y favorecer la precipitación de lluvia, o con la existencia de manantiales o cuevas llenas de agua en su interior. La asociación entre la ciudad y el entorno operaba a muchos niveles. Fenoménica, mediante la identificación específica con las montañas circundantes como dioses vigilantes y protectores; cósmica, por su paralelismo con el *Cemanahuac*, el universo concebido como una montaña flotante; y mítica, relacionado con narrativas particulares de cada grupo social.

Los *altépetl* estaban configurados por principios cosmológicos en los que uno o varios recintos ceremoniales representaban en sí mismos una metáfora cósmica. El templo-altar y el muro circundante, *coatenamitl*, representaban el centro y los límites del cosmos. Los *calpullis*, o “barrios”, eran muy dispersos y consistían en células sociales, las cuales estaban intrínsecamente entrelazadas con el territorio natural. El término *calpolco*, “casa grande”, se refiere a los recintos rituales de cada *calpulli*, similares al recinto ritual principal, aunque más pequeños, pero manteniendo la misma relación de analogía con el cosmos. Los barrios se organizaban en torno a los sus centros ceremoniales. El *altépetl* podría entenderse como una entidad autónoma constituida por células más pequeñas. Los *calpullis*, organizados por clanes familiares, se alineaban según principios de reciprocidad con el entorno circundante. Esta forma de habitar el territorio fue predominante en Mesoamérica desde la época olmeca, y era efectiva para todos los *altépetl*, incluido México-Tenochtitlan.

Los mortales habitan en la medida en que reciben el *cielo como cielo*, en la medida en que procuran que el sol y la luna sigan su curso y orientan su habitar mediante su construir, uniendo el orden celeste con el terrenal, alineando el orden social con el cósmico. Los mortales procuran que el orden del universo se mantenga y propician este orden mediante el intercambio de energías, producto del sacrificio ritual. Los nahuas se referían al acto de sacrificar como (*i*)*xtlahu(a)*,<sup>5</sup> “pagar una deuda”, “pagar algo”. La voz derivada (*i*)*xtlahui* se refiere a la satisfacción que produce el pago de una deuda. Es revelador, como aclara Karttunen, que esta satisfacción involucra tanto a quien paga como a quien recibe lo pagado. Esto nos da una comprensión del carácter recíproco del sacrificio nahua: al sacrificar, la deuda es pagada y se restablece la armonía entre los mortales y los dioses.

5. Frances Karttunen, *An analytical dictionary of Nahuatl*. (University of Oklahoma Press, 1992), 120.

Es importante notar que, mientras para los cristianos los humanos están en pecado desde que nacen, para los nahuas los mortales están en deuda por el solo hecho de estar vivos, ya que existen por el sacrificio de los dioses, personificaciones de las fuerzas naturales que ofrecen constantemente su energía para el sustento de la vida. Uno está vivo porque alguien o algo tuvo que morir creando una deuda ontológica con el universo. Los humanos tenían que contribuir, aquí y ahora, emulando el ejemplo sacrificial de los dioses. El sacrificio y el autosacrificio eran un deber cósmico constante e ineludible para los pueblos mesoamericanos, en especial para los mexicas, que sentían una responsabilidad gigantesca por mantener el orden del mundo.

Los mortales habitan en la medida en que esperan a los *divinos como divinos*, en la medida en que van a su encuentro y esperan las señales de su advenimiento sin desconocer los signos de su ausencia. Los mortales erigen plataformas elevadas entre la tierra y el cielo para ir a su encuentro. Los divinos y los mortales, a diferencia de la visión judeocristiana, no son totalmente ajenos. En la medida que los mortales ascienden las escaleras hacia la cima de la plataforma, se divinizan. En la superficie superior de la montaña sagrada, mortales y divinos se emparentan, se vuelven *cuates*: los mortales se vuelven inmortales y los inmortales, mortales. A la hora del sacrificio, tanto víctimas como victimarios están poseídos por la energía divina del dios solar, tonalli. Pero los mortales habitan en cuanto mortales, en cuanto son capaces de la muerte en cuanto muerte, usando esta capacidad para que la muerte sea una muerte buena, una muerte con sentido, una muerte que cuide la cuaternidad. El autosacrificio, emulando a los dioses, es la mejor muerte posible, la muerte del guerrero y de las mujeres dando a luz.

En el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos, en la conducción de los mortales, acontece de un modo propio el habitar como un cuádruple velar por la cuaternidad. Los mortales albergan y cuidan las cosas que crecen, y erigen propiamente las cosas que no crecen. El cuidar y el erigir es el construir en sentido estricto. El habitar guarda la *Cuaternidad* en las cosas que crecen o que erige.<sup>6</sup>

6. Martin Heidegger, *Construir, habitar, pensar*. 1951. Rescatado en: [https://www.academia.edu/43628692/Heidegger\\_Construir\\_habitar\\_pensar](https://www.academia.edu/43628692/Heidegger_Construir_habitar_pensar)

Como otros tantos pueblos con pensamiento mítico, los *mexicas* se sentían guiados y protegidos por su dios tutelar, Huitzilopochtli. Este dios en apariencia frágil (el colibrí zurdo) les pidió a los *mexicas* y otras tribus, antiguos habitantes de Aztlán, que dejaran ese lugar y que buscaran la “tierra prometida”.

El monje dominico Fray Diego Durán narra cómo los *mexicas* encontraron las señales predichas por su dios:

Lo primero que vieron fue un ciprés blanco, todo blanco y muy hermoso, y un manantial brotando al pie del árbol. Lo segundo que vieron fue un grupo de sauces blancos alrededor del manantial, todos blancos, sin una sola hoja verde. Había juncos blancos y carrizos rodeando el agua. Del agua salieron ranas blancas, salieron peces blancos, serpientes de agua, blancas, todas brillantes y blancas. El manantial brotaba de entre dos grandes rocas, el agua era tan clara y límpida que era agradable de contemplar.<sup>7</sup>

Sobre el lugar donde ocurrió la revelación se construiría un *momoxtli* para sacrificar, con el tiempo un templo y a su alrededor la ciudad. La blancura puede asociarse con el fértil semen, como una semilla plantada en el pantano nutritivo, o con la leche como un elemento nutritivo dado por el dios a su pueblo. Pero puede referirse también, de acuerdo con Clavijero, a la luminosidad de la luna. Haciendo un análisis etimológico, el mito describe un acontecimiento en el ombligo, *xico*, de la luna, *meztli*, reflejada en la superficie blanquecina de las aguas lacustres. De acuerdo a él, es de este acontecimiento fundacional que viene la palabra *Me-xico*.

Pero, como ya sugerimos, hay otra connotación reveladora con respecto a la blancura durante la fundación de Tenochtitlan. Tanto en el Códice Azcatitlán como en el Boturini, Aztlán es representado como un islote cuadrangular al centro de un cuerpo de agua, imagen que se acerca asombrosamente a la propia Tenochtitlan, fundada al final de su largo peregrinaje, mucho tiempo después. La fundación representó tanto la llegada a la “tierra prometida” como el regreso a la “tierra original”, *Aztlan*, que literalmente significa “el lugar de la blancura”. No es de extrañar que en el mito fundacional el lugar elegido es misteriosamente blanco. No es de extrañar, tampoco, que los *mexicas* registran tanto la salida de Aztlán, como la fundación de Tenochtitlan en el año

7. Santiago de Orduña, *Coatepec: The Great Temple of the Aztecs, Recreating a metaphorical state of dwelling*, Montreal, School of Architecture, McGill, 2008, p.92

Uno-Pedernal. Estos no fueron sólo eventos análogos; representaban, de una manera significativa, el mismo evento, cosa común en la temporalidad cíclica.

Siguiendo con la fundación de Tenochtitlan, Huitzilopochtli les ordena que sacrifiquen a su sobrino Copil, hijo de su hermana Malinal-Xochitl, y que le sacaran el corazón y lo arrojaran entre las cañas del lago. Huitzilopochtli predijo que el corazón de Copil caería sobre una piedra de la que brotaría un nopal en el que un águila haría su nido. Hay una cita reveladora del historiador *Tezozomoc* que ayuda a interpretar este hecho: “el corazón de Copil renació, ahora lo llamamos, *tenochtli*.”<sup>8</sup> En el *Teocalli* de la Guerra Santa los frutos del cactus asemejan corazones: el corazón de Copil se multiplica como los frutos rojos del nopal, como pequeños soles de energía que perpetúan el vínculo entre el dios de la guerra y su pueblo. Huitzilopochtli ordenó que a este lugar se llamara “Tenochtitlan”: lugar del nopal pedregoso.

Los mexicas volvieron al día siguiente al lugar de la revelación y vieron que del manantial del que había brotado agua clara y transparente, ahora fluían dos corrientes, una roja como la sangre y la otra tan azul y espesa que llenó de asombro a la gente. Habiendo visto estas cosas misteriosas [donde las aguas rojas y azules fluían como una sola], los aztecas continuaron buscando [el presagio de] el águila cuya presencia había sido predicha. Deambulando de un lugar a otro, pronto lo descubrieron...<sup>9</sup>

Las aguas rojas y azules representan el símbolo del *atl-tlachinoli*, “agua que arde” o “agua quemada”, símbolo de la unión de los contrarios, de la vida y de la guerra, que en el caso del mito fundacional auspiciaba la unión de dos de los dioses más importantes en una sola estructura arquitectónica. En el Códice Aubin se narra cómo Tlaloc, el dios mesoamericano de la lluvia y el trueno, llama a Huitzilopochtli desde la niebla del lago para que fuera su *coate*, y se instalara junto a él como señores que dominan el lago. La acogida de Tlaloc, antiguo dios venerado por todas las poblaciones nahuas, se materializó en un templo doble, es por eso que los informantes de Sahagún llaman al Templo Mayor como el “Coatepec”, el monte de las serpientes. Pero la palabra *coatl*, “serpiente”, también significa “gemelo”, y se usaba como raíz en términos que implicaban dualidad y reciprocidad. En español mexicano contemporáneo *cuate*

8. Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica mexicayotl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, p. 64.

9. *Op.cit.* Orduña, p. 97

significa “amigo” y, más precisamente, “hermano carnal”. En este sentido, el Coatepec significaría el “Monte de los Hermanos Gemelos”.

Octavio Paz afirma en *El Laberinto de la Soledad* que “el autodescubrimiento es, ante todo, la realización de que estamos solos: es la apertura de un muro transparente e impalpable —el de nuestra conciencia— entre el mundo y nosotros mismos”.<sup>10</sup> Lo que compartimos con los demás es nuestra condición de “estar en soledad”. En ese sentido, la soledad es la condición previa de cualquier acción. Para trascender la soledad, fusionarse con el cosmos, hacer eterno el presente, enfrentarse al otro como “uno mismo”, los antiguos mexicas realizaban ritos sacrificiales. Se piensa con cierta razón que la erradicación del sacrificio humano ha sido una victoria moral inequívoca de la civilización occidental. Pero es posible que, por no entender el fenómeno cultural desde sí mismo, hayamos abandonado con él un sentido de responsabilidad hacia el mundo viviente. Si la noción de espacio isotrópico ilimitado y separado del mundo de la experiencia no hubiera estado tan presente en la mente del hombre moderno, provocando ver al mundo como un arsenal de recursos y no como un ser vivo y maravilloso, el mundo que hemos construido podría seguir siendo nuestro hogar y no un purgatorio transitorio del que debemos escapar o transformar radicalmente.

Con la modernidad, los límites de la acción humana, como los límites del espacio cartesiano, se han vuelto infinitos. La Ciudad de México, la antigua Tenochtitlan, se ha extendido desde entonces más allá de toda proporción: sus límites montañosos están desdibujados por sustancias residuales y anuncios, y el lago, límite paradigmático del universo mexica, ha sido cubierto de asfalto. La relación arquitectura-cosmos se ha anulado irreversiblemente. Sentimos, sin embargo, que los límites se vuelven fundamentales para un actuar ético en el mundo contemporáneo. No es una cuestión de barreras sino de consciencia, de autoconocimiento como mortales que somos, para poder entender al otro como un “uno mismo,” como nuestro “cuate”. Es tarea de la arquitectura cuidar de nuevo el sentido de pertenencia para restablecer, de alguna manera, la unidad de lo cuadrante y procurar un verdadero habitar. No se trata simplemente de reafirmar la responsabilidad humana ante el mundo y los otros, sino de promover nuestra reconciliación con el lugar, donde los mortales nos miremos frente a frente y nos reconozcamos como coates. En lugar de enfatizar nuestra alteridad irreconciliable, tenemos que reconocer el misterio común de estar vivos, y en lugar

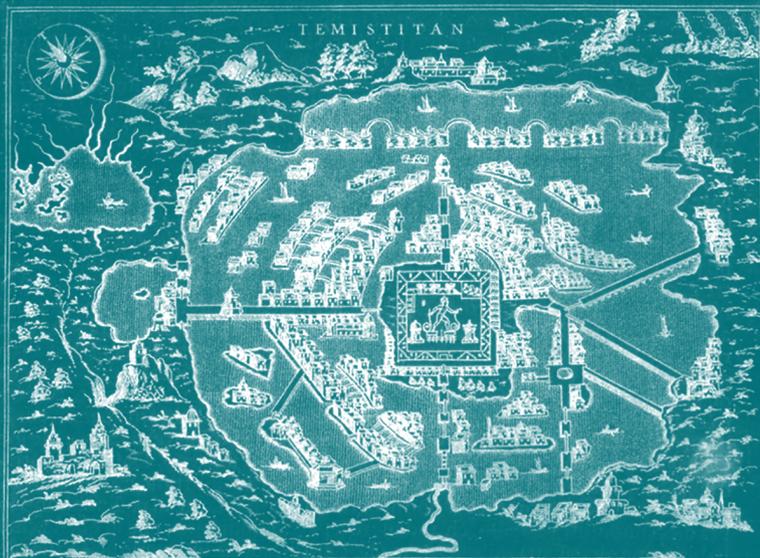
10. Octavio Paz, *El Laberinto de la Soledad*, México, FCE, 1990, p.9

de entender nuestras vidas como si estuviéramos exiliados en la tierra, tenemos que comenzar a reconocer a la tierra como nuestro verdadero y único hogar.

El construir verdadero posibilitaría lugares que integren los cuatro elementos —tierra, cielo, divinos y mortales— promoviendo un sentido de orden y pertenencia existencial. ¿Es posible aspirar a esto en el mundo tecnológico? Es ciertamente complicado, pero un primer paso consistiría en el estudio hermenéutico de la historia de la arquitectura, en donde entendamos desde su contexto el habitar del otro, y conscientes de nuestras preconcepciones, tener elementos para actuar en el aquí y el ahora.

# DESCRIZIONE 105

## DELLA GRAN CITTA, e isola Temistitan,



**T**A città, e isola di Temistitan Messico, è nella prouincia del Messico nella nuoua Spagna, o Mondonuouo: & tan to uien commendata per bella, bene ornata, & ricca da tutti gli Scrittori, che non senza marauiglia uediamo un'altra Vineria nel mondo, fondata da Dio benedetto, piamente parlando; con la sua fantissima mano: doue l'altre son fondate da gli huomini. Di questa città, e isola hauendo io a parlare; ho pensato che sia molto a proposito descriuer prima la prouincia doue ella si troua, & poi parlar della Città quel tanto, che al mio ordine conuenga,

& ch'è uenuto a mia notizia. E' dunque la prouincia, doue questa città è posta in forma d'una ualle, circondata intorno intorno da altissimi & asprissimi monti, con circuito & giro di sessanta leghe, che sono cclxxx miglia, benchè Andrea Teuer dice, che quel piano circonda intorno a scicento miglia: ma tutta è in pianura, & solo fra Tramontana & Levante è aperta. Nel rimanente è serrata, & a piedi de' monti ha bellissime uille, e i monti son coperti in cima di perpetue neui, & nel dorso di bellissimoi boschi di pini, d'elci, & d'altri alberi. A piedi di queste montagne nasce un lago d'acqua dolce, che si diuide in due: & uiene a esser tanto grande, ch'occupa di circuito trenta leghe, o (come altri dice) cinquanta, che farebbono cc e miglia, che tanti a punto ne mette il Francefc. La metà di questo lago,

*Lago d'acqua dolce, & falsa.*

O cioè

# La teoría arquitectónica clásica en la Nueva España y los tratados arquitectónicos como artefactos colonialistas\*

Juan Luis Burke

Es difícil —si no imposible— determinar cuándo llegaron los primeros tratados arquitectónicos al México virreinal. Sin embargo, sabemos que Antonio de Mendoza (1494-1552), primer virrey de la Nueva España, fue propietario de una copia del *De re aedificatoria*, tratado arquitectónico del arquitecto y humanista italiano Leon Battista Alberti. Específicamente, se trata de una edición de 1512 impresa en París que trajo con él a México y anotó alrededor del año 1539.<sup>1</sup> Esto convierte al de Alberti en uno de los primeros tratados arquitectónicos renacentistas en llegar al Nuevo Mundo durante el siglo xvi. El virrey Mendoza no sólo era un hombre culto, sino que estaba particularmente comprometido con el patrocinio de las instituciones cívicas. Por ejemplo, promovió la fundación de la Universidad Real y Pontificia de México, establecida en 1553, así como también avanzó la fundación de la ciudad de Valladolid, hoy Morelia, alrededor del año 1541.<sup>2</sup> Dado que Mendoza expresó un marcado interés en los asuntos relacionados con la arquitectura y el urbanismo del entonces incipiente

\* El presente texto fue publicado originalmente como: Juan Luis Burke, "La teoría arquitectónica clásica en la Nueva España y los tratados arquitectónicos como artefactos colonialistas", *Bitácora Arquitectura* (UNAM) 43 (julio-noviembre de 2019): 70-79.  
DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/fa.14058901p.2020.43.72951>

1. Para más información respecto a la copia de Alberti del virrey Mendoza, ver: Guillermo Tovar y de Teresa, "La utopía del virrey de Mendoza," en *La utopía mexicana del siglo XVI: Lo bello, lo verdadero y lo bueno* (Ciudad de México: Azabache, 1992). Con respecto a la llegada y disseminación de los tratados arquitectónicos en la Nueva España, ver: Ana María Pérez Galdeano, "Algunas consideraciones sobre la difusión de los tratados de arquitectura en Hispanoamérica (siglos xvi-xvii)," *Cuadernos de arte de la Universidad de Granada* 40 (diciembre de 2009), pp. 107-118.

2. Diego Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, del orden de N. P. S. Agustín (Ciudad de México: Tip. Barbadillo y Comp., 1886), pp. 198-200, consultado en noviembre de 2019, <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080027706/1080027706.html>.

virreinato, el consejo que le dio a su sucesor, Luis de Velasco, adquiere una importancia particular en este contexto. Alrededor del año 1550, cuando se acercaba el fin de su mandato como virrey, Mendoza redactó una carta a Velasco. En ella, entre otros muchos asuntos —tales como el estado de la infraestructura en el virreinato o la situación de las relaciones y negociaciones con las comunidades y grupos indígenas—, el virrey saliente informó a Velasco que, en relación con “la construcción de monasterios y obras públicas, ha habido muchos yerros en sus diseños, y otros asuntos no se llevaron a cabo adecuadamente”, porque nadie —aseguró Mendoza— supervisó dichos trabajos.<sup>3</sup> Los supuestos errores en la construcción de monasterios y obras públicas que acusó Mendoza, así como la llegada de los tratados arquitectónicos al Nuevo Mundo, apuntan ambos a un mismo tema: la introducción y el establecimiento de la tradición arquitectónica clásica en el naciente virreinato. En efecto, en esa misma carta dirigida a Velasco, Mendoza no sólo criticó los errores cometidos en la construcción de los monasterios y otras obras públicas; también aconsejó a Velasco emplear a un cuerpo de constructores —*oficiales*, les llama Mendoza— para supervisar la construcción de obras públicas y monasterios en el futuro.<sup>4</sup> Velasco atendió las recomendaciones de Mendoza y su mandato vio la llegada del que fue el primer *maestro mayor*<sup>5</sup> en el virreinato, el español Claudio de Arciniega (1520-1593), quien en 1559 diseñó el catafalco para las conmemoraciones funerarias en la capital novohispana por la muerte del emperador Carlos v, obra considerada como la primera estructura clásica que se diseñó y construye en la Nueva España.<sup>6</sup>

3. Anselmo de la Portilla, *Instrucciones que los virreyes de la Nueva España dejaron a sus sucesores*, vol. 1 (Ciudad de México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1873), p. 46.

4. *Op.cit.*, Anselmo de la Portilla, pp. 46-47.

5. El término arquitecto no parece ser ampliamente utilizado en el idioma español en el siglo xvi, y se recurre a términos como “maestro mayor,” “maestro de obras,” “maestro cantero” y otros similares para designar a un profesional de la construcción. El término alarife, derivado del árabe, merece especial atención, dado que abarca una serie de habilidades y destrezas, como la construcción, la topografía y la ingeniería. Para una discusión sobre la naturaleza y definición de la palabra alarife en el contexto de los siglos xvi y xvii en España y Nueva España, ver: Martha Fernández, “El albañil, el arquitecto y el alarife en la Nueva España,” *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 14(55) (1986), pp. 49-68, DOI: 10.22201/iiie.18703062e.1986.55.1273; Efraín Castro Morales, *Constructores de la Puebla de Los Ángeles: Arquitectos, alarifes, albañiles, canteros y carpinteros novohispanos*, Puebla, Museo Mexicano, 2004; Richard L. Kagan (ed), *Spanish Cities of the Golden Age: The Views of Anton van den Wyngaerde*, Berkeley, University of California Press, 1989, p. 404.

6. Luis Javier Cuesta Hernández, *Arquitectura del Renacimiento en Nueva España*: “Claudio de Arciniega, Maestro Mayor de la Obra de la Yglesia Catedral de Esta Ciudad de México”, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 83-88.

La llegada de la tradición arquitectónica clásica a Nueva España no es mera trivialidad histórica. Por el contrario —como se argumentará en este breve ensayo—, la recepción y el despliegue de la tradición clásica jugó un papel fundamental en la transformación del medio ambiente construido durante el virreinato. Esta transformación, a su vez, estuvo íntimamente ligada a un principio central de la cultura ibérica de la modernidad temprana: la idea de que la ciudad era el único y legítimo sitio donde la civilización española podía florecer. En otras palabras, la ciudad, entendida aquí como concepto más que como sitio literal, era el lugar donde se exhibían todas las instituciones coloniales y de donde emanaba la legitimidad del poder colonial. Dicha idea está sostenida en el hecho de que la arquitectura, innegablemente, siempre ha sido componente central en la imagen que sostiene a las instituciones del poder político y religioso, que es ciertamente el caso —tal vez más aún— en un contexto colonial. En última instancia, este texto argumenta que la arquitectura, o más bien, la tradición clásica o renacentista (usaré estos dos términos de manera intercambiable) desempeñó un papel como ejecutante colonial o coadyuvante en la Nueva España del siglo xvi, ya que los conquistadores y colonizadores españoles concedieron al lenguaje clásico de la arquitectura el poder de convertirse en portador de decoro cívico, religioso y político.

### Los tratados arquitectónicos en el contexto virreinal novohispano

El tratado arquitectónico es un género técnico, científico y literario único. Ha existido en la tradición occidental desde al menos la antigüedad griega, como lo revela Vitruvio en la introducción del Libro vii de su tratado *De architectura libri decem* (Los diez libros de la arquitectura), donde nos informa que su propia obra se basa en los conocimientos recogidos por personajes como Silenus, que publicó un tratado sobre edificios del orden dórico, o Ictinos y Carpión, que escribieron un tratado sobre el Templo Dorado de Minerva en la Acrópolis de Atenas, entre otros.<sup>7</sup> Coincidentemente, el tratado de Vitruvio es, contrario a la creencia popular, relativamente conocido durante el periodo medieval en Europa, ya que constructores como Alcuin de York, Hugo de San Víctor, Petrus Diaconus o la mística Hildegarda de Bingen y otros más, conocían y comentaron el trabajo del ingeniero-arquitecto romano.

No obstante, el tratado arquitectónico moderno nace innegablemente con el Renacimiento italiano a mediados del siglo xv, en cierto modo a la par del desarrollo de la

3. Marcus Vitruvius Pollio, *On Architecture*, Richard Schofield (trad), Londres, Penguin, 2009, p. 194.

impresión en Italia. En efecto, el *De re aedificatoria* de Leon Battista Alberti, que fue el tratado más influyente después de Vitruvio durante el Renacimiento, fue escrito alrededor de 1450 y tenía la intención inicial de ser difundido en forma de manuscrito, de modo que se leyera y conociera únicamente en pequeños círculos de humanistas. Sin embargo, su popularidad se disparó con la aparición de las versiones impresas del tratado en 1485, las cuales lo diseminaron y lo convirtieron en un documento europeo, inicialmente, y luego transatlántico.<sup>8</sup> Otros tratados siguieron un camino similar. Es más, el tratado arquitectónico renacentista, que normalmente se considera un fenómeno exclusivamente europeo, debiera en realidad entenderse y estudiarse como transatlántico e incluso global.

Muchos factores contribuyeron al aumento y popularización de estos libros. La circunstancia de cómo el tratado arquitectónico renacentista, el arte de la xilografía y la imprenta se desarrollaron a lo largo de líneas de tiempo similares es de suma importancia para la arquitectura. Como ha sugerido Mario Carpo, “la reproducción mecánica de imágenes ha de tener una importante y duradera consecuencia para la transmisión del conocimiento científico, y aún más para temas técnicos y para las artes visuales. La arquitectura no fue la excepción.”<sup>9</sup> De hecho, cuando la palabra impresa y la xilografía se fusionaron, los libros se convirtieron en los principales vehículos a través de los cuales se diseminaron las imágenes arquitectónicas. El argumento de Carpo es que el diseño arquitectónico renacentista, a través de la popularización gradual del tratado arquitectónico, se convirtió en una actividad de naturaleza imitativa, en contraposición a la tradición medieval de transmitir el conocimiento de la construcción de manera oral, en menor medida de manera visual y de manera exclusiva en círculos cerrados (en gremios, primordialmente).<sup>10</sup> Como lo explica Carpo de forma sucinta: “fue tan sólo durante el Quattrocento cuando la imitación arquitectónica se convirtió en lo que nunca dejó de ser —un acto visual.”<sup>11</sup>

Las posibilidades que promovieron los tratados arquitectónicos que llegaron a la Nueva España —entendidos como diseminadores de mensajes retóricos y visuales—

8. Bernd Evers y Christof Thoenes, *Teoría de La Arquitectura. Del Renacimiento a la actualidad*, vol. 1, Colonia, Taschen, 2015, p. 25.

9. Mario Carpo, *Architecture in the Age of Printing: Orality, Writing, Typography, and Printed Images in the History of Architectural Theory*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2001, p. 6.

10. *Op. cit.*, Carpo, 6.

11. *Ibid.*, Carpo, p. 45.

durante la gradual colonización de los territorios novohispanos no pudieron haber sido anticipadas. El peso de estos tratados se debe, por lo menos, a que los procesos de colonización fueron no sólo físicos o geográficos —como lo son el acto de desplegar, poblar, explotar y asentar extensos territorios; instituir normas y ordenanzas para el comportamiento y los usos de esos territorios; o proveer (imponer) reglas y leyes a los pueblos nativos que habitaron esos territorios—; sino que también, y quizás más importante, a que los europeos se propusieron colonizar a la gente y sus territorios para convertirlos (transformarlos) culturalmente.

Si nos limitamos específicamente a la arquitectura y el urbanismo, lo anterior significaba que los colonizadores tendrían que dar forma a un entorno construido que integrara los mensajes que querían transmitir. A saber: la preeminencia y el poder global del imperio español (reflejados en sus instituciones cívicas y en el uso del espacio público y los rituales instituidos en él); el poder y la preeminencia de la Iglesia católica (exhibido en el sinfín de edificios religiosos y otras tipologías y complejos de edificios del mundo hispano de la época); y la domesticidad hispana (reflejada en la forma española de habitar y explotar la tierra y sus recursos). Por ello, la arquitectura fue sin duda un elemento central en la construcción del imperio español en las Américas y los tratados arquitectónicos uno de los tantos vehículos que sirvieron para la transmisión y eventual institucionalización de esa tradición arquitectónica europea.

De hecho, el volumen de Alberti del virrey Mendoza no fue el único tratado arquitectónico que cruzó el Atlántico, como se puede suponer. Existe amplia evidencia de cómo un considerable número de tratados arquitectónicos cruzaron al Nuevo Mundo a partir de mediados del siglo *xvi* y durante el resto del período virreinal.<sup>12</sup> Además, las investigaciones llevadas a cabo sobre la presencia y el empleo de tratados arquitectónicos —particularmente los de Vitruvio, Alberti y Serlio— en el mundo hispano del período moderno temprano, demuestran que tuvieron un fuerte impacto en la configuración de la arquitectura colonial de la América española.<sup>13</sup> Por esta razón, su papel como artefactos colonialistas, es decir, los roles precisos que desempeñaron como parte de un aparato colonial más sofisticado, deberían ser debidamente reconocidos.

12. Otro estudio sobre este tema es Luis Javier Cuesta Hernández, "La teoría de la arquitectura en la Nueva España. La Arquitectura Mecánica Conforme a la Práctica de esta Ciudad de México, en su contexto," *Revista Destiempos* 1 (14) (abril, 2008), pp. 442-459.

13. La bibliografía sobre los tratados arquitectónicos durante el virreinato mexicano es amplia. Algunas obras interesantes e importantes son: Luis Javier Cuesta Hernández, "Sobre el estilo arquitectónico en Claudio de Arciniega," *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 76

Una cuestión central de los tratados arquitectónicos es cómo éstos se producen originalmente como manuscritos y generalmente sin ilustraciones al comienzo del Renacimiento, pero con el desarrollo de las tecnologías de la impresión, la reproducción mecánica y la popularización de los libros, los tratados arquitectónicos terminan convirtiéndose en depositarios de recursos visuales para los arquitectos. A partir de entonces, gracias al tratado, el constructor profesional y en realidad cualquier persona interesada en el tema, podía estudiar y reflexionar ayudándose tanto del texto como de sus aspectos visuales, enganchándose en un diálogo hermenéutico mediante el cual el lector era introducido en la tradición arquitectónica clásica. Si bien, sería imposible explicar una tradición tan sofisticada en estas líneas, basta con decir que la arquitectura clásica constaba de varias categorías que un arquitecto tenía que equilibrar y comprender, como la *imitatio*, término entendido como tradición, licencia o licencia creativa; también el decoro, que era el adecuado empleo del uso de los órdenes arquitectónicos dependiendo del programa arquitectónico. Al mismo tiempo, el practicante tenía que poseer un dominio de las reglas que gobernaban las proporciones de los órdenes —que nunca gozaron de un consenso universal—, y de las proporciones de los elementos constitutivos de los órdenes (basa, fuste, capitel, friso, etcétera), así como las innumerables combinaciones entre ellos, así como muchos otros aspectos más.<sup>14</sup>

En el contexto del periodo virreinal en la Nueva España y en el resto de las posesiones españolas en el Nuevo Mundo, los tratados constituyeron una herramienta invaluable para los maestros constructores o arquitectos novohispanos.<sup>15</sup> Estos libros no sólo

(2000), pp. 61-88; José Antonio Terán Bonilla, "Serlio en Nueva España. Estudio preliminar," en *Tercero y cuarto libro de arquitectura* de Sebastián Serlio Boloñés. Edición facsimilar, Puebla, Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de Puebla, 1996, pp. 13-23; Martha Fernández, *Cristóbal de Medina Vargas y la arquitectura salomónica en la Nueva España durante el siglo xviii*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002; Manuel Toussaint, "Vitruvio interpretado por un arquitecto novohispano," *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 5(18) (1950), pp. 85-92.

14. El trabajo de Alina Payne discute ampliamente las nociones de *imitatio*, *licentia*, *decorum* y ornamento, mientras que el trabajo de Lefavre y Tzonis ayudan a comprender la sofisticada noción de proporcionalidad, decoro, ornamentación, taxis, entre otras. Ver: Alina A. Payne, *The Architectural Treatise in the Italian Renaissance: Architectural Invention, Ornament and Literary Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; Liane Lefavre y Alexander Tzonis, *Classical Architecture: The Poetics of Order*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1987.

15. Es importante reconocer que antes de la llegada de Arciniega ya había una escena de la construcción en Nueva España, sin embargo, no había una profesionalización de la disciplina, ni había un estilo definido presente en los edificios cívicos y religiosos del virreinato, lo cual cambia a fines del siglo xvi. Ver: George Kubler, *Arquitectura Mexicana del Siglo xvi*,

permitían aprehender el conocimiento necesario para articular una obra clásica de arquitectura, legitimada por los tratados, los cuales eran considerados las fuentes de conocimiento más importantes sobre el tema, sino que también poseer un tratado arquitectónico, al igual que poseer cualquier libro, en realidad, era un signo de erudición y posición social que, en el caso de la arquitectura, mostraba que el practicante en cuestión estaba familiarizado y era por tanto confiable para diseñar y construir una obra arquitectónica en la que emplearía el decoro apropiado. Finalmente, familiarizarse con los cánones clásicos eventualmente fue requisito para aquéllos que deseaban unirse a los gremios de constructores que controlaban la profesión en las ciudades habitadas por las comunidades españolas y criollas más numerosas, como la Ciudad de México y Puebla de los Ángeles. Dichos gremios, además, estaban constituidos en su mayoría por españoles y criollos, mientras que los practicantes indígenas y mestizos fueron relegados o se prohibió su ingreso a los gremios de maestros albañiles.<sup>16</sup>

### Las ciudades y la “policía humana”

La construcción de los edificios cívicos y religiosos más destacados de un centro urbano, los que representaban a las instituciones del Imperio en un centro urbano vi-reinal, al igual que en España, simbolizaban colectivamente el decoro cívico de dicha comunidad. Este concepto, en el caso de la cultura hispana de la modernidad temprana, estaba íntimamente ligado a la noción de “policía humana.” Para entender este término es importante comenzar explicando cómo, según Richard Kagan, la idea de lo urbano en el Renacimiento giraba en torno a la noción dual de *urbs* y *civitas*. Según Kagan, la idea de *urbs* representaba, en términos generales, el tejido material de la ciudad, sus edificios, forma urbana, calles, entre otros. Por su parte, *civitas* constituía las instituciones de la urbe, así como sus creencias religiosas y espirituales, las ordenanzas, su consejo municipal, el cabildo y, más importante aún, sus ciudadanos. Por lo

Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1983; Martha Fernández, *Cristóbal de Medina Vargas...*; Martha Fernández, “El nacimiento de la arquitectura barroca novohispana: una interpretación,” *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 14 (56) (1986), pp. 17-28; Manuel Toussaint, “Vitruvio interpretado por un arquitecto novohispano,” *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 5(18) (1950), pp. 85-92; John McAndrew, “Tecali, Zacatlan, and the Renacimiento Purista in Mexico,” *The Art Bulletin* 24-4(1942), 311-325. DOI: 10.1080/00043079.1942.11409360.

16. Efraín Castro, *Constructores de la Puebla de Los Ángeles*; Martha Fernández, “El albañil, el arquitecto y el alarife en la Nueva España”; María del Carmen Olvera Calvo, “Los sistemas constructivos en las ‘Ordenanzas de albañiles de la ciudad de México de 1599’. Un acercamiento,” *Boletín de Monumentos Históricos*, tercera época, 22 (agosto, 2011), pp. 7-43.

demás, Kagan, en su magnífico estudio sobre ciudades hispanas del periodo moderno temprano en ambos lados del Atlántico, rastrea cuidadosamente la genealogía de la *urbs* y la *civitas* desde la antigüedad clásica, desde Tucídides, Platón y Aristóteles, pasando por Isidoro de Sevilla, San Agustín, Santo Tomás Aquino y Leon Battista Alberti.<sup>17</sup>

A pesar de que el concepto de lo urbano en la cultura europea era compartido por todo el continente, la noción española de ciudad es, durante el periodo temprano moderno, lo que distingue a la cultura hispana del resto de Europa. Según Kagan, los españoles se caracterizaban por el “énfasis otorgado al concepto aristotélico de la ciudad como el sitio de la vida civilizada.”<sup>18</sup> Es más, de acuerdo con este autor, el término *policía* —ampliamente utilizado en el periodo moderno temprano por los españoles para referirse a la vida urbana— deriva en su raíz del griego *politeia* (πολιτεία), una palabra utilizada tanto por Platón como por Aristóteles para referirse a la polis, pero que también contenía una serie de connotaciones recogidas de la cultura latina. Kagan aquí cita a Cicerón, lo que significa que, para los españoles del periodo moderno temprano, *policía* también era sinónimo de refinamiento, de aquello relacionado con lo urbano y, por tanto, aquello que era de la vida *civilizada*.<sup>19</sup> De hecho, para Kagan y otros académicos como Valerie Fraser, los españoles son quizás la cultura europea que más importancia le otorga a lo urbano en el siglo xvi. La fundación de ciudades fue, en efecto, la estrategia central en su programa de conquista y colonización en las Américas. Así lo expresó Kagan contundentemente:

Para los españoles, por tanto, *policía* significaba la vida en comunidad donde los ciudadanos se organizaban en una república. Más específicamente, nuevamente siguiendo a Aristóteles, esto implicaba la subordinación de los deseos e intereses individuales a los de una comunidad, una subordinación garantizada por ordenanzas y leyes.<sup>20</sup>

Esta idea, a su vez, estaba íntimamente relacionada con la noción de que la ciudad era un antídoto para “lo que los españoles percibían como un ambiente extraño habitado por pueblos hostiles.”<sup>21</sup> Este antídoto ciertamente fue empleado en la reconquista de

17. Richard L. Kagan, *Urban Images of the Hispanic World, 1493-1793*, New Haven, Yale University Press, 2000.

18. *Op.cit.* Kagan, p. 26.

19. *Ibid.*, Kagan, p. 27.

20. *Idem.*, Kagan.

21. *Idem.*, Kagan.

la Península Ibérica por los Reyes Católicos y nuevamente en la conquista del Nuevo Mundo. Es un hecho bien conocido, por ejemplo, que uno de los primeros actos que realizó Cortés al desembarcar en la costa de Veracruz fue reunir a sus tripulantes y establecer un cabildo, lo cual fue una estrategia legal por parte de Cortés para defenderse de la posibilidad de ser acusado de insurrección cuando zarpó de Cuba contraviniendo las recomendaciones del gobernador de la isla, Diego Velázquez.<sup>22</sup>

Para reforzar la idea de que el ambiente urbano es “el lugar de la vida civilizada” en el mundo hispano de la modernidad temprana —como lo explicó Kagan—, debemos recurrir también a España, donde el siglo *xvi* fue testigo de una “edad de oro de la ciudad española.” En efecto, la mayoría de las principales ciudades de la Península Ibérica disfrutaron de un periodo de prosperidad, de renovación y redefinición urbanas. De hecho, Kagan argumenta que una combinación de circunstancias económicas y políticas, incluida la actividad comercial con el Nuevo Mundo, provocó el auge de ciudades como Segovia, Barcelona, Sevilla y especialmente Madrid, que en 1561 se convirtió en la capital de facto del imperio español. Todas estas ciudades comenzaron a mostrar cambios profundos en sus tejidos urbanos, como nuevas puertas de entrada, ampliación de avenidas, crecimiento urbano extramuros, la mejora o construcción de edificios públicos, entre otros.<sup>23</sup> El florecimiento de la ciudad manierista y barroca a ambos lados del Atlántico estuvo acompañado por una efusión de festividades en los principales espacios públicos de la ciudad. Estos espectáculos fueron diseñados para recordarle al público la imagen del rey y su “cuerpo simbólico,” al tiempo que éstos eran engrandecidos y legitimados. Por su parte, en las posesiones americanas esta figura se extendía al virrey y, a nivel urbano local, al cuerpo del cabildo, el cual, en última instancia, representaba a la Corona española.<sup>24</sup>

22. Hernán Cortés y Anthony Pagden, *Hernán Cortés: Letters from Mexico*, New Haven, Yale Nota Bene, 1986, p. 26; Bernal Díaz del Castillo, David Carrasco (ed.), *The History of the Conquest of New Spain by Bernal Díaz Del Castillo*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2008, p. 71.

23. Richard L. Kagan, *Spanish Cities of the Golden Age: The Views of Anton van den Wyngaerde*, New Haven, Yale University Press, 2000.

24. Un estudio sobre festivales y espectáculos públicos del Renacimiento europeo es el libro de Roy Strong; para un gran estudio sobre espectáculos y rituales públicos virreinales mexicanos, específicamente en la ciudad de Puebla, ver el libro de Ramos, y para un trabajo exhaustivo que explora el papel y la figura del rey español durante el periodo moderno temprano y su presencia simbólica en el Nuevo Mundo, ver el magnífico trabajo de Alejandro Cañeque. Roy Strong, *Art and Power: Renaissance Festivals, 1450-1650*, Woodbridge, Suffolk, Boydell Press, 1984; Frances L. Ramos, *Identity, Ritual, and Power in Colonial Puebla*, Tucson, University of Arizona Press, 2012; Alejandro Cañeque, *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, Nueva York, Routledge, 2004.

## El clasicismo arquitectónico como lenguaje colonialista

A estas alturas la pregunta obligada sería: ¿por qué la arquitectura clásica fue el lenguaje arquitectónico escogido para expresar el decoro cívico en los virreinos americanos? Interrogante que ya se planteó la académica Valerie Fraser. En su trabajo *The Architecture of Conquest* (La arquitectura de la conquista), Fraser examina una serie de posibles explicaciones para responder a la pregunta de por qué la tradición arquitectónica clásica fue la elección estilística al erigir el modelo cívico y representativo colonial español en los edificios religiosos del virreinato peruano.

El asunto cobra interés cuando Fraser argumenta que en España la tradición clásica no fue ampliamente aceptada sino hasta finales del siglo xvi y que esta aceptación fue marcada simbólicamente con la finalización de El Escorial en 1584.<sup>25</sup> Si en la propia España hay una gran variedad de estilos empleados durante este siglo —incluyendo el gótico, el mudéjar, el plateresco e incluso el manuelino, con algunos edificios siendo verdaderas mezclas de todos estos estilos—, entonces, ¿por qué la arquitectura virreinal en el Perú, se pregunta Fraser, fue caracterizada por un rígido estilo clasicista renacentista? La respuesta la encuentra la académica al evocar la construcción del palacio de Carlos v en Granada por Pedro Machuca, que comenzó alrededor de 1526. El palacio es hoy conocido por su lenguaje italo-manierista, una elección estilística que no era la norma en ese momento de España. No obstante, para Fraser el estilo estaba claramente relacionado con una muestra de valores culturales e ideológicos. El diseño sobrio y rígido del palacio de Machuca contrasta marcadamente con las intrincadas e hiperornamentadas formas de la arquitectura islámica de La Alhambra, donde se asentó con fuerza, en medio del alcázar nazarí, el palacio de Carlos v. En resumen, el palacio estaba destinado a evocar subyugación.

En efecto, el palacio de Carlos v en Granada, terminado por su hijo, el rey Felipe II, representa una elección audaz por parte de la monarquía española para expresar su programa ideológico-político arquitectónicamente. Será Felipe II, por otro lado, el

25. La afirmación de Fraser acerca de cómo el clasicismo se vuelve un estilo aceptado en España sólo hasta finales del siglo xvi es discutible, sin embargo. El clasicismo aparece en España a partir de finales del siglo xv y principios del xvi en la arquitectura civil, como el Colegio de la Santa Cruz de Toledo, comenzado en 1505, o el Palacio de Cogolludo, en Guadalajara, terminado hacia 1506. Checa, et al., argumentan que el estilo clásico, inicialmente adoptado por la clase nobiliaria española, adquiere mayor aceptación y difusión hacia la década de 1530. Ver: Fernando Checa, Alfredo Morales y Víctor Nieto, *Arquitectura del Renacimiento en España. 1488-1599*, Manuales de Arte, Madrid: Cátedra, 2009, capítulo I, pp. 14–28.

primer monarca que hará del lenguaje arquitectónico clásico aquél que represente a la Corona española de forma contundente al continuar con el patrocinio y la construcción de obras tales como el Alcázar de Madrid, el Alcázar de Toledo y su obra cumbre, El Escorial, la cual entroniza al clasicismo como el lenguaje arquitectónico que representaba al rey de España y, por tanto, a su monarquía ibérica y global.<sup>26</sup>

En este contexto, la elección de los colonizadores españoles al intentar evocar un sentido de policía humana en los territorios recientemente colonizados y en los pueblos y ciudades recién fundados, hizo de la tradición arquitectónica clásica la mejor opción, esto debido a que esa arquitectura evocaba el carácter real y monárquico del imperio español: se trataba, al fin, del lenguaje arquitectónico que vendría a representar a las instituciones de la Corona.<sup>27</sup>

### La ciudad mesoamericana

Aunque es imposible resumir en estas páginas la tradición urbanística prehispánica, vale la pena discutir, aunque sea brevemente, el concepto de urbanidad en una cultura autóctona representativa del México actual: la cultura nahua. Los nahuas, al momento del contacto con los colonizadores europeos, poseían un sentido del paisaje y de la territorialidad que difería mucho de la europea. Para comenzar, la unidad territorial que definía a un centro urbano era el *altépetl*, concepto rector de la territorialidad nahua, el cual se distinguía y se definía a partir de sus formas de organización comunitaria. El *altépetl* estaba constituido por una serie de elementos. En primer lugar, por una unidad territorial o urbana; luego, por una serie de instituciones que garantizaban la existencia de dicha unidad y, finalmente, por contar con un gobernante de linaje o *tlatoani*. Por otro lado, requería también de una dimensión arquitectónica o de infraestructura básica, constituida por sus elementos más simples: el templo o *teocalli*, el palacio o *tecpan* y el mercado o *tianquiztli*. El *altepetl* como asentamiento comunal estaba a su vez dividido en barrios o *calpolli*, reflejos o microcosmos del *altépetl* en sí, los cuales proveían a éste de tributo y mano de obra.<sup>28</sup>

26. Fernando Checa, Alfredo Morales y Víctor Nieto, "Una imagen definida y precisa. La arquitectura del rey," en *Arquitectura del Renacimiento en España. 1488-1599*.

27. Valerie Fraser, *The Architecture of Conquest: Building in the Viceroyalty of Peru, 1535-1635*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Ver particularmente las páginas 154-167.

28. María Elena Bernal García y Ángel Julián García Zambrano, "El *altépetl* colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-historiográfico," en *Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano, Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

De esta manera, si tomamos los *altepeme* (*altépetl* en plural) como unidades urbanas-comunitarias de diferentes tamaños, población y extensión, podemos entonces argüir que la principal diferencia entre la manera de entender el concepto de lo urbano en términos europeos del siglo XVI y la manera prehispánica al momento del contacto estaba contenida principalmente en dos conceptos. Por un lado, el carácter poroso y fluido de lo que constituían los límites geográficos de un *altépetl*, pues si bien éstos contenían núcleos urbanos donde se ubicaban el *teocalli*, el *tecpan* y el *tianquiztli*, las áreas residenciales de los *calpollis* eran más difíciles de delimitar o entender desde la óptica occidental de lo urbano. Los *calpollis* podrían ser definidos en términos modernos como asentamientos residenciales de baja densidad poblacional, pues las unidades residenciales contaban con amplios terrenos de cultivo que las rodeaban, sin que mediaran dentro de este patrón formas estrictas de agruparlas densamente. A diferencia de ello, los españoles empleaban las trazas urbanas en las fundaciones de sus ciudades, donde las residencias estaban agrupadas densamente en terrenos claramente delimitados dentro de un trazado urbano.

El segundo elemento que distinguía el concepto de urbanidad nahua del europeo era la relación íntima que los *altepeme* establecían con el paisaje en el que se asentaban y que les rodeaba, principalmente cerros, montañas, árboles, arroyos, ríos y otros cuerpos de agua. El paisaje del *altépetl* y sus recursos no sólo cumplían el propósito de proveer de materias primas y alimento; es decir, no existían únicamente para ser explotados para beneficio de la comunidad; sino que además, los elementos topográficos y geográficos constituían las fuentes mítico-religiosas que informaban la configuración urbano-arquitectónica de un *altépetl* y sus emplazamientos; adicionalmente, dichas fuentes simbólicas del paisaje dotaban de significado y continuación a la visión cosmológica de los habitantes del *altépetl*.<sup>29</sup>

Es necesario hacer notar que el *altépetl*, como afirman García Zambrano y Fernández Christlieb, tenía su equivalente conceptual en otras culturas prehispánicas como la totonaca, zapoteca, maya, huasteca, mixe-zoque y otras, si bien no en una traducción exacta pero sí muy cercana. La cultura nahua y otras tenían un punto en común que era la veneración del paisaje, sus elementos topográficos y una cosmogonía que dividía al universo, tanto físico como mitológico, en elementos geométricos simples, tal como las cuatro direcciones del mundo y el centro como posición geométrica (que

29. María Elena Bernal y Ángel Julián García, "El *altépetl* colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-histórico." Ver en especial la introducción y el capítulo I.

hacia referencia al eje central del universo y era pensado como una montaña o cerro sagrado). Asimismo, distinguían elementos mitológicos-geométricos como las columnas del universo. Estos rasgos alimentaban la cosmogonía nahua y de otras culturas mesoamericanas a la vez que informaban sus decisiones urbanas y arquitectónicas.<sup>30</sup>

Sin embargo, la introducción de las culturas constructivas europeas e hispánicas, así como las formas de administrar y explotar los territorios de la Nueva España, causaron inevitablemente la transformación dramática de las tradiciones urbanistas y arquitectónicas indígenas. De esta forma, sus entendimientos del espacio y la territorialidad, así como de las relaciones íntimas que establecían con el paisaje y el territorio, fueron a veces colapsadas completamente, o bien, dramáticamente alteradas. En este sentido, la introducción de las ideas europeas de la modernidad temprana relacionadas con el espacio y el tiempo a la Nueva España son críticas para poner de manifiesto la dramática alteración de la visión cosmológica de las culturas indígenas al momento del contacto con los europeos.

### **El tratado arquitectónico como objeto colonizador**

Una de las teorías más críticas sobre el despliegue de la tradición renacentista en el Nuevo Mundo y sus consecuencias negativas ha sido elaborada por el académico argentino Walter Mignolo, quien de hecho considera dicha expansión el legado “más oscuro” de la cultura renacentista. Una de las nociones centrales de su teoría es la fisura, la cual opera en la civilización occidental tan pronto ésta empieza a colonizar el llamado Nuevo Mundo. La fisura se localiza en una transición que apunta hacia la entrada de la civilización europea en una concepción moderna del espacio y el tiempo.<sup>31</sup> En efecto, el concepto de tiempo estaba íntimamente relacionado con la cosmología y la religión en las sociedades europeas premodernas, mientras que el del espacio estaba vinculado a un modelo micro-macro que se originó con el cuerpo como medida universal para después proyectarse a elementos de mayor escala, como una ciudad, un edificio sagrado o una catedral, por ejemplo. Sin embargo, la modernidad transformó

30. Alfredo López Austin, “Las columnas del cosmos,” *Arqueología mexicana, cosmogonía y geometría cósmica* 83 (diciembre, 2018), pp. 13-37; Angel Julián García Zambrano y Federico Fernández Christlieb, “Introducción,” en *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo XVI*, pp. 14-15.

31. Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998. Ver particularmente “Part 3. The Colonization of Space.”

la idea del tiempo en un mecanismo para llevar a cabo operaciones comerciales y de administración de bienes, servicios y personas, por un lado, apegado a las nociones de proyección geométrica y cálculo aritmético, por el otro.

Para llevar más lejos este concepto de Mignolo, se podría argumentar que la tradición arquitectónica clásica también operaba bajo una *fisura*, lo que quiere decir que se caracterizaba por su rigidez y su estricta atención a un sistema de proporcionalidades. Era un sistema de dispositivos formales relacionados con las artes retóricas y la poesía, sí, pero también con la noción de que la precisión, la rigidez y las matemáticas podrían ser la medida de un ideal civilizador.<sup>32</sup> Citando a Mignolo: “la territorialidad dentro de un contexto de racionalización étnica del espacio, es un cálculo complejo de tiempo, espacio, memoria y códigos semióticos.”<sup>33</sup> La tradición arquitectónica clásica, por tanto, es una parte inherente de lo que distinguimos ampliamente como el legado del Renacimiento, de ahí que Mignolo identifique dicha herencia como el aspecto más “oscuro” del periodo, pues sirvió para subrayar “en cambio, el renacimiento de la tradición clásica como justificación para la expansión colonial.”<sup>34</sup>

Otro teórico de los estudios decoloniales, el filósofo Enrique Dussel, enmarca de manera diferente este problema. Él argumenta que la invasión y colonización de México por parte de los diferentes grupos ibéricos fue, antes que nada, el cumplimiento de un ideal cristiano que no tenía carácter feudal o medieval, sino renacentista. “El primer momento de la modernidad,” lo llama Dussel.<sup>35</sup> En esta campaña colonial, una maquinaria instituida por los tres poderes de facto del México virreinal (la Corona española, la Iglesia católica y el grupo gobernante de españoles y criollos) llevó a cabo una campaña colonizadora que “impregnó todas las facetas de la vida pública y cotidiana.”<sup>36</sup>

Este proceso incluyó, evidentemente, la colonización de los idiomas indígenas, de la historia, de las representaciones pictóricas y artísticas, y del espacio. Éste último por medio de, entre otros, el urbanismo, la arquitectura y la cartografía. Enmarcado en

32. Lefavre y Tzonis, *Classical Architecture: The Poetics of Order*, pp. 1-6.

33. Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance*, p. 242.

34. *Op.cit.*, Mignolo, viii.

35. Enrique Dussel, “Las motivaciones reales de la conquista,” *Concilium* 232 (noviembre de 1990), p. 406.

36. *Idem*, Dussel, 406.

este complejo escenario, la tradición clásica de la arquitectura jugó un papel crítico, ya que la teoría arquitectónica y urbana proporcionó a los colonizadores una tradición de pensamiento y acción que les permitía (re)producir una cultura constructiva plasmada de decoro cívico y de policía humana que evocaba las ideas e instituciones que les eran familiares desde la Península Ibérica.

En este contexto, el tratado arquitectónico, es decir, el libro como medio de comunicación y depositario de conocimiento práctico y teórico, fue fundamental para la transmisión del conocimiento arquitectónico y urbano producto del Renacimiento europeo, el cual ayudó a los colonizadores a desplegar sus campañas constructivas y urbanas en la Nueva España. El tratado arquitectónico, el cual vivió un periodo de auge durante los siglos *xvi*, *xvii* y *xviii* en Europa gracias a la imprenta y los medios mecánicos de reproducción, desempeñó su papel como transmisor del conocimiento y depositario del ideal urbano y arquitectónico de la cultura hispana de la edad moderna temprana en la Nueva España; por ello, los tratados arquitectónicos fueron tanto símbolo de conocimiento ideal al tiempo que guías de acción práctica.

## Referencias

- Basalenneque, Diego. *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del orden de N. P. S. Agustín*:198-200. Ciudad de México: Tip. Barbadillo y Comp., 1886, consultado en noviembre de 2019 en <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080027706/1080027706.html>.
- Bernal García, María Elena y Angel Julián García Zambrano. "El altépetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-historigráfico." En *Federico Fernández Christlieb y Angel Julián García Zambrano. Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo *xvi**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006: 31-113.
- Cañeque, Alejandro. *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. Nueva York: Routledge, 2004.
- Carpo, Mario. *Architecture in the Age of Printing: Orality, Writing, Typography, and Printed Images in the History of Architectural Theory*. Cambridge: The MIT Press, 2001.
- Castro Morales, Efraín. *Constructores de la Puebla de Los Ángeles: Arquitectos, alarifes, albañiles, canteros y carpinteros novohispanos*. Puebla: Museo Mexicano, 2004.
- Checa, Fernando, Alfredo J. Morales y Víctor Nieto. *Arquitectura del Renacimiento en España. 1488-1599*. Manuales de Arte. Madrid: Cátedra, 2009.
- Cortés, Hernán y Anthony Pagden. *Hernán Cortés: Letters from Mexico*. New Haven: Yale University Press, 1986.

- Cuesta Hernández, Luis Javier. *Arquitectura del Renacimiento en Nueva España: "Claudio de Arciniega, Maestro Mayor de la Obra de la Yglesia Catedral de Esta Ciudad de México."* Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2009.
- De la Portilla, Anselmo. *Instrucciones que los virreyes de la Nueva España dejaron a sus sucesores*. Volumen 1. Ciudad de México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1873.
- Díaz del Castillo, Bernal, David Carrasco (ed). *The History of the Conquest of New Spain by Bernal Díaz Del Castillo*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2008.
- Dussel, Enrique. "Las motivaciones reales de la conquista." *Concilium* 232 (noviembre de 1990): 403-415.
- Evers, Bernd y Christof Thoenes. *Teoría de La Arquitectura. Del Renacimiento a la actualidad*. Volumen 1. Colonia: Taschen, 2015.
- Fernández, Martha. *Cristóbal de Medina Vargas y la arquitectura salomónica en la Nueva España durante el siglo xviii*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- . "El albañil, el arquitecto y el alarife en la Nueva España," *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 14-55 (1986): 49-68. DOI: 10.22201/ie.18703062e.1986.55.1273.
- . "El nacimiento de la arquitectura barroca novohispana: una interpretación," *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 14 -56 (1986): 17-28. DOI: 10.22201/ie.18703062e.1986.56.1308.
- Fraser, Valerie. *The Architecture of Conquest: Building in the Viceroyalty of Peru, 1535-1635*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- García Zambrano, Angel Julián y Federico Fernández Christlieb. "Introducción." En *Territorialidad y paisaje en el altépetl del siglo xvi*, 13-25. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Kagan, Richard L., editor. *Spanish Cities of the Golden Age: The Views of Anton van den Wyn-gaerde*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- . *Urban Images of the Hispanic World, 1493-1793*. New Haven: Yale University Press, 2000.
- Kubler, George. *Arquitectura mexicana del siglo xvi*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Lefavre, Liane y Alexander Tzonis. *Classical Architecture: The Poetics of Order*. Cambridge: The MIT Press, 1987.
- López Austin, Alfredo. "Las columnas del cosmos," *Arqueología mexicana* 83, Cosmogonía y geometría cósmica (diciembre de 2018): 13-37.
- McAndrew, John. "Tecalí, Zacatlán, and the Renacimiento Purista in Mexico," *The Art Bulletin* 24-4 (1942): 311-325. DOI: 10.1080/00043079.1942.11409360.
- Mignolo, Walter D. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, & Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.

- Olvera Calvo, María del Carmen. "Los sistemas constructivos en las 'Ordenanzas de albañiles de la ciudad de México de 1599'. Un acercamiento," *Boletín de Monumentos Históricos - Tercera época* 22 (agosto de 2011): 7-43.
- Payne, Alina A. *The Architectural Treatise in the Italian Renaissance: Architectural Invention, Ornament and Literary Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Pérez Galdeano, Ana María. "Algunas consideraciones sobre la difusión de los tratados de arquitectura en Hispanoamérica (siglos XVI-XVII)," *Cuadernos de arte de la Universidad de Granada* 40 (diciembre de 2009): 107-118.
- Ramos, Frances L. *Identity, Ritual, and Power in Colonial Puebla*. Tucson: University of Arizona Press, 2012.
- Strong, Roy. *Art and Power: Renaissance Festivals, 1450-1650*. Woodbridge: Boydell Press, 1984.
- Toussaint, Manuel. "Vitruvio interpretado por un arquitecto de Nueva España en el siglo XVII", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 5-18- (1950): 85-88. DOI: 10.22201/ie.18703062e.1950.18.494.
- Tovar de Teresa, Guillermo. "La utopía del virrey de Mendoza" en *La utopía mexicana del siglo XVI: Lo bello, lo verdadero y lo bueno*. Ciudad de México: Azabache, 1992.
- Vitruvius Pollio, Marcus. *On Architecture*. Richard Schofield (trad). Londres: Penguin, 2009.



# El espejo mexicano: la ocupación de Mesoamérica y el surgimiento de la arquitectura como la conocemos<sup>1</sup>

Fernando Luiz Lara

Doreen Massey eligió comenzar *For Space*, su libro publicado en 2005, describiendo el encuentro entre Moctezuma y Cortés en 1519.<sup>2</sup> Massey propone que cada líder vio un paisaje diferente mientras paseaban juntos por Tenochtitlan, porque tenían ideas muy diferentes sobre el tiempo y el espacio. Moctezuma, un líder autoritario, estaba inmerso en ese espacio, sí, pero era uno que no lo separaba de todas las personas, bienes y tierras bajo su gobierno. Cortés, por el contrario, desarrolló la capacidad de alejarse de toda esa historia para ver sólo el espacio que podría servir a sus objetivos de riqueza y poder. Para Massey, la modernidad ha reducido el espacio a una superficie, eliminando cualquier rastro de profundidad que pudiera surgir al comprender sus múltiples temporalidades, su historia. La separación entre geografía —ahora entendida como superficie homogénea— e historia —o historias— es el cambio de paradigma clave que siguió a la ocupación europea de las Américas, comúnmente conocido como abstracción.

La investigación académica arquitectónica tiene decenas de libros y artículos sobre abstracción, y casi todos la defienden como un componente central del diseño. 500 años después de la caída de Tenochtitlan y casi 400 años después de la síntesis cartesiana del *Cogito Ergo Sum*, Massey fue la primera estudiosa en ubicar el surgimiento de la abstracción como consecuencia de la victoriosa ocupación europea de las Américas. No es de extrañar que los estudios de arquitectura aún no se hayan ocupado adecuadamente del impacto de tal encuentro. En su clásico libro de investigación

1. Una versión anterior de este ensayo fue publicada en inglés como “American mirrors”. *The Plan Journal*, 2020.

2. Massey, Doreen. *For Space*, SAGE, 2005.

*A History of Architecture, Settings and Rituals*, publicado en 1985, Spiro Kostof afirmó que “el redescubrimiento del pasado clásico fue una de las dos grandes aventuras que informaron el Renacimiento. El otro fue la exploración y la conquista de América”.<sup>3</sup> Esta afirmación, por sí sola, es más de lo que todos los autores anteriores han dicho sobre la relación entre la ocupación europea de América y el Renacimiento y, en consecuencia, el surgimiento de la arquitectura como práctica autónoma. La gran mayoría de nuestros estudiosos hasta hace muy poco ignoraban por completo el encuentro atlántico o minimizaban su papel en los desarrollos europeos.<sup>4</sup>

Por ejemplo, Nikolas Pevsner discutió el protagonismo de cada Medici y cada Papa como clientes y patrocinadores del Renacimiento, pero no mencionó quién contrató a Bramante en 1502 para construir el Tempietto.<sup>5</sup> El Tempietto, en palabras de Pevsner, fue el primer monumento de lo que calificó de “Alto” en oposición al Renacimiento “Temprano”. El Renacimiento Temprano son los conceptos medievales teocráticos de Brunelleschi y Alberti; el Alto Renacimiento son los conceptos antropocéntricos más abstractos de Miguel Ángel y Descartes. Pevsner continuó su análisis afirmando que el Alto Renacimiento muestra una autoconciencia que fue una nueva experiencia en Occidente, sin ni siquiera explicar de dónde podría provenir esa autoconciencia.<sup>6</sup>

En las notas a pie de página de la historia de la arquitectura, se encontrará que el Tempietto fue encargado por Isabel de Castilla para celebrar la conquista de Iberia y las “indias”. La iglesia y convento de San Pietro funcionaron como embajada de la corona española en Roma. Hernando de Colón vivió allí durante dos años mientras defendía el reclamo español sobre las islas Malaca (hoy Malasia y Singapur) contra

3. Kostof, Spiro, *A History of Architecture: Settings and Rituals* (Nueva York: Oxford University Press, 1985), 433.

4. Nuevas publicaciones que tratan sobre el impacto de la ocupación de América en el Renacimiento europeo incluyen Kathleen James-Chakraborty: *Architecture Since 1400* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014); Clare Cardinal-Pett: *A History of Architecture and Urbanism in the Americas* (Nueva York: Routledge, 2015); Fernando Luiz Lara: “Urbis Americana: Thoughts on our shared (and exclusionary) traditions”, prefacio a *Urban Latin America: Images, Words, Flows and the Built Environment*, editado por Freire-Medeiros & O’Donnel (Nueva York: Routledge, 2018); “Towards a Theory of Space for the Americas”, *FOLIO – Journal of African Architecture* (vol 2., 2020) 232-241; “American Mirrors”, *The Plan Journal*, vol 5.1, mayo 2020; “El otro del otro: cómo las historias canónicas de la arquitectura borraron las Américas”. *Anales del Instituto de Arte Americano*, 51(1), pp. 1-14.

5. Pevsner, Nikolaus, *An Outline of European Architecture* (Londres: Penguin Books, 1964), 203.

6. *Op. cit.*, 209

los portugueses.<sup>7</sup> Más recientemente, Liane Lefaivre y Alexander Tzonis ubicaron el inicio de la arquitectura moderna alrededor del año 1500 con “el surgimiento de una cultura del lujo [que] fue posible debido a las mejoras en la productividad, estimulando la expansión del comercio y la necesidad de hacer avanzar la industria para producir esos bienes”.<sup>8</sup> No mencionan que tal aumento en la productividad y el comercio fue impulsado por la apropiación colonial de recursos tanto de las cruzadas como del valle central de México y los Andes peruanos, apoyando el crecimiento exponencial del comercio global del cual Europa tenía el monopolio en el Atlántico y la mayor parte del Océano Pacífico en ese momento.<sup>9</sup> Lefaivre y Tzonis continúan con su argumento de que “la adopción de la eficiencia como norma de diseño y el desarrollo de nuevos conocimientos para lograrla no ocurrió primero en la construcción de edificios espaciosos, relucientes y bien acabados, sino en la arquitectura militar, específicamente en el diseño de fortificaciones.” Nuevamente no mencionan que la mayoría de esas fortificaciones se construyeron en La Habana, Veracruz, Cartagena, Montevideo y Salvador de Bahía, a pesar de muchas que se construyeron en Italia y Francia.

En este capítulo sostengo que el surgimiento de la arquitectura como disciplina única y la conquista de Tenochtitlan / México no son sólo coincidencias cronológicas sino variables interdependientes de un mismo proceso de modernización. Los estudios académicos tradicionales en arquitectura no han tratado en absoluto esos desarrollos paralelos. El campo de la historia y la teoría de la arquitectura todavía trata la ocupación espacial de las Américas como consecuencia del Renacimiento y la modernización europea, a pesar de algunas décadas de literatura académica en disciplinas relacionadas que cuestionan tales supuestos.<sup>10</sup> Tan difícil como es “probar” algo

7. Es muy interesante comparar las investigaciones académicas del siglo xx sobre el Tempietto, como Rosenthal, Earl: “The Antecedents of Bramante’s Tempietto” en *Journal of the Society of Architectural Historians* 23, no. 2 (1964): 55-74 que apenas menciona a los mecenas españoles y mira sólo a la historia italiana para explicar la novedad del edificio, con libros recientes como Freiberg, Jack. *Bramante’s Tempietto, the Roman renaissance, and the Spanish crown* (Cambridge University Press, 2014) en el que se discute el papel de los reyes españoles y sus objetivos como componentes fundamentales del diseño más abstracto de Bramante.

8. Lefaivre, Liane y Tzonis, Alexander. *The emergence of modern architecture: a documentary history from 1000 to 1810* (Londres: Routledge 2004).

9. Mann, Charles C. *1493: Uncovering the New World Columbus Created* (New York: Vintage, 2012).

10. Me refiero a los trabajos de Fanon, F. *The Wretched of the Earth* (Nueva York: Grove 1961); Said, E. *Orientalism* (Harmondsworth: Penguin, 1978); Dussel, E. *La pedagógica latinoamericana* (Bogotá: Nueva América, 1980); Bhabha, H. “What does the black man want?” en *New Formations* (vol 1, 1987) 118-124; y Escobar, A.: *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton University Press, 1994).

en las investigaciones académicas arquitectónicas, estoy seguro de que hacer tales preguntas nos llevará a una mejor comprensión del impacto de las Américas en el surgimiento de la arquitectura como disciplina.

Los autores del siglo XX estaban profundamente arraigados en la narrativa europea tradicional de que América era un resultado secundario de la modernidad europea y, por lo tanto, no merecía mucha atención. El hecho de que Kostof no lo ignorara era en sí mismo un avance, pero un párrafo más abajo, en la misma página 433, mantuvo firme su eurocentrismo al elaborar que:

estas culturas recién descubiertas deberían haber demostrado que el valor de los logros occidentales era sólo relativo, y lo obligaron a tomar nuevos canales. No fue así. Las riquezas del Nuevo Mundo conquistado no agregaron nada al enriquecimiento del Occidente cristiano excepto en el sentido material.<sup>11</sup>

Muy al contrario, los trabajos recientes de Escobar, Mignolo, Dussel, Brading y Padron<sup>12</sup> demuestran que el encuentro de 1492 y la ocupación territorial que siguió jugaron un papel central en el desarrollo de la cultura occidental en general, lo que me permite extrapolarlo a la disciplina arquitectónica en particular.

Un resumen muy rápido del auge de la arquitectura como disciplina a finales del siglo XV y principios del siglo XVI nos lleva al *Ospedale degli Innocenti* de Brunelleschi (1419-1445); a *De Re Aedificatoria* de Alberti (impresa en 1485); a los planos de Bramante para el *Tempietto* (1502) y San Pedro en Roma (1506); a la cúpula de Miguel Ángel (1546); a Palladio (1550-80). Toda la investigación académica acredita este momento como el punto de ruptura entre arquitectura y construcción, entre conocimiento práctico y diseño abstracto. El libro de los Banister Fletcher de 1896 ya discutió la idea del Renacimiento Tardío como una ruptura con la tradición, un concepto que dominó todas las interpretaciones desde entonces.<sup>13</sup> Lefraive y Tzonis discuten este momen-

11. Kostof, Spiro. *A History of Architecture: Settings and Rituals*, 433

12. Escobar, A. "Worlds and knowledges otherwise: The Latin American modernity/coloniality research program" en *Cultural studies* (vol 21.2-3, 2007) 179-210; Mignolo, W. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Durham: Duke University Press, 2011); Brading, D. *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003); y Padron, R. *The Spacious Word: Cartography, Literature, and Empire in Early Modern Spain* (Chicago: University of Chicago Press, 2004.).

13. Fletcher, Banister F. y Fletcher, Banister, *A History of Architecture on the Comparative Method* (Londres: B.T. Batsford and New York: C. Scribner's Sons, 1896), 439.

to como “un conjunto de prácticas e ideas audazmente innovadoras, sistemáticas y coherentes que continúan dando forma a las prácticas arquitectónicas de hoy”.<sup>14</sup> En palabras de Joseph Rykwert al presentar su traducción de *De Re Aedificatoria* de Alberti, “la diferencia esencial entre Alberti y Vitruvio es, por lo tanto, que el antiguo escritor te dice cómo se construyeron los edificios que puedes admirar mientras lo lees, mientras que Alberti prescribe cómo se van a construir los edificios del futuro.”<sup>15</sup> Esta diferencia es crucial para mi argumento general de que la ocupación europea de las Américas tuvo un impacto significativo en la historia de la arquitectura occidental ya en el siglo XVI y, más específicamente, que el surgimiento de la abstracción tiene raíces mexicanas.

En 1958 Edmundo O’Gorman publicó *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*.<sup>16</sup> En este libro, O’Gorman utiliza información cartográfica para demostrar que fue el encuentro con las Américas lo que desencadenó una revolución en Europa y no al revés. La mayor parte del argumento de O’Gorman es que América se inventó como una otredad que permitió que Europa se ubicara a sí misma como un centro. El mundo para los europeos en el siglo XV estaba formado por tres masas de tierra —Europa, África, Asia— rodeadas por el *Mare Oceanum*. Al analizar la idea medieval de *orbis terrarum* (isla de la tierra) en oposición a *orbis alterius* (otras posibles islas habitadas por criaturas desconocidas), O’Gorman argumenta que la posibilidad de otras tierras habitables fue considerada inaceptable por el cristianismo porque implicaba que la Biblia estaba equivocada en varios aspectos. Nos recuerda que, aproximadamente durante una década posterior a 1492, la nobleza europea y sus estudiosos pensaban que Colón había llegado a islas del lejano oriente, como Cipango (Japón) o China. Sólo después del cuarto viaje de Colón (1502-1504) y el viaje de Vespucci de 1501-1502, se estableció que no habían llegado a Asia sino a otra masa terrestre de la que no tenían conocimiento previo.

14. Lefavre, L & Tzonis, A. *The emergence of modern architecture: a documentary history from 1000 to 1810*, 53.

15. Rykwert, Joseph; Tavernor, Robert; Leach, Neil. Leon Batista Alberti, *On the Art of Building in Ten books* (Cambridge: MIT Press, 1988), x.

16. O’Gorman, Edmundo. *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. (México: UNAM, 1958).

El impacto de tal comprensión desencadenó toda una revolución epistemológica en Europa. Es como si mañana nos despertáramos con la noticia de que la NASA, la ESA o la CNSA encontraron vida en otro planeta. Nos veríamos obligados a repensar todo lo que creemos sobre nosotros mismos. Tal fue el impacto del encuentro con las Américas en la conciencia europea de principios del siglo XVI. En pocas palabras, si la Biblia no contiene ninguna mención de esta otra masa de tierra, tal vez la Biblia no debería tomarse literalmente. No es difícil imaginar el impacto de este cambio de paradigma en las obras de Erasmo, Descartes y Martín Lutero.

En palabras de O’Gorman,

De suerte que si el *orbis terrarum* dejó de circunscribirse a sólo la Isla de la Tierra para abarcar al globo entero, tierras y aguas, se trata, no sólo de una ampliación que agotó sus posibilidades, sino de un primer paso del proceso de apoderamiento del universo por parte del hombre. Y así, como acontecía respecto al Océano en la antigua concepción del mundo, el universo dejó de contemplarse como una realidad constitutivamente extraña y ajena al hombre, para convertirse en infinito campo de conquista en la medida en que lo permita, no ya la bondad divina, sino la osadía y eficacia de la técnica del antiguo inquilino convertido en amo.<sup>17</sup>

O’Gorman explica que la invención de América derriba la noción medieval del *orbis terrarum*, el mundo habitable, como una entidad insular estrechamente delimitada por un océano amenazador, y la reemplaza con una imagen del mundo como un globo terráqueo totalmente dominable. Aquí necesito resaltar el concepto de dominio. Como lo sintetizó René Descartes en la separación entre *res cogitans* (mente) y *res extensa* (todo lo demás), la mente de los hombres europeos era ahora “dueña” de todo lo demás, que no es sólo tierra y recursos, sino también todas las mujeres y todos los que no son hombres europeos. Para Descartes, no hay alma ni mente en la naturaleza, sólo en los hombres, los ángeles y Dios. Esta síntesis convirtió a Descartes en segundo en la tradición occidental, solo después de Platón. Influenciado por fuentes antiguas, medievales y escolásticas, Descartes logró romper con esas tradiciones influyendo así en otros pensadores modernos tempranos para emular la ruptura. Curiosamente, nadie le preguntó por qué pensó en romper con tradiciones anteriores, asumiendo que tal ruptura epistemológica se basaba en su genio o en el zeitgeist de principios del

17. *Op. cit.*, 129.

siglo XVI.<sup>18</sup> ¿Cuál fue exactamente el zeitgeist de principios del siglo XVI sino el efecto dominó de la ocupación de las Américas desde 1492?

### *Cogito Ergo Sum y la Lógica Mexicana*

Los filósofos de los siglos XVII y XVIII, desde Descartes hasta Leibniz, asumieron que los lugares son sólo subdivisiones momentáneas de un espacio universal y homogéneo. Para que esto suceda, hubo que disociar el espacio de los cuerpos que lo ocupan. Tal separación de mente y cuerpo sintetizada por Descartes fue fundamental para el desarrollo del dibujo arquitectónico en general y la perspectiva en particular. Merleau-Ponty fue uno de los pocos que desafió a Descartes como una antítesis de la fenomenología porque el cartesianismo privilegia un sujeto ahistórico, desinteresado e incorpóreo completamente fuera del mundo.<sup>19</sup> No sólo la división mente/cuerpo fue influenciada por la invención de las Américas, el mismo acto de ocupar y controlar tanto espacio fue un problema arquitectónico.<sup>20</sup>

A principios del siglo XVII, René Descartes vinculó la geometría euclidiana con el álgebra para crear el sistema de coordenadas cartesianas. La capacidad de ubicar un punto en el espacio mediante fórmulas matemáticas fue fundamental para la hegemonía del espacio abstracto en oposición al espacio relacional. El espacio abstracto es también una herramienta fundamental de control territorial. Necesitamos entender que los europeos utilizaron el pensamiento cartesiano para dominar su control colonial y que Descartes inventó ese sistema como resultado de muchos conocimientos adquiridos tras sus incursiones transoceánicas.<sup>21</sup> Ciento veinticinco años separan la conquista de Tenochtitlan (1519-21) y la publicación del *Discours de la Méthode Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences* (1637), lo que nos da un fuerte argumento a favor de la hipótesis esbozada en la oración anterior. O como lo sintetizó Anibal Quijano en 1992, la cuestión no es si América participó en el desarrollo del capitalismo, sino que no habría capitalismo si no fuera por la ocupación europea

18. Grosfoguel, Ramon. "The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century" en *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* (vol XI, Issue 1, Fall 2013): 73-9.

19. Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 1975.

20. Pérez-Gómez, Alberto. *Architecture and the Crisis of Modern Science*. Cambridge: MIT Press, 1983.

21. Seed, Patricia. *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*. New York: Cambridge University Press, 1995.

de las Américas.<sup>22</sup> Enrique Dussel llamó nuestra atención sobre el hecho de que René Descartes fue influenciado por un libro escrito en México.<sup>23</sup> *Lógica Mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam* fue publicado en Colonia en 1606, escrito por Antonio Rubio, un jesuita español que vivió en México durante 25 años, entre 1575 y 1600. *Lógica Mexicana* fue escrita en México y publicada después de su regreso a España, siendo adoptado rápidamente como libro de texto en La Fleche cuando Descartes estudió allí entre 1606 y 1617. Walter Redmond explica que el argumento de Rubio sobre una lógica de lo no real va en contra del nominalismo imperante en el siglo XVI.<sup>24</sup> Redmond compiló todos los tratados filosóficos escritos en las Américas coloniales y demostró el impacto de tal erudición en el conocimiento europeo.<sup>25</sup> Antonio Rubio es, según Redmond y muchos otros, el más importante de todos esos primeros filósofos americanos, no sólo porque influyó en René Descartes, sino también porque su *Lógica Mexicana* tuvo decenas de ediciones y fue adoptada como libro de texto de filosofía en muchas universidades europeas en los siglos XVII y XVIII. En las investigaciones académicas anglófonas, Rubio es considerado como “una forma de escolástica tardía que comienza a acercarse a los principios clave de la metafísica cartesiana”.<sup>26</sup>

No sorprende a nadie que esté familiarizado con la teoría decolonial saber que no hay mucho publicado sobre la obra de Antonio Rubio. La Enciclopedia de Filosofía de Stanford dedica 18,000 palabras a su contemporáneo Francisco de Suárez y sólo algunas citas a Antonio Rubio. Menciono esto porque Rubio elaboró la idea de Suárez de entia rationes (seres de la razón) y la acercó mucho más al *Cogito Ergo Sum* de Descartes. El debate del siglo XVI entre nominalismo y aristotelismo se centró en la cuestión de la separación entre cosas e ideas. El nominalismo, tal como lo sistematizaron los teólogos medievales, implica el rechazo de las abstracciones, el rechazo de cualquier posibilidad de categorías universales. Suárez presentó la idea de entia rationes en defensa del nominalismo medieval tardío en su *Disputaciones metafísicas* publicado en

22. Quijano, Anibal e Immanuel Wallerstein. “‘Americanity as a ‘Concept, or the Americas in the Modern World’” en *International social science journal* 44 (1992): 549-557.

23. Dussel, Enrique. “Anti-Cartesian Meditations: About the Origin of the Philosophical Anti-Discourse of Modernity” en *Tabula Rasa* [online]. 2008, n.9 [citado 2020-07-30], pp.153-198.

24. Redmond, Walter, “La lógica mexicana de Antonio Rubio, Metafísica y Persona”, no. 18, 2018, pp. 123-141.

25. Redmond, W., *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America* (La Haya: Nijhoff, 1972).

26. Hattab, H. (2015). Rubius, Antonius (Rubio, Antonio) (1548–1615). En L. Nolan (Ed.), *The Cambridge Descartes Lexicon* (pp. 660-661). Cambridge: Cambridge University Press.

1599, definiendo las entia rationes como cosas-que-no-existen y por lo tanto deberían ser excluidas de la metafísica. Descartes resolvería esto poco después proponiendo una relación entre cosas-que-existen (*res extensa*) e ideas o cosas-que-no-existen-excepto-en-la-mente (*res cogitans*). La epistemología eurocéntrica nos dice que las principales transformaciones del nominalismo a la filosofía moderna fueron introducidas por Suárez (1599) y Descartes (1637), ignorando la significativa contribución de Rubio justo en el medio (1606-1611). La *Lógica Mexicana* de Rubio analiza las entia rationes, también conocidas como cosas-que-no-existen-excepto-en-la-mente, como parte fundamental de la metafísica.

Al escribir sobre cómo la historia de la ciencia y la historia de la filosofía fueron re-escritas por los europeos del norte en el siglo XVIII, Jorge Canizares-Esguerra nos recuerda que la narrativa de la “Revolución Científica” hace un trabajo historiográfico mágico.<sup>27</sup> Se las arregla para hacer desaparecer geografías y épocas. El término se acuñó para crear historias sobre la importancia exclusiva de la agencia del norte de Europa en la globalización. En última instancia, la Revolución Científica es la historia de los orígenes de la mecanización industrial, la matematización newtoniana y cartesiana y las historias empíricas de recolección de Bacon. Según esta historia, la ciencia moderna se originó en las calles, tiendas y pasillos universitarios de Cambridge, Leyden, Londres y París y culminó como industria en canales del centro de Inglaterra y fábricas de máquinas de vapor en Manchester, Liverpool y el noreste de Estados Unidos. Gayatri Chakravorty Spivak demostró cómo la exclusión de los demás europeos de la fundación de obras filosóficas modernas ha producido la expulsión del “informante nativo”.<sup>28</sup>

Antonio Rubio se reduce aquí a un “informante nativo” porque, de los estudiantes nahuas, se atrevió a aprender que las cosas-que-no-existen-excepto-en-la-mente son componentes fundamentales de su ontología. No es difícil imaginar el impacto de las ontologías mexicas en la comprensión de Rubio de su propia ontología, o ¿de qué otra manera podría explicar que una mujer virgen tuviera un hijo después de ser visitada por un ángel? O que este hijo volvió a la vida después de ser ejecutado y enterrado. La separación indispensable entre *res extensa* y *res cogitans* que dio origen

27. Jorge Canizares-Esguerra. *On Ignored Global Scientific Revolutions*, 2017.

28. Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University Press, 1999.

a la civilización moderna tiene una fuerte raíz en el encuentro entre los mexicas y los españoles en el siglo XVI. Nunca es suficiente recordar a los lectores que las plantas rectangulares de Tenochtitlan y Cholula coincidían más con los ideales renacentistas que la propia experiencia de los jesuitas en Madrid, Salamanca, Sevilla o Toledo.<sup>29</sup> Además, el hecho de que Descartes haya estudiado la *Logica Mexicana* publicada por Antonio Rubio en 1603 durante sus estudios en el colegio jesuita de La Fleche nunca es más que una nota a pie de página en libros sobre su obra. Descartes todavía es celebrado como alguien que logró tal ruptura sólo con el poder de su mente, el mundo a su alrededor cambiando más rápido que nunca por el encuentro con toda una gama de civilizaciones y sus sistemas lógicos alternativos, según 400 años de seguidores cartesianos.

## El surgimiento de la abstracción y

### la arquitectura como herramienta de colonialidad

La abstracción tan desarrollada por todo arquitecto después del Renacimiento se manifiesta en el mismo proceso de geometría descriptiva que asociamos con Gaspar Monge en el siglo XVIII, pero que en realidad se remonta al *Underweysung der Messung mit dem Zirckel und Richtscheyt* de Albrecht Durer, de 1525. Lo que Cortés estaba haciendo en Tenochtitlan lo estaba codificando simultáneamente Durero en Nuremberg. Por supuesto, esto no es una coincidencia: la teoría decolonial ha enfatizado una y otra vez que todo lo que llamamos modernidad estuvo profundamente influido por la ocupación europea de las Américas. La contribución clave de Doreen Massey es resaltar la homogeneización y simplificación que ocurren cuando comenzamos a manipular el espacio como superficie. Defendió la idea del espacio “como se constituye a través de interacciones, desde la inmensidad de lo global hasta lo íntimamente diminuto”. Este espacio multivariante tampoco se acaba nunca, siempre está en proceso de realización, lo que va una vez más en contra de la idea arquitectónica de que “controlamos” los espacios. En resumen, Massey aboga por una comprensión relacional del espacio, algo que es muy antimoderno y natural a las Américas.

La verdadera contribución del silogismo cartesiano es la prominencia del espacio sobre la materia. Necesitamos cuestionar la neutralidad del ego como productor de conocimiento imparcial cuando todo su hacer es dividir sujeto y objeto bajo el disfraz

29. Crouch, Garr & Mundigo, *Spanish City Planning in North America*, Cambridge: MIT Press, 1982: 37.

de abstracción para lograr el control sobre todos los “otros”. Cualquier conocimiento que pretenda situarse en la política corporal del conocimiento (Gloria Anzaldúa; Frantz Fanon; Paul .B Preciado) o en la geopolítica del conocimiento (Dussel; Mignolo) frente al mito del conocimiento no situado de la egopolítica cartesiana del conocimiento se descarta como sesgado, inválido, irrelevante.

La abstracción, como dice la definición, implica libertad de representación —en el arte— y la calidad de tratar con ideas más que con acontecimientos. Si estamos libres de representación o no es un argumento para otra conferencia. Mi tesis es que no lo estamos. La modernidad se creó cuando abandonamos cualquier conocimiento relacional y adoptamos una comprensión superficial —en el sentido de lo que ocurre en la superficie— del espacio en el que se elimina al hombre blanco controlador y se reduce a todos los seres no humanos y no blancos a objetos para ser trazados y, por lo tanto, controlados.

La reconstrucción del mundo según su propia capacidad técnica propuesta por O’Gorman fue desencadenada por el encuentro con las Américas y se implementó simultáneamente a ambos lados del Atlántico. Sin embargo, el paralelismo cronológico no significa simetría. Fue en América donde el proyecto de modernidad abarcó la escala de todo un continente, desde los primeros asentamientos españoles de la última década del siglo xv hasta la cuadrícula jeffersoniana de principios del siglo xix y la ley argentina de Avellaneda de 1876. Aquí el espacio, tanto real como abstracto, adquirió un lugar central en la transformación que llamamos modernidad. En *El Laboratorio Americano*, Roberto Fernández elaboró que América fue el lugar donde Europa inauguró la modernidad a través de una monstruosa negación de historias específicas para que después sólo existiera el espacio.<sup>30</sup>

Llevando nuestra disciplina al núcleo del problema, Fernández continúa afirmando que “En América, la destrucción sistemática, aunque no absoluta, de las culturas vernaculares [...] demandaron una arquitectura, por así decir, instantánea, unas ciudades multiplicadas por doquier, no como consecuencia de la concentración rural, como el caso europeo desde su baja Edad Media, sino como epicentros de control y de manejo de extensos hinterlands productivos.”<sup>31</sup>

30. Fernández, Roberto. *El Laboratorio Americano. Arquitectura, Geocultura y Regionalismo* (Madrid, España: Biblioteca Nueva, 1997).

31. *Op. cit.*, p. 20.

El territorio colonial fue donde los europeos pudieron operar para crear el mayor número y, en cierto aspecto, las obras más relevantes del siglo xvi. Acercándome a mi argumento de que la modernidad tiene un componente americano significativo desde el siglo xvi, Benevolo escribió que “la cuadrícula adoptada en América proviene de una tradición operativa pero también de un ideal cultural europeo aplicado sólo parcialmente en el viejo continente pero presente en todo lo considerado moderno. De hecho, es un índice del modernismo.”<sup>32</sup> Más recientemente, Clare Cardinal-Pett escribió que “la idea de que la propia ciudad mesoamericana podría haber proporcionado algún precedente para la planificación de la ciudad colonial española gana mucho terreno con el hecho de que muchas de las primeras ‘nuevas’ ciudades fueron de hecho construidas sobre los sitios urbanos indígenas existentes.”<sup>33</sup> La investigación de Setha Low sobre las raíces precolombinas de las plazas hispanas<sup>34</sup> es ahora bastante conocida, así como el estudio detallado de Jesús Escobar sobre el Zócalo de México como modelo urbano para la Plaza Mayor de Madrid.<sup>35</sup>

Katheleen James-Chakraborty nos recuerda que la descripción convincente de la profundidad de Brunelleschi estuvo acompañada de una habilidad cada vez más sofisticada para enmarcar y describir el espacio, probablemente informada por los hábiles comerciantes de Florencia que aprendieron a juzgar las cantidades visualmente.<sup>36</sup> Esto sucedió unas décadas antes de que Colón pusiera un pie en las Américas, pero debe entenderse como una pieza de un rompecabezas mucho más amplio. Los portugueses comenzaron a navegar en el poderoso *mare oceanum* en el siglo xiv y en la segunda mitad del siglo xv los mercaderes a los que alude James-Chakraborty eran de Génova y Venecia, pero también de Sevilla, Lisboa y Constantinopla, que pronto pasarían a llamarse Estambul. Pevsner escribió que la arquitectura secular se vuelve progresivamente más abundante después del siglo xvi, pero nunca se preguntó por qué la arquitectura religiosa estaba perdiendo espacio o qué había detrás del

32. Benevolo, Leonardo, “Las nuevas ciudades fundadas en el Siglo XVI en América Latina”, 86.

33. Cardinal-Pett, Clare. *A History of Architecture and Urbanism in the Americas* (Nueva York: Routledge, 2015) 146.

34. Low, Setha. “Indigenous Architecture and the Spanish American Plaza in Mesoamerica and the Caribbean” en *Gridded worlds: an urban anthology* (Rose-Redwood & Bigon, eds) (Cham: Springer, 2018), pp. 155-175.

35. Escobar, Jesús. *The Plaza Mayor and the Shaping of Baroque Madrid* (Cambridge, RU: Cambridge U Press, 2003), p. 195.

36. Kathleen James-Chakraborty. *Architecture Since 1400* (Minneapolis: U of Minnesota Press 2014), p. 36.

surgimiento del pensamiento secular. Debido a la centralidad de la historia europea en la era moderna, es como si todas esas ideas simplemente hubieran sucedido allí por decreto.

Una forma en que nuestras investigaciones académicas evitaron el tema de la arquitectura como herramientas del proceso de modernidad/colonialidad fue separando los tratados de “arquitectura” de los “militares”. Para la implementación del proceso de modernidad/colonialidad y para el control de los territorios americanos son uno y lo mismo, como lo elabora Juan Luis Burke en un artículo que analiza los tratados arquitectónicos como herramientas coloniales.<sup>37</sup> Las láminas que explican cómo se deben construir las catedrales y los palacios son inseparables de las que explican cómo se deben construir las fortificaciones. Nuestras investigaciones tienden a relegar los tratados militares a notas al pie, una estrategia que nos ayuda a diferenciarnos de nuestros competidores, los ingenieros civiles, y evitar los problemas de poder y control que siempre han sido una característica de la arquitectura. En los siglos XVI y XVII no existía tal división y cualquier arquitecto experimentado habría leído textos militares como el *Ludi Mathematici* de Alberti (1452); *Dell'Arte Militaire* de Girolamo Catarreo (1559); la Ley de Indias de Felipe II (1572); *Ouvre Matematiques* de Simon Stevin (1584); y *Geometrie Necessaire a la Fortification* de Samuel Marolois (1628).

Mientras tanto, en las Américas, la abstracción se estaba utilizando eficazmente para controlar el territorio. Se impusieron líneas sobre sitios que tenían historias muy diferentes y, como resultado, el proyecto colonial/moderno rompió la organización territorial anterior e impuso un nuevo orden mediante el simbolismo.

### **Espacio abstracto como la gran contribución de América a “occidente”**

Los estudiantes de arquitectura saben que el proceso de abstracción del diseño se desarrolló en los siglos XV y XVI. No es una coincidencia que la ocupación europea de las Américas ocurriera exactamente al mismo tiempo y lo he discutido extensamente

37. Burke, Juan Luis, “La teoría arquitectónica clásica en la Nueva España y los tratados arquitectónicos como artefactos colonialistas.” En este mismo volumen.

38. Lara, Fernando “American Mirror: the occupation of the “new world” and the rise of architecture as we know it”, *The Plan Journal*, vol 5, n.1, mayo 2020; “El otro del otro: cómo las historias canónicas de la arquitectura borrarán las Américas”. *Anales del Instituto de Arte Americano*, 51(1), pp. 1-14.

en dos artículos publicados recientemente.<sup>38</sup> Es un consenso disciplinario que la abstracción es el componente principal del proceso moderno de diseño arquitectónico. El mismo proceso de cortar un objeto en planta, sección y elevación es un proceso de reducción. Descartamos información para poder manipular lo que consideramos la esencia. Pero, ¿y si el tesoro se encuentra en la información descartada? Nunca sabríamos que tiramos al bebé junto con el agua de la bañera si nunca aceptamos que había un bebé allí. Mi punto aquí, aprendido de los académicos contemporáneos que involucran el conocimiento indígena en un esfuerzo de decolonización epistémica, es que el surgimiento de la abstracción en el siglo XVI mató los procesos relacionales que necesitamos urgentemente traer de vuelta a la mesa.<sup>39</sup> En el caso del entorno construido y natural, el surgimiento de la abstracción como el único proceso posible de análisis nos dio la trágica idea de que el Homo sapiens masculino y blanco gobierna y todo lo que no es blanco ni masculino y, peor aún, no sapiens, debería estar a su disposición.

De la investigación reciente que une a Descartes, Leibnitz y Newton,<sup>40</sup> aprendemos que el surgimiento de la abstracción es un índice del proyecto de modernidad/colonialidad, lo que plantea la pregunta de cómo las Américas participaron en el desarrollo del espacio abstracto. Ricardo Padrón nos dice que la nueva concepción del espacio abstracto “racionalizó el mundo conocido según los principios de la geometría euclidiana. De esta manera hablaba de un nuevo orden de cosas, uno en el que la abstracción matemática prometía hacer el mundo aprehensible de una manera como nunca antes lo había sido. Esta aprensibilidad intelectual novedosa, a su vez, apoyó una cultura emergente de expansión comercial, militar y política”.<sup>41</sup> Apoyó la modernidad. O como lo recuerda Arturo Escobar, apoyaba tanto la modernidad como la colonialidad, dos caras de la misma moneda.

39. Kimmerer, Robin Wall. *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*. (Minneapolis, Minn: Milkweed Editions, 2015).

40. Mignolo Walter y Arturo Escobar (eds). *Globalization and the Decolonial Option* (Londres: Routledge, 2013); Cañizares-Esguerra, Jorge. *Nature, empire, and nation: explorations of the history of science in the Iberian world* (Stanford University Press, 2006); Grosfoguel, Ramon. “The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century”, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, (vol XI, Issue 1, Fall 2013): pp. 73-9.

41. Padron, Ricardo. *The Spacious Word: Cartography, Literature and Empire in Early Modern Spain*. Chicago: University of Chicago Press, 2004: p. 32.

Dussel utiliza la diferenciación entre la primera modernidad —mundo atlántico ibérico del siglo xvi— y la segunda modernidad —mundo protestante del norte de Europa del siglo xviii— para profundizar en el auge de la abstracción, que ubica en el siglo xvi.<sup>42</sup> Cuando leemos a Jürgen Habermas como la principal referencia de la modernidad, debemos reconocer que estamos leyendo un análisis de la segunda modernidad únicamente. Para comprender realmente las transformaciones en las prácticas arquitectónicas en la civilización occidental, necesitamos traer a cuadro a la primera modernidad —y a su colonialidad inseparable.

Paralelamente a Dussel, Escobar defiende que una comprensión plena de la modernidad implica: 1) ubicar sus orígenes en la conquista de América más que en la Ilustración o el siglo xviii; 2) atención persistente al colonialismo e inherente al capitalismo; 3) la adopción de una perspectiva mundial en la explicación de la modernidad; 4) la comprensión de que la modernidad implica la subalternización de cualquier conocimiento no europeo; y 5) comprender la universalidad abstracta y su papel en la hegemonía mundial concreta de Europa.<sup>43</sup>

La arquitectura ha jugado un papel central en tal proceso cuyas raíces se remontan al México del siglo xvi, y sólo hemos comenzado a estudiarla adecuadamente con los lentes de la modernidad/colonialidad.

42. El argumento de Dussel es que “la modernidad, como nuevo paradigma de la vida cotidiana y de la comprensión histórica, religiosa y científica, surgió a finales del siglo xv en conexión con el control sobre el Atlántico (...) En otras palabras, desde Holanda, Francia e Inglaterra se desarrollaron las posibilidades ya abiertas por Portugal y España, las cuales constituyeron la segunda modernidad”. Dussel et al: “Europa, modernidad y eurocentrismo”, p. 472.

43. Escobar, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton University Press, 1994), p. 38.



# Ciudad mestiza, ciudad de mezclas

Mauricio Tenorio Trillo\*

Sobre el mestizaje se ha escrito y se ha abusado tanto que ya es difícil decir algo interesante. Hace mucho que habitamos lugares comunes cuando hablamos del mestizaje. Antes era una especie de ideología oficial para no ser racistas porque todos éramos mestizos, y ahora para ser racistas hay que ser mestizos, porque la conquista fue un genocidio. Siempre he dicho que hay una sola idea de la historia que se cumple irremediablemente: *ceteris paribus*. Todo mundo duerme con todo mundo. Pase lo que pase, todo el mundo se va a acostar con todo mundo. Qué se hace con ese acostón es lo que hace la diferencia entre una historia y la otra. Pero no en la promiscuidad sino en el mestizaje cultural, estético y arquitectónico: en todos lados es una melcocha. ¿Qué se hace con la melcocha? Varía por cada ciudad o cada país. Hay países que hasta hace poco habían construido su historia nacional de manera muy exitosa bajo la idea de que no había habido mestizaje, como en Estados Unidos, donde todos son mestizos. Y hay países que construyeron su historia nacional bajo la idea de que somos grandiosos porque somos mestizos. En realidad, entre ambas no hay ninguna variedad.

En el caso mexicano, el mestizaje o la ideología o el orgullo mestizo no es una cosa de la Revolución, sino muy anterior. Casi todo el Porfiriato es *mestizofilico*. Aunque había gente que no lo era, oficialmente era así. En una época donde toda mezcla racial se consideraba una degeneración, los porfirianos eran pro-mestizaje, lo cual no quiere decir que no eran racistas. Usaban las mismas ideas de los racistas para fundamentar el mestizaje.

Tenemos que entender que la ciudad de México-Tenochtitlan era una especie de Chicago. Ahora la academia de la historia en México ha decidido que esta ciudad surgió en 1321. ¿Por qué? Porque sí. Será que los académicos no saben mucha historia, o porque la academia los aburre mucho y deciden que la fundación es en ese año.

\* Texto editado por Christian Mendoza a partir de una conversación con Mauricio Tenorio Trillo.

Fuera 1321 o 1280, no importa. Cuando llegan los españoles ven una ciudad novísima que no tiene más de 150 años, como lo fue Chicago a principios del siglo xx: una ciudad industrial moderna que nació de la nada después de un incendio. No era como Filadelfia o como Boston, que fueron ciudades antiguas. Tampoco la destrucción que hacen los españoles debe entenderse como algo que se finalizó en 1521. La conquista no pasó: la conquista siguió pasando. Es utópico decir que política o arquitectónicamente la ciudad indígena se acabó en 1521. Sobrevivió no sólo porque sobrevivió de manera inevitable, sino porque los propios españoles deciden rescatar esa ciudad con su nobleza y sus barrios para dividir la ciudad indígena, la cual que respondía a sus propias autoridades. Por necesidad, hay una especie de hibridismo primero lingüístico, luego administrativo. Cada barrio paga impuestos de acuerdo a raza y estatus, de acuerdo a si son indígenas o si son blancos o mestizos. Después, hay una inevitable y necesaria melcocha arquitectónica y tecnológica.

Para cuando termina el periodo colonial, después del reinado de los Habsburgo, la ciudad barroca mexicana está presta a apropiarse de lo que fuera. La arquitectura era española y lo único que sobrevive está construido en piedra, mientras que lo que se construye en adobe no sobrevive, lo que no quiere decir que la ciudad indígena se haya acabado. Los Borbones tratan de recrear una ciudad neoclásica, donde, por primera vez, hay una idea de acabar con tanto barroquismo administrativo y de estilos, por lo que se pretende imponer un orden racional, digamos hoy moderno, en todos los aspectos: lingüístico, racial, etc. De mediados del siglo xviii a 1810 es muy poco tiempo, y la ciudad se hace independiente pero continúa siendo un mosaico de muchas cosas. La independencia produce una despoblación de la ciudad, y la ciudad no vuelve a adquirir su grandeza hasta la década de 1870. La idea *mestizofilica* porfiriana —que en términos históricos y culturales muchos aceptan— se nota en un principio en la idea de arquitectura y de planeación urbana. Parece que buscan crear una ciudad moderna que tenga todo lo magnífico de una ciudad imperial española, pero que al mismo tiempo sea una Chicago. Por un lado, se tienen los grandes edificios porfirianos como Bellas Artes y ese *art nouveau*, o lo que fue el Parlamento, o los monumentos a Juárez y a la Independencia. Lo que no nos damos cuenta es que la mayoría de la arquitectura porfiriana, como la que permanece en 5 de mayo, son todos edificios construidos por compañías norteamericanas que construyen con estructuras de acero y hierro, forradas de yeso y de piedra falsa. A los puristas del Porfiriato les chocaba. Hubo una especie de purismo que no quería que la Ciudad de México se volviera una típica ciudad gringa que copiara de todos los estilos. Se pretendía unificar la construc-

ción bajo un solo estilo. Hubo un impulso, primero, de experimentar. Pero lo que creo que ganó en la ciudad, y eso fue un triunfo del mestizaje, es el centralismo, lo que hace que la ciudad absorba todo. Al mismo tiempo que el Porfiriato se vanagloriaba de contratar a un arquitecto italiano para hacer algo en mármol de Carrara, toda la ciudad se construía con compañías gringas al estilo Chicago. La ciudad no puede ser pura. Muchos caminan la Ciudad de México pensando que el verdadero México está debajo de estas capas de artificialidad. Pero no: la ciudad es verdadera como está y no hay pureza posible.

¿Se han preguntado por qué en ciudades como Chicago la segregación es posible? ¿Por qué después de la calle 47 a la calle 60 puedes vivir en la mayor riqueza del mundo, pero a partir de la 60 te pueden matar? Es una calle sin barrera lo que divide. ¿O por qué hay zonas de Nueva York en donde puedes estar hasta las cuatro de la mañana, pero hay otras donde, dependiendo de tu color de piel, también pueden matarte? La ventaja de la Ciudad de México —como de todas las ciudades monstruosas como la Ciudad de México y que viven en total desigualdad— es que esta segregación no es posible. Porque cada rico tiene en su casa a la ciudad pobre. Cada rico tiene dos sirvientas, tres choferes, cuatro nanas. No puedes segregar porque, si te alejas y creas la Jerusalén libertada donde puedan estar todos los niños bien de la Ciudad de México sin que haya un solo *naco*, te encontrarás con que los niños bien no lavan un solo calcetín. Entonces, necesitas a la *naca* que te lave los calcetines. Después de la *naca*, llega el chofer. Y cuando menos te das cuenta, en aquella comunidad cerrada ya tienes una taquería y una central de peseros y ya, se acabó la Jerusalén libertada porque los *nacos* han llegado. Los catrines traen a sus *nacos*, no pueden vivir sin ellos. En Estados Unidos puedes segregar a los negros y que nunca pisen tu casa. Mientras que las limpiadoras mexicanas pueden monopolizar el mercado de los barrios ricos ofreciendo algo que no se dice: no somos negras, puedes confiar en nosotras. Un mexicano o mexicana no puede circular ahí de noche, pero en el día se asume que va a limpiar la piscina. En cambio, en cualquier momento pueden detener a un negro. Aquí no. A pesar de que todos puedan vivir en el absoluto aislamiento de la *naquez*, todo el mundo tiene a su sirvienta. En el Porfiriato, no ejercieron nunca la posible capacidad de segregar. Quisieron construir una ciudad ideal, pero lo interesante de ese territorio en el que creían es que era porosisimo. ¿Quién más iba a limpiar, quién iba a hacer la comida? Dentro de sus palacios ocurría lo que en la serie *Downton Abbey*. Ahí dentro vivían exiliados negros, sirvientas y nodrizas indígenas. Aunque los porfirianos lograron prohibir el paso de los indígenas en Paseo de la Reforma durante

momentos determinados, como en las ferias del centenario. O en días específicos se prohibía andar en calzón de manta. Pero no eran tan idiotas como para pensar que podían vivir sin sus sirvientas.

Constantemente intentaron aislarse de la *naquez*. Empezaron con la colonia Cuauh-témoc, la colonia Juárez iba a ser super elegante. Después de la Revolución hicieron Polanco. ¡Y ya vamos en Santa Fe! ¡Ya casi llegamos a Toluca, y nunca logramos *desanaquizarnos*! La desigualdad es tal que los ricos nunca quieren hacer nada. Si pensamos en ciudades europeas, han logrado ser muy exitosas, pero sólo para las clases medias. Tú puedes *gentrificar* el centro de Barcelona por un tiempo para nuevas parejas jóvenes porque éstas no asumen que deben tener sirvienta. No necesitan un cuarto de servicio, aunque seas rico y puedas vivir en Barcelona. En cambio, en México, ¿dónde va a dormir María? Te tocaría a ti lavar y planchar. Y si en Barcelona te costaría muchísimo dinero tener una sirvienta de tiempo completo, en México es mano de obra baratísima.

Para los porfirianos no había ninguna contradicción en alabar y estudiar el pasado indígena. El 16 de septiembre el presidente Porfirio Díaz celebró la independencia también con un poema en “lengua nacional”, en náhuatl. De eso podía pasar a la discriminación de los indígenas, en parte porque consideraban que tarde o temprano se acabarían, o porque se lograría traer mucha migración blanca y todos seríamos blancos, o porque se mestizarían e iban a dejar de ser léperos. Si son feos y nacos, hay que esconderlos cuando viene la gente bien. Pero son lo que hay: son nuestros trabajadores y hay que tenerlos en casa.

Por otra parte, la ciudad siempre fue una máquina de producción de mestizos. El mestizaje no significaba el acostón de una indígena con un español. Mestizaje casi todo el tiempo significaba vestirse diferente, hablar español e irse a la ciudad. ¿Quién eres? Ya no importa. Por mucho tiempo, los propios indígenas se mestizaron vistiendo diferente y viviendo en la ciudad. Eras un lépero más, y nada más. La ciudad decimonónica en esto es muy especial. A partir de 1876 la ciudad logra su centralidad. Todos los ferrocarriles van a dar a la Ciudad de México. El peso de la ciudad artística también es muy fuerte. Entonces, escapar a la ciudad no es sólo, como la gente bien piensa, escapar de la violencia del campo y las guerrillas. Uno siempre idealiza a la comunidad indígena y al pueblo pequeño. ¡Pobres purépechas! Se tuvieron que ir de sus bonitos pueblos donde vivían hermosamente. Pues sí: si eres un noble purépecha

se vivía muy bien. Pero si eres un pobre purépecha que tienes que pagarle al cacique local y tienes que participar con mano de obra en la fiesta del pueblo, y además no te van a dejar participar en otras, no te puedes casar bien y estás discriminado por tu propia comunidad. Entonces, te escapas un día a la ciudad y te vistes de lépero y resulta que eres libre. Eres pobre, pero de todas maneras eras pobre. Te vas a cargar bolsas a los mercados, te vas de bolero, te abres camino. En ese sentido, no sólo para esa clase sino para todas las clases, la ciudad es una fábrica de mestizos. Por otra parte, los indígenas en la ciudad colonial se mantienen en barrios con sus propias autoridades. Para el siglo XVIII muchos españoles, aunque lo tengan prohibido, se van a vivir a los barrios indígenas. Pero para ese momento la Ciudad de México era pequeñísima comparada con la de hoy. Es una ciudad que en Chapultepec ya acabó. San Lázaro son llanos. Pero con muchas comunidades indígenas alrededor. Lo curioso es que, así como la ciudad mestiza acaba con lo indígena, la ciudad es también una fábrica de indígenas. Su propio poder económico y la necesidad de surtir alimentos y servicios a la ciudad hace fuertes a las comunidades cercanas, como Xochimilco. ¿Por qué? Porque los canales todavía llegan hasta La Viga y pueden llegar al centro. La ciudad es un gran mercado. Lo que tú tienes son comunidades indígenas que son muy opulentas y no hay necesidad de destruirlas porque ellos producen las lechugas. Los afectan las Leyes de Reforma, porque éstas acaban con las Leyes Comunes Indígenas pero, como ha demostrado Andrés Lira, no son destruidas del todo. Lo único que destruyó a estas comunidades fue la expansión de la ciudad. La ciudad crece tanto que te come. La otra opción para los indígenas era vivir de la ciudad como indígenas, un modelo muy exitoso hasta bien entrado el siglo XX.

Nosotros siempre creemos que los indígenas son hijos. Que viven eternamente en el mismo lugar y tristemente los mueven o los matan. Pero, ¿cuál es el mito fundador de México-Tenochtitlan? La migración de Aztlán. ¿Y después de ahí ya no se movieron? Sí. Siempre se están moviendo. Es muy curioso que, para el Porfiriato, cuando se conecta el ferrocarril, los indígenas tienen una grandísima movilidad. Hay zonas donde el peonaje puede atrapar a quienes quieren escapar, pero investigaciones recientes han mostrado que donde hay ferrocarril y más o menos prosperidad, los hacendados se quejan de que los indígenas se van al norte o, de plano, a los Estados Unidos. El propio Porfiriato, con los indígenas rebelados durante la guerra de castas con los yaquis, los moviliza. Los lleva a Yucatán o a Cuba para mandarlos a trabajar de manera forzada. Pero también es un factor que explica por qué, para principios del siglo XX, cuando la ciudad crece, no es que todos seamos mestizos. Los propios indígenas han hecho

riqueza comercial en la ciudad, ya en español, haciéndose comerciantes, y se han mestizado. La ciudad no es que haya dejado de ser indígena: se han vuelto parte de la ciudad sin que nos demos cuenta. Piénsalo a nivel culinario. Para cualquier chilango, comer chalupas en las esquinas o quesadillas que no son de queso y con hongos es una evidencia indígena, cuyos puestos existen desde tiempos del Porfiriato. La ciudad es muy indígena y los indígenas ya son muy chilangos.

Ya en el siglo xx, de los años 20 a los 50, si piensas en el entubamiento del Río San Joaquín o del Río de la Piedad, es una marca de que la ciudad está creciendo como nunca. Un problema de la Ciudad de México —y de México en general— era demografía. Parece raro, pero no se podía crecer. México como país inicia el siglo xx con 15 o 16 millones de habitantes. La ciudad y el valle quizá con 300 mil habitantes. Buenos Aires llega a 1 millón de habitantes, pero es gracias a la migración europea. México no logra atraer esa migración. Después de la Revolución empieza un crecimiento demográfico de la ciudad y el país, y entonces sí, la ciudad recibe gente que viene del interior a la ciudad.

Lo que significó el entubamiento de ríos y canales fue una lenta pero definitiva transformación ecológica del valle. El gran problema de la Colonia o del Porfiriato fue siempre el manejo de las aguas. Unos querían crear una Ámsterdam, como Miguel Ángel de Quevedo, que quería sembrar muchos árboles y usar el agua de manera estratégica para que las tormentas de polvo o las inundaciones no afectaran tanto a la ciudad. Desafortunadamente, cuando la ciudad comienza a crecer, la idea es secar y entubar todo.

Parecía imposible acabar la ecología del Valle, porque es inmenso y había mucha agua, pero lo logramos. Además del efecto ecológico que implica, se logró una cosa muy rara. Para ese entonces los ríos no podían ser habitados. Cuando la ciudad empieza a crecer, entubar un río significa también deshacerse de los indeseables, porque los alrededores de los ríos, terreno federal poco habitable, están siendo invadidos por los nuevos pobres. Entubar significa decidir qué vas a hacer con todos los que están viviendo a los márgenes de río San Joaquín. Empieza entonces la idea, como señala Emilio de Antuñano, de construir las colonias proletarias como la Ramos Millán. La destrucción ecológica implicó una construcción política y social que durará muchísimo tiempo. Me voy a las orillas del Río de la Piedad o de San Joaquín para que cuando quiten más partes del río me den una casa. Si no lo hacen, no me voy. ¿Qué sucedió? Ciudad Neza hoy es un barrio de clase media baja común y corriente con todos los

servicios del mundo. Es un constante chantajeo en el que la ciudad necesita de los obreros y también necesita apropiarse de terrenos. La ciudad necesita acabar con los ríos para acabar con asentamientos irregulares y, por lo tanto, los distribuye. Si quitabas los asentamientos irregulares tenías que dar servicios. Sin darse cuenta, la propia ciudad está creando su propio destino de megalópolis. Crees que solucionaste el problema haciendo colonias para la gente que vivía mal, pero resulta que ahora llegan más personas. Así, hasta que llegas a 25 o 30 millones de personas.

Creo que para finales del siglo XIX la ciudad indígena ya casi no existe al interior de la ciudad, no porque ya no haya indígenas sino porque ya están muy mestizados. Las parroquias indígenas siguen existiendo como tradición, pero hablan español. Los indígenas se quedan en los alrededores de la ciudad. Cuando el ejército revolucionario entra a la Ciudad de México, los habitantes de la ciudad rica están muy espantados porque ahí vienen los bárbaros. Cuando van llegando y empiezan a tocar las puertas de la Juárez o de la Cuauhtémoc, se dan cuenta que Zapata ya ha trabajado con el yerno de Porfirio Díaz como su caballerango. Los zapatistas tenían conocidos en las casas burguesas, porque todos tienen servidumbre, no son ajenos a la ciudad. Hay una ciudad rica, pero, a partir de las Leyes de Reforma, convive con la vieja aristocracia colonial, ya emprobecida por la Independencia. Después surge una clase de nuevos ricos que aparece tras la Reforma y que se unirán a los nuevos ricos del Porfiriato, como los Limantour. Hay un problema que no se distingue tanto. Se habla de Los Ricos, pero una cosa son los ricos y otra la clase. Como dice la abuela, la clase no se compra, la clase se mama. Tienes un montón de aristocracia venida a menos y los nuevos ricos que surgen de la especulación urbana. La aristocracia todavía quiere tener casas como la de Los Azulejos y no se quieren mudar a la Juárez. La nueva aristocracia ya es más burguesa y quieren su casa tipo jesuita colonial en Polanco, o tipo castillo gótico en la Juárez.

Tienes una ciudad como Barcelona, que destruye sus murallas medievales a mediados del siglo XIX. Surge el eixample de Ildefonso Cerdá, que planea todo perfectamente y delimita la ciudad hasta donde va a llegar. Barcelona está geográficamente muy marcada: un río, otro río, montaña y mar. Y, sin embargo, se come los pueblos más allá del eixample. Hubo un momento de descontrol, sobre todo durante el franquismo, que industrializa las ciudades y pone barrios obreros. Parece que la ciudad nunca va a acabar de crecer. Pero cuando España tiene otra transformación en el siglo XX, a partir de los 60, fácilmente puedes controlar las ciudades demográfica y territorialmente.

Hay una Barcelona alta, que es la rica, otra gentrificada, otra obrera y otra llena de migrantes que sí, hablan catalán, pero son de otro origen. Ahora, mueve esa estrategia a la Ciudad de México, que nunca ha parado, y donde la desigualdad es enorme...

En realidad, nadie queda afuera de su sistema y tampoco nadie queda adentro. Eso es una ilusión óptica. Puedes decir que llegas al México de *Los hijos de Sánchez*, con Óscar Lewis, y estás hablando con el señor Sánchez, que parece estar afuera del sistema. Pobrecito, vive en un cuarto con toda su familia. Pero si lees con cuidado te das cuenta que el señor Sánchez es rico. Tiene tres mujeres, ya les construyó un cuarto a todos sus hijos. ¿Él es de afuera? ¿Estaría mejor en su rancho que aquí donde ya construyó una casa en las afueras y tiene otra en Tepito para la otra mujer? El señor Sánchez es próspero. Es como el sueño americano: unos sí la hacen. También: *Santa*, la mujer que imaginó Federico Gamboa, vino a la ciudad y se hizo prostituta y acabó terrible. Pero también se hizo sirvienta y pudo educar a su hija y a su hija le fue bien. Fulano vino a México, empezó un changarro y le va mejor que en el pueblo. No es que no haya perdedores: hay muchos, sobre todo ecológicos. Y cada vez más, también, en términos de seguridad. Pero este afuera y adentro que puede establecerse entre ganadores y perdedores, no es claro: el monstruo es tan grande y es tan difícil pararlo, que es casi imposible congelarlo en el tiempo. Si hubieras venido en los 50, Ciudad Neza era un desastre, y hoy es lo más cercano a un barrio. O vas a Ecatepec: aquello era un desastre, pero realmente Ecatepec no está mal. Aunque debemos pensar que el 60% de la economía es informal. Taquerías, zapatos, puestos, agregados a la informalidad del crimen y del tráfico de drogas. ¿Ellos son perdedores o ganadores? La gente que tiene calles completas de prostitución o de droga, ¿han prosperado o no? O el que tiene cuatro puestos y crees que es pobre porque no paga impuestos, resulta que tiene cuatro coches y va al mundial de Sudáfrica con esos cuatro puestos. La ciudad es un monstruo que distribuye sus favores y sus monstruosidades con gran generosidad. Aunque haya una gran discriminación y una gran desigualdad, hay mucha filtración. El que parece perdedor hoy puede aprovechar una ventana de este monstruo asqueroso para salvarse o para que su familia se salve.



**PLANO TOPOGRAFICO  
DEL  
DISTRITO FEDERAL.**



*Escopia del  
Mexico, D. F. Junio 1857*  
*Juan Hernandez* *Julio Portas*  
Cualific. Altopógrafo

Plano topográfico del Distrito Federal a mediados del siglo XVIII. -- Probablemente el primer plano regional del Distrito Federal.

# El fondo de la ciudad

Alfonso Fierro

La primera edición de *México Profundo: una civilización negada*, del antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, se publicó en 1987. No era un año cualquiera. El siguiente julio habría elecciones y, por primera vez en mucho tiempo, tal vez desde la campaña entre Ávila Camacho y Almazán en 1940, la elección no parecía inmediatamente adjudicable al PRI. Al contrario, todo parecía indicar que Cuauhtémoc Cárdenas y su Frente Democrático Nacional iban ganando fuerza suficiente para ponérsela difícil al régimen. Bonfil Batalla publicó *México Profundo* en medio de esta coyuntura, como una voz intelectual que, desde su postura crítica ante el modelo de desarrollo priista y en favor de un proyecto de nación plural, se sumaba al nuevo cardenismo. Como veremos, entre los aportes del libro estaba la toma de postura de Bonfil Batalla respecto a la producción del espacio urbano en México y, más en particular, respecto al largo debate que contraponía vecindades y multifamiliares en la capital como dos modelos antagónicos de vivienda social.

En su libro, Bonfil empleaba las categorías psicoanalíticas de lo “imaginario” y lo “profundo” para construir su argumento principal: el estado actual del país era el resultado de un enfrentamiento continuo y contradictorio entre dos Méxicos diferentes, el México imaginario, por un lado, y el México profundo, por el otro:

La historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana.<sup>1</sup>

En el México “imaginario”, Bonfil incluía los distintos proyectos de nación occidental articulados desde la ciudad (y en particular desde la capital), los cuales negaban la presencia mesoamericana o buscaban segregarla, desaparecerla o asimilarla a la vida occidental. Entre estos proyectos estaba la colonia en sí, por supuesto, pero también

1. Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo: una civilización negada*. Segunda Edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 9.

el liberalismo decimonónico, la eugenesia porfiriana y el desarrollismo paternalista del PRI (por lo menos después de Lázaro Cárdenas). El México “profundo”, mientras tanto, estaba conformado para Bonfil por el conjunto plural y resiliente de formas de vida, prácticas, usos, costumbres y lenguas que se remontaban al desarrollo de los pueblos mesoamericanos, bruscamente interrumpido por la conquista. Para Bonfil, había en México dos proyectos civilizatorios completamente distintos: el proyecto occidental y el proyecto mesoamericano, y uno se había empeñado desde el siglo xvi en imponerse a la fuerza sobre el otro. Pero además, de acuerdo con Bonfil, uno era de alguna manera más verdadero que el otro, más auténtico. De ahí que Bonfil haya utilizado las categorías de lo “imaginario” y lo “profundo”: lo imaginario era una fantasía, un sueño, una aspiración y, sobre todas las cosas, un delirio, porque México no era ni sería nunca un país occidental como el que querían los partidarios del México imaginario; lo profundo, mientras tanto, era esa verdad subyacente que el México imaginario no quería ver, que a menudo no podía ver, que se empeñaba en esconder y en reprimir pero que sin embargo estaba ahí, en estado latente. México Profundo, tal como el título mismo sugería, abogaba por abrazar esta profundidad y construir desde ahí un proyecto de nación que sentara sus bases en las formas de vida que se habían gestado durante siglos en el territorio que ahora llamábamos México.

El libro no tardó en causar polémica y fue arduamente criticado por académicos que acusaron a Bonfil de simplista, de esbozar categorías binarias que de ninguna manera matizaban la realidad, sino que buscaban dividirla nítida y maniqueamente. Había buenos y malos en el libro de Bonfil, víctimas y victimarios, autenticidad y falsedad, pero estas divisiones se apoyaban más en la voluntad del propio autor que en cualquier tipo de base empírica. Claudio Lomnitz en particular señaló que Bonfil estaba atrapado en el nacionalismo posrevolucionario y su obsesión por encontrar la raíz auténtica y original de la nación, que para Lomnitz ni siquiera podía existir en tanto México era un invento moderno. Según Lomnitz, Bonfil Batalla estaba reaccionando ante el giro neoliberal del país, la importación de productos culturales occidentales y la crisis ecológica que empezaba a sentirse. Pero reaccionaba por medio de una nostalgia que repetía el gesto priista de voltear al mundo indígena en busca de una esencia mexicana o una cultura nacional unificadora. Para Lomnitz, lo único que caracterizaba a México era la superposición (no siempre armónica) de una serie de culturas locales, regionales e históricas.<sup>2</sup>

2. Claudio Lomnitz, *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 248-257.

Claro que Bonfil Batalla no parecía estarle hablando en su libro a los académicos como Lomnitz. Es evidente que él estaba escribiendo para un público en general, amplio, sin asumir en ningún momento que ese público contaba con conocimientos detallados sobre el proceso histórico nacional, las civilizaciones mesoamericanas, el desarrollo de la antropología o las discusiones sobre la identidad mexicana que tuvieron lugar en el medio siglo. Además, como mencioné y como Lomnitz también señala, Bonfil publicó este libro en medio de una coyuntura política específica y con el objetivo muy puntual de ofrecer una postura en favor del nuevo cardenismo. Lomnitz dice que, de hecho, Bonfil y Cárdenas exhibían la misma nostalgia nacionalista de izquierda basada en símbolos de lo indígena que en realidad habían sido contruidos por el nacionalismo priista. Y es cierto que Bonfil empleaba en su libro la estructura histórica de la “revolución interrumpida” avanzada por otro intelectual de la época, Adolfo Gilly. Para Gilly, el cardenismo de los años treinta había dado continuidad a algunas de las demandas más profundas de la Revolución Mexicana, en particular el zapatismo, pero el proyecto había quedado trunco a partir del giro conservador de Manuel Ávila Camacho.<sup>3</sup> Desde entonces, la revolución había quedado inconclusa, una promesa sin cumplir. Bonfil Batalla reiteraba esta estructura en su libro al ver en el cardenismo original atisbos de una alternativa y, sobre todo, al suscribirse al nuevo cardenismo y su intento de volver a ese punto en el que —según Gilly— los senderos de la revolución se dividieron. En palabras de Bonfil en el prefacio a la segunda edición, publicada en 1989:

La propuesta cardenista, más allá de su falta de precisión y su perfil desdibujado y en muchos aspectos contradictorio, fue percibida por muchos como una esperanza de dar marcha atrás, sin saber quizás hacia dónde, pero en todo caso atrás, hacia un punto previo; una invitación a comenzar de nuevo después de desandar lo andado. [...] Dar marcha atrás es necesario, indispensable para avanzar por fin por el camino correcto, el que sí tenga salida y conduzca a otro sitio que no sea el desastre.<sup>4</sup>

Resulta sumamente interesante leer el libro de Bonfil Batalla hoy, entendiéndolo como lo que fue y a la luz del alzamiento zapatista de los años noventa, la crisis climática planetaria, el fracaso del cosmopolitismo neoliberal de la “transición democrática” y la llegada al gobierno federal de un movimiento que se identifica en más de un sentido con la izquierda nacionalista del nuevo cardenismo. Además, como el propio Lomnitz aceptaba en sus comentarios a *México Profundo*, el libro de Bonfil está lleno de plan-

3. Adolfo Gilly, *La revolución interrumpida*, México, Ediciones El Caballito, 1971.

4. *Op. cit.*, Bonfil Batalla, *México*, 7.

teamientos interesantes, polémicos y discutibles que todavía hoy resuenan con fuerza, si bien hay que desmenuzarlos críticamente.

Entre ellos está la discusión sobre el espacio urbano y la arquitectura. Cuando Bonfil Batalla discute cuestiones de espacio, se concentra sobre todo y entendiblemente en el ámbito rural, en la forma de los pueblos y algunas características organizativas de éstos. Pero tiene también algunas cosas que decir sobre la ciudad, y en especial sobre la Ciudad de México. En términos generales, la ciudad le parece a Bonfil el espacio característico del “México imaginario”, un dispositivo colonial de control administrativo sobre el territorio. En esto coincide con *La ciudad letrada* de Ángel Rama, escrito apenas unos años antes, aunque no parece que Bonfil lo haya leído.<sup>5</sup> Ambos autores observan en la expansión urbana y en la creación de nuevas ciudades un mecanismo de colonización, mientras que al interior de las ciudades detectan la hegemonía de la mirada occidental. Para Bonfil, en particular, los grandes proyectos urbanos habían respondido siempre a esta mirada y, por lo mismo, poco les interesaba respetar las formas de barrio existentes, las comunidades vecinales o la cultura local. Aún así, perduraban ciertas formas espaciales de organización popular que resistían a estas intervenciones, y es en este punto en el que Bonfil saca a colación la vieja comparación entre vecindades y multifamiliares:

Es interesante comparar, por ejemplo, las antiguas vecindades y los más recientes conjuntos multifamiliares con los que se ha tratado de sustituirlas. En la vecindad, las habitaciones privadas se alinean alrededor de un patio común en el que se ubican los servicios también comunes: baños, tomas de agua, lavaderos, espacios para jugar o trabajar. Todo ello tiende a reforzar las relaciones entre los habitantes de la vecindad y genera un espíritu de cuerpo que se debilita en los multifamiliares, donde se pretende que cada departamento cuente con todos los servicios indispensables para la vida cotidiana y que las áreas comunes sean sólo estacionamiento para automóviles, vías peatonales, zonas de comercio y, si acaso, áreas deportivas.<sup>6</sup>

Al contraponer vecindades y multifamiliares, Bonfil Batalla recuperaba una dicotomía francamente inventada por los arquitectos, planeadores y oficiales gubernamentales posrevolucionarios. Desde el libro *La higiene en México* (1916) de Alberto J. Pani

5. Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Nueva Jersey, Ediciones del Norte, 1984.

6. *Ibid*, Bonfil Batalla, pp. 63-64.

—tío de Mario— ya se acusaba a las vecindades de ser “el teatro de todas las miserias, de todos los vicios y de todos los crímenes”.<sup>7</sup> La crítica a las vecindades como espacios desordenados, antihigiénicos, abigarrados y “promiscuos” nunca cesó. Desde que empezó a experimentarse con la vivienda obrera en los años 30 y hasta los famosos multifamiliares, los modelos de los arquitectos se justificaron casi siempre en oposición a las vecindades: si éstas eran desordenadas, los multifamiliares serían racionales; si su arquitectura era improvisada, la de los multifamiliares sería profesional; si eran antihigiénicas, los multifamiliares serían limpios; si eran amontonadas, los multifamiliares serían amplios... No vale la pena insistir demasiado en esto porque la crítica misma ha seguido esta pista, estudiando los multifamiliares casi siempre en oposición directa y antagónica a las vecindades. Sí vale mencionar, en cambio, una excepción notable a esto, un texto del 43 de Hannes Meyer publicado en *Arquitectura México* en el que el exdirector de la Bauhaus defiende la vecindad:

Los núcleos de viviendas proletarias en este tipo no se entremezclan como en el fraccionamiento individualista, sino que se agrupan alrededor de un patio interior, incorporando orgánicamente ciertos servicios en común, como lavaderos, bodegas, baños, etc. Aunque el factor que ha creado este tipo de manzanas es el elemento especulador en terrenos y viviendas, no puede desconocerse que esta forma de agrupamiento de familias representa el primer paso de una nueva convivencia urbana que ya se expresa en las tradicionales fiestas de vecindades.<sup>8</sup>

La opinión de Meyer es interesante porque su argumento coincide con Bonfil Batalla al tiempo que presenta diferencias interesantes. Ambos coinciden en ver en el patio de la vecindad un espacio de comunidad en el que los servicios se comparten y en el que se practican formas de convivencia local. Sin embargo, Meyer argumenta que las vecindades fueron creadas por la especulación inmobiliaria y que la cultura vecinal en cuestión se gestó posteriormente, casi a pesar de su origen capitalista. Bonfil Batalla, mientras tanto, parece sugerir que las vecindades surgieron de manera orgánica. Por lo tanto, la cultura común de las vecindades es anterior a ellas, una “adaptación de muchas formas culturales mesoamericanas al contexto urbano”.<sup>9</sup>

7. Alberto J. Pani, *La higiene en México*, México, Balleca, 1916, p. 111.

8. Hannes Meyer, “La Ciudad de México: fragmentos de un estudio urbanístico”, *Arquitectura México* 12 (1943), p. 103.

9. *Ibid.*, Bonfil Batalla, p. 63.

La primera diferencia tiene que ver con la pregunta de si la cultura vecinal, emblematizada por Meyer en las fiestas tradicionales, se gestó en las vecindades mismas o si venía de más atrás. En este caso, me parece que ambos tienen un punto: Bonfil Batalla tiene razón en reconocer, como lo demostró Oscar Lewis en *Antropología de la pobreza*, que la cultura urbana de las vecindades no sólo mantiene formas de vida tradicional, sino que está en continuo intercambio con el mundo rural debido a las migraciones que llegan a la ciudad con tradiciones, prácticas y valores que se mantienen arraigados al paso de los años. Pero Meyer tiene razón en reconocer que en las vecindades se genera, a su vez, una cultura propia que responde al barrio específico donde se localiza, a la composición de sus habitantes y a condiciones históricas concretas, todo lo cual aparece en el trabajo de Oscar Lewis también.<sup>10</sup>

En cuanto a la segunda diferencia, la del origen, me parece que Meyer y Bonfil están pensando en dos modalidades diferentes de la vecindad. Meyer está pensando en la casona subdividida por los dueños para extraer del inmueble las más rentas posibles. O, en su defecto, en la construcción hecha por el dueño con esta intención deliberada. De ahí que él sostenga que el origen de la vecindad radica en la especulación inmobiliaria. Bonfil, en cambio, me parece que está pensando en la vecindad autoproducida por una comunidad sobre un lote baldío de la ciudad, de ahí que las entienda como una tipología eminentemente popular. En otras palabras, para Bonfil las vecindades surgieron a partir de la autoproducción y, por lo tanto, a partir de la autodeterminación de la forma de vida que se buscaba para una pequeña comunidad en la ciudad, a menudo migrante del campo. Ambas modalidades existen, e, históricamente hablando, seguramente están interrelacionadas: las casonas divididas por los dueños también han sido adaptadas por los residentes para sostener su forma de vida, mientras que las vecindades autoproducidas a menudo entran en diálogo y conflicto con actores gubernamentales y privados.

En los últimos años, ambas modalidades de la vecindad se han visto seriamente amenazadas por la gentrificación de barrios enteros como la colonia Roma. Mientras que la vecindad autoproducida se enfrenta a presiones inmobiliarias e incluso gubernamentales que buscan desalojarlas para construir edificios nuevos, la vecindad de casona se puso de moda y es común que se busque el desalojo de residentes para rentar más caro el espacio. Aún así, vecindades de ambas modalidades subsisten incluso en la propia Roma, en zonas como la Romita o la Roma Sur. Es evidente que

10. Oscar Lewis, *Antropología de la pobreza*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961.

su supervivencia es producto de la resistencia organizada de los habitantes de estas vecindades, resultado, a su vez, de una fuerte identificación común con su espacio de vida y su barrio.

Algo similar aplica al multifamiliar, el blanco de los ataques de Bonfil. A mi entender, la gran limitante de su argumento es que, al elegir a la vecindad sobre el multifamiliar, participa en el juego binario cuyas reglas nos impusieron los propios arquitectos y urbanistas de la posrevolución: elegir uno u otro. Bonfil carece de una visión dialéctica como la que introduce Meyer al reconocer en las vecindades el choque entre presiones inmobiliarias y cultura vecinal. Así, mientras que las vecindades son representantes claras del “Mexico profundo” según Bonfil, los multifamiliares son poco más que una serie de departamentos privados con estacionamiento. Es evidente que el gesto busca un deslinde del PRI y su símbolo urbano del multifamiliar. Pero creo que, viéndolo con la ventaja de los años, podemos reconocer en ellos no sólo el brazo interventor del Estado, sino también el surgimiento de formas autogestivas de organización vecinal y cultura local. Graciela de Garay hizo parte de este trabajo para el caso del CUPA, recuperando testimonios de tres generaciones de habitantes del edificio.<sup>11</sup> Habría que señalar también que los multifamiliares de Tlatelolco fueron un espacio importante de organización y apoyo al movimiento estudiantil del 68. Además, en los últimos años, han surgido en Tlatelolco y en el Centro Urbano Presidente Juárez un par de huertos urbanos comunitarios apoyados por los vecinos en terrenos que quedaron baldíos tras el terremoto del 85. Es posible decir que estos huertos han sido espacios de organización vecinal fundamentales para resistir a presiones inmobiliarias no tan disímiles de las que viven las vecindades de la zona.<sup>12</sup>

Tomemos el caso del Huerto Roma Verde. Tras el 85, los dirigentes del ISSSTE —propietario del terreno— declararon que harían un parque para la comunidad, cosa que nunca sucedió. En 2012, la asociación civil La Cuadra Provoca Ciudad decidió ocupar el espacio ilegalmente para construir un huerto urbano que siguiera principios de permacultura. De esta manera, se lograron articular los intereses de la comunidad del Centro Urbano Presidente Juárez por un parque con un movimiento urbano que

11. Graciela de Garay, *Rumores y retratos de un lugar de la modernidad: historia oral del Multifamiliar Miguel Alemán*, México, Instituto Mora, 2002.

12. Dalia Milán, “Re-imaginando el espacio público en los intersticios del vacío y el abandono de las ciudades latinoamericanas” en *Anais do II Congresso Ibero-americano de História Urbana*, Tampere, Tampere University of Technology, 2019.

avanza una agenda de sustentabilidad, consumo local y agricultura urbana orgánica. El espacio resiste hoy, a pesar de su compleja situación jurídica, porque así lo quieren los vecinos. Hoy, en el Huerto Roma Verde se siembra comida, pero también se reúne reciclaje, se dan talleres y capacitaciones de distintos tipos, se mantiene un restaurante orgánico y se realizan actividades culturales de distinta índole (incluyendo un festival de cine). Es también un lugar de libre acceso y de trabajo voluntario. Así, el huerto opera como un espacio de formación comunitaria, de resistencia barrial ante fuertes presiones inmobiliarias y como un laboratorio para imaginar y practicar formas de vida urbana sostenibles.

En última instancia, creo que esto le habría interesado al propio Bonfil Batalla, pues en la búsqueda de una relación más sostenible con el ecosistema urbano hay mucho que aprender de distintas culturas originarias. De hecho, algunas de las consideraciones ecológicas que hace Bonfil a lo largo de *México Profundo* constituyen uno de los puntos fuertes del libro todavía hoy. Pero, para recuperar estos aspectos valiosos hay que desmenuzar algunas de las categorías binarias que Bonfil mismo establece, a menudo reiterando oposiciones construidas discursivamente por otros motivos, como la del eterno dilema entre la vecindad o el multifamiliar. En este caso en específico, me parece que podemos romper con el supuesto antagonismo entre vecindades y multifamiliares, el cual es insostenible en el presente. En su lugar, podemos pensar cada tipología en su propia complejidad urbana y en su propio devenir histórico. Sorpresivamente, esto nos revelaría aquello que ambos espacios tienen en común en medio de una ciudad en la que el regreso del capital a los barrios centrales no deja de buscar formas de expulsar de ahí a sus viejos residentes.

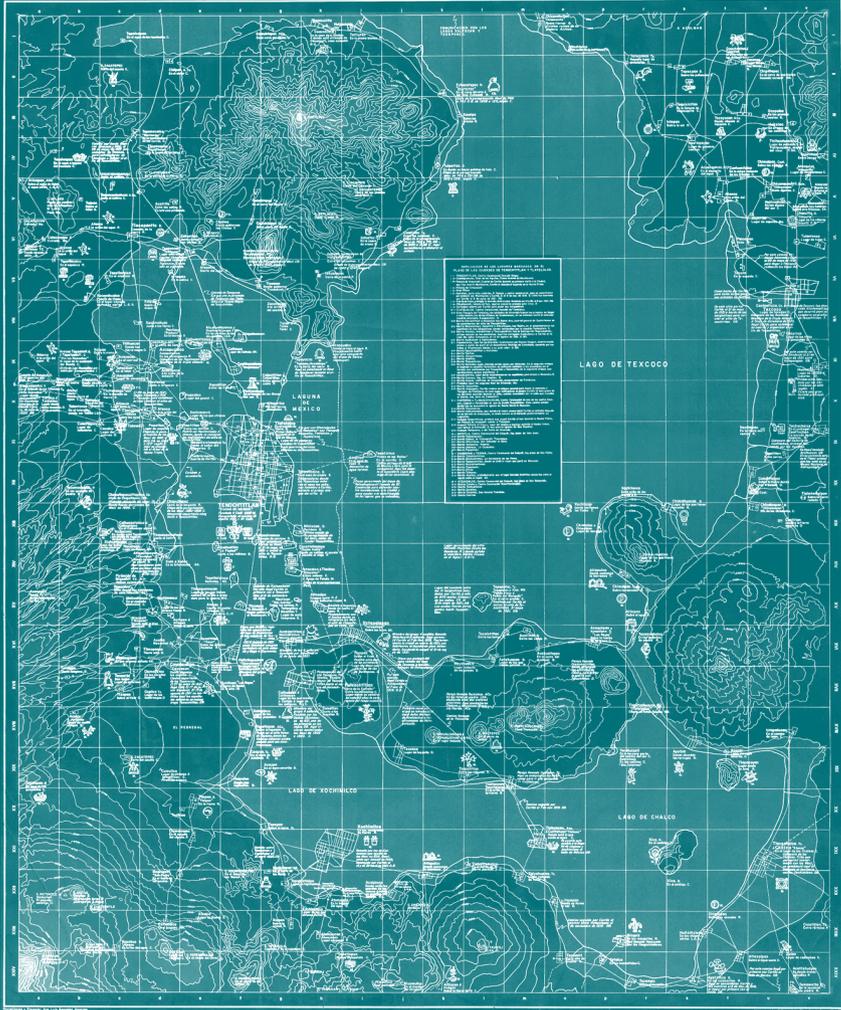


PLANO RECONSTRUCTIVO DE LA REGION DE TENOCHTITLAN  
AL COMIENZO DE LA CONQUISTA

ARQUITECTO LUIS GONZALEZ APARICIO

ESCALA 1:80,000

1968



Plano reconstructivo de la región de Tenochtitlan al comienzo de la Conquista, Manuel Nájera Zamora, 1968.

# La arquitectura como una ciencia comunitaria

Mariana Ordóñez Grajales y Jesica Amescua Carrera, Comunal

Ilustraciones por Ximena Ríos

Los 500 años que marca la fecha de la caída de Tenochtitlan, también son los 500 años de un largo proceso de colonización. La imposición de otra lengua, de otra forma de ocupar el territorio y de otra forma de construir, entre otras cosas, no fue inmediata sino que llevó tiempo y tuvo distintos matices en diferentes zonas geográficas de lo que hoy llamamos México. Esa imposición tampoco terminó el día que se declaró la Independencia de México y persiste hasta nuestros días. En su práctica, Jesica Amescua y Mariana Ordóñez, de Comunal, han trabajado e investigado tradiciones constructivas y saberes arquitectónicos de comunidades específicas. En esta conversación les preguntamos cómo entienden la relación entre la arquitectura como disciplina y profesión normada desde concepciones eurocéntricas y esa otra arquitectura.

## ¿Qué tanto esa concepción de la arquitectura mantiene o confirma la misma estructura de la división con “otras arquitecturas”?

Debemos reconocer que existe una división y una lógica opuesta entre la arquitectura que surge en los pueblos originarios o en los asentamientos populares de las ciudades —esa que acomodan dentro de la categoría de “otras arquitecturas”— y la arquitectura que nos enseñan en los espacios disciplinares. Esa división quizá está enunciada de manera superficial por términos academicistas, en donde existe la necesidad de ponerle adjetivos a la arquitectura para resaltar los límites de lo que se valida y produce dentro de la disciplina y lo que no —algo similar a lo que ocurre con la distinción entre arte y artesanía o entre filosofía y cosmovisión. Sin embargo, la división a la que nos referimos es mucho más profunda y está relacionada con las formas de concebir y producir la arquitectura. Nombraremos algunas diferencias:

### 1. Pensamiento lineal vs. pensamiento complejo

La arquitectura de las comunidades originarias surge de un análisis sistémico multidimensional, pues aborda la complejidad e interrelación entre lo territorial-ambiental,

lo socio-cultural, lo económico-productivo y lo político-normativo. En este sentido, es imposible reducir la vivienda tradicional a un objeto arquitectónico o a una obra de autor, pues es la representación colectiva del “buen vivir” de los pueblos. Ese buen vivir integrador sostiene y reproduce la cultura, la filosofía, los montes, los ríos, la autonomía alimentaria y, sobre todo, que respeta los ciclos de la naturaleza que aseguran la vida colectiva.

La arquitectura como disciplina, que aún replica los valores de la industrialización y la modernidad eurocentrista, promueve una postura egocéntrica y un pensamiento lineal acotado al objeto arquitectónico, resaltando los valores estéticos, funcionales y formales por encima de los bienes naturales, las economías solidarias locales y las formas de vida de las personas —las cuales son reducidas a usuarios abstractos que no tienen derecho a participar en los procesos. Es decir, esta forma de concebir y producir arquitectura está más vinculada al extractivismo y al capitalismo —que entiende a los bienes naturales como recursos explotables— que al bienestar colectivo. Aunado a lo anterior, a pesar de que día a día va ganando mayor fuerza la interdisciplina, la formación académica sigue fomentando la univocidad profesional, fragmentando el conocimiento y rompiendo la posibilidad de concebir la arquitectura como un proceso social complejo, interactoral, intersectorial, interdisciplinar e intercultural.

## **2. Autoría vs. colectividad**

Otro punto en donde se ponen en evidencia las lógicas contrapuestas es en el concepto de autoría, el cual pulveriza la posibilidad de generar procesos de interaprendizaje y diseño colectivo que abonen a la reflexión crítica para la transformación social. En este sentido, la arquitectura como disciplina genera lo que Ivan Illich concibe como trabajo fantasma, pues invisibiliza el trabajo y el conocimiento de todas las personas que participan en una obra o proyecto, fomentando cadenas de explotación y segregación que únicamente favorecen a los más privilegiados de dicha cadena productiva. ¿Quién establece los salarios y las jornadas de los albañiles?, ¿con base en qué parámetros se valoriza su trabajo?, ¿promueven los sistemas constructivos la participación de las mujeres en los proyectos que se producen desde la disciplina?, ¿o tan si quiera se reflexiona sobre el tema de género durante el proceso de diseño arquitectónico autorial? ¿Por qué se visualiza al arquitecto o arquitecta como la mente maestra detrás de un proceso colectivo que requiere de los conocimientos y habilidades de muchas personas para consolidarse? En la especialización de las profesiones y la validación académica se ha normalizado anular todo tipo de conocimiento producido al margen



de las instituciones, produciendo violencia epistémica. Los procesos constructivos que se realizan en las comunidades se sostienen debido a los conocimientos producidos de manera colectiva, los cuales están lejos de ser un lenguaje encriptado que sólo pueden descifrar unos cuantos. Dichos conocimientos son nombrados por el investigador mixe Silviano Ruíz como ciencias comunitarias:

Todos los elementos utilizados para la vida y el desarrollo de los pueblos mesoamericanos, así como lo ha sido el Pueblo de Coatlán Mixe, muchos agentes externos los han llamado: saberes comunitarios, usos y costumbres, conocimientos populares, conocimientos sociales, y así podríamos enumerar los diferentes calificativos que se constituyen en un lenguaje despectivo histórico cultural. Sin embargo, éstos no son simples saberes que abundan dentro de las comunidades, no son saberes estériles, son conocimientos perennes, que han perdurado a través de los milenios. Esto que llaman saberes han sido puestos a debate, han generado conjeturas, inquietudes, investigaciones, para tratar de entender su significado, su origen, su pertinencia y su complejidad, por todo ello, eso que llaman conocimientos o saberes son ciencias comunitarias al servicio de la vida y el desarrollo de los pueblos indígenas.

Las ciencias comunitarias relacionadas con la producción arquitectónica también son multidimensionales, pues hace falta conocer el monte y su relación con las estaciones del año y los ciclos lunares para cortar una buena madera, que sea durable en la casa, sin vulnerar el ecosistema. O conocer los distintos tipos de suelo y sus composiciones en relación con su capacidad para la producción alimentaria, logrando hacer una mezcla que produzca adobes resistentes sin comprometer la mejor tierra para producir maíz. Es decir, las ciencias comunitarias necesariamente son complejas, pertinentes y colectivas, tal como establece Silviano. Además de los conocimientos, la colectividad se hace presente en la construcción a través de esquemas de ayuda mutua o tequio, los cuales aseguran el aprendizaje entre todas y todos, fortaleciendo, además, el tejido comunitario durante el proceso. Hemos leído o escuchado narrativas verticales y colonialistas de arquitectas y arquitectos que dicen “reinterpretar” o “rescatar” detalles constructivos o aspectos estéticos de las formas tradicionales de habitar en las comunidades originarias, sin establecer un diálogo con los habitantes o darles crédito: esto se llama apropiación cultural y carece de toda ética. Algo similar ocurre con los textiles en la industria de la moda. Vale la pena compartir la definición de Yásnaya Aguilar sobre el concepto de apropiación cultural:

La apropiación cultural se da cuando el privilegiado se apropia de ciertos elementos culturales de otras poblaciones para su beneficio o disfrute pero manteniendo intacta una relación

opresiva. Es más, esta apropiación “actualiza” la opresión, una manera de aprovecharse y seguir con prácticas extractivistas de elementos que se consideran valiosos, mientras que el resto desprecia y violenta. [...] Mientras la categoría opresora considere que un elemento cultural de la categoría oprimida es despreciable, discriminará a sus integrantes por ello; pero cuando lo considere un recurso explotable, lo apropiará.

Sobre el tema de la autoría también existe una corresponsabilidad con los medios encargados de difundir la arquitectura. En nuestra experiencia, nos ha costado muchísimo trabajo que quieran integrar la lista completa de las y los participantes en los procesos de diagnóstico, diseño, planeación estratégica y construcción participativa, argumentando, por un lado, que “ocupa mucho espacio”, lo cual va en detrimento de su diseño editorial y, por otro lado, que únicamente interesa un nombre de autor o autora de diseño arquitectónico, reforzando la narrativa que visualiza a las personas sin capacidades ni herramientas para gestionar, diseñar y autoproducir su hábitat.

¿Qué posibilidad existe de romper la invisibilización de la diversidad de conocimientos que se requieren en la producción arquitectónica si la forma de narrar la arquitectura anula los procesos colectivos y fomenta la individualización?, ¿por qué no existe espacio para lo colectivo y sí para lo individual?, ¿qué violencias se están fomentando desde la curaduría editorial y que opresiones fomentan?

### **3. Derecho humano vs. objeto mercantil**

Esta división es, quizá, la más clara y contundente. La producción social de vivienda en los pueblos originarios o en los asentamientos populares tiene la finalidad de satisfacer un derecho humano reconociendo que, precisamente, son las personas quienes están al centro de los procesos y la toma de decisiones. En este sentido, a pesar de existir en los pueblos originarios un diseño colectivo, producto de las ciencias comunitarias, ninguna casa es igual a otra pues cada hogar se ajusta a las necesidades de cada familia. Esta característica la reconoce el arquitecto Carlos González Lobo como “apropiado y apropiable”.

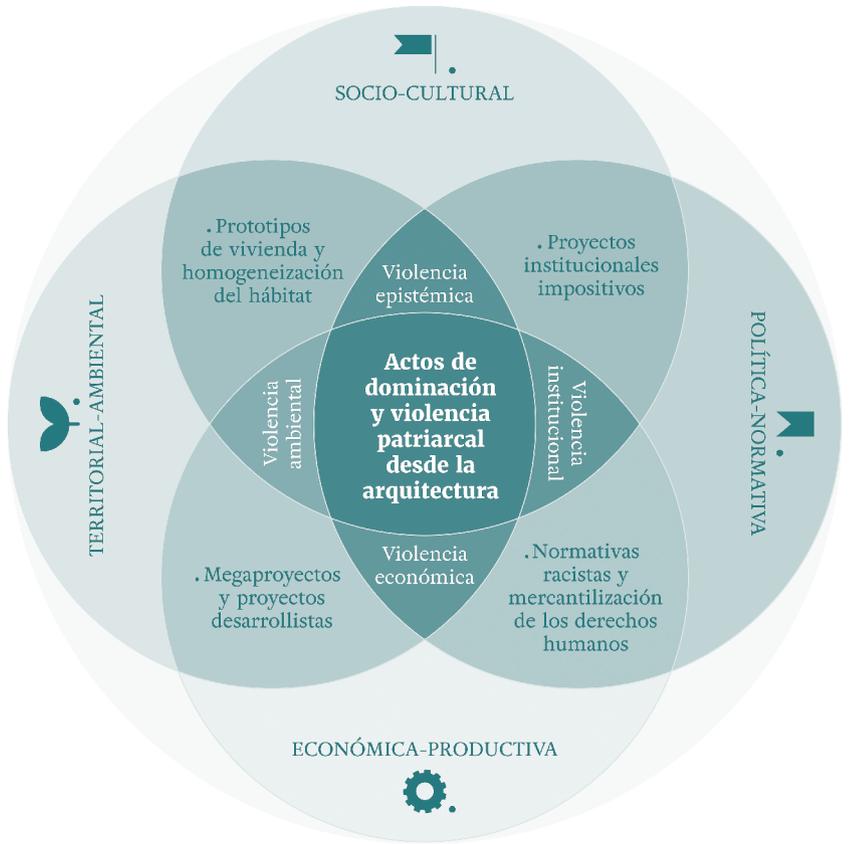
Desde la disciplina, por el contrario, se ha trabajado muy de cerca con las instituciones, el Estado y las constructoras, favoreciendo principalmente la acumulación de riqueza, la depredación ambiental, el despojo de tierras, los indicadores del gobierno en turno (no olvidemos las administraciones de Fox y Calderón) y la producción de normativas coloniales y racistas que niegan el uso de materiales y sistemas constructivos tradicionales, dejando a un lado el derecho humano a una vivienda adecuada. Este

tipo de procesos pueden nombrarse como violencia institucional y económica, pues las personas no están al centro de la toma de decisiones y únicamente se les visualiza como objetos de crédito con posibilidad de endeudamiento. Es decir, el derecho humano a la vivienda deja de ser universal, como está establecido en la Constitución de México.

### **¿Cómo, entonces, acercarse a esas tradiciones constructivas y a esa otra manera de concebir la arquitectura así como el papel de los arquitectos y las arquitectas?**

Aquí es muy importante resaltar que, a pesar que una gran parte de la producción arquitectónica realizada desde la visión académica y disciplinar ha jugado el papel anteriormente descrito, no es prudente generalizar, pues existen esfuerzos notables desde los años sesenta en América Latina para impulsar la Producción y Gestión Social del Hábitat (PyGSH). Se trata de una postura en la que se defienden los derechos humanos relacionados con el hábitat, reconociendo a las personas como sujetos de su propia transformación. Dicha postura ha tenido cabida en diversos espacios: en el territorio trabajando de manera intercultural con pueblos originarios y movimientos urbanos populares a través del intercambio de conocimientos; dentro de las organizaciones de la sociedad civil y grupos organizados; en los espacios académicos (UNAM, UAM, UMA) promoviendo un cambio epistemológico en la profesión y en las instituciones públicas a través de programas (FONHAPD) y normativas para transformar la realidad política de nuestro país.

Regresando al punto de partida, Ivan Illich comparte en su ensayo “La colonización del sector informal”, el origen de la palabra “vernáculo”, la cual se usaba en Roma entre los años 500 antes de nuestra era y 600 de la era actual, para designar cualquier valor engendrado, hecho en el espacio doméstico, obtenido de lo que se poseía, y que se debía proteger y defender ya que no podía ser objeto de comercio, de compra o venta. Desde otra perspectiva, la asamblea de la comunidad mixe de Santa María Nativitas Coatlán compartió con nosotras la siguiente reflexión sobre su producción arquitectónica colectiva: La manera en la que construimos nuestras casas es la inteligencia de nuestros antepasados, y nosotros queremos conservarla y defenderla. En este sentido, y desde los aprendizajes que hemos integrado al acompañar procesos sociales colectivos en diversas localidades, no encontramos una relación o un diálogo entre la arquitectura que se nos enseña como disciplina y la arquitectura vernácula —si



es que resulta necesario el adjetivo—, pues los valores, las lógicas y las formas de producción que resguarda cada una se contraponen. En muchas ocasiones nos preguntan si los valores de la Producción y Gestión Social del Hábitat podrían integrarse a la manera en que operan las compañías constructoras y desarrolladoras inmobiliarias, sin embargo, consideramos que esto es inviable debido a las distintas lógicas a las cuales cada una responde. Sería como suponer que los valores generados desde los diversos feminismos pueden integrarse al patriarcado y coexistir sin tensión ni pugna.

Nosotras consideramos que, para poder comprender estas distintas lógicas no basta “ver hacia afuera” y cuestionar de manera crítica las aseveraciones que nos plantea la disciplina, pues también es necesario mirar hacia adentro para desaprender gran parte del discurso académico, desarticular narrativas opresoras, repensar nuestra ética y reaprender herramientas interculturales que nos permitan replantear nuestro papel como arquitectas y, sobre todo, como personas. En nuestro caso, dichas herramientas las seguimos aprendiendo bajo la visión de la PyGSH y desde las reflexiones profundas que nos han compartido los pueblos originarios con los que hemos tenido la fortuna de colaborar, a través de un proceso personal y colectivo de deconstrucción del pensamiento.

Debemos empezar por reconocer que en la formación académica que recibimos poco se habla de los paradigmas de la complejidad. Es imposible esperar que todos los retos que existen relacionados con el hábitat (políticos, económicos, culturales, territoriales, ambientales, productivos, normativos, técnicos, etc.), entendiéndolo como un sistema vivo y abierto, se puedan solucionar desde el diseño arquitectónico. En este sentido, no podemos abarcar todos los conocimientos y herramientas que se requieren para abordar un reto, sin embargo, podemos partir de equipos interdisciplinarios en donde existan diversos conocimientos que puedan dialogar entre sí, nutrirse y retroalimentarse, para aproximarnos a respuestas sistémicas e integradoras.

Sobre las formas de aproximarse a la arquitectura producida por las comunidades originarias, vale la pena hacerse la pregunta: ¿para qué? Algunos pobladores han compartido con nosotras el hartazgo que sienten por los procesos de investigación extractivista que realizan arquitectos, antropólogos, sociólogos, médicos, etc., quienes llegan a imponer un tema de investigación y una agenda individual sobre toda una colectividad. Incluso nos han contado que llegan a inventar dioses o celebraciones culturales con el fin de mofarse de los investigadores. Otro de los reclamos más

frecuentes es la poca ética que existe sobre la devolución de la información recopilada y la apropiación cultural colonialista que se actualiza al publicar los “hallazgos” como autoría del investigador. Como si fuera posible apropiarse de las historias, las ciencias comunitarias y la memoria de un pueblo.

Es por eso que, desde nuestra visión, realizamos procesos de investigación y acompañamiento integral (técnico y social) cuando son solicitados por las comunidades y bajo la postura de la Investigación Activa Participativa (IAP), la cual rompe con la verticalidad del investigador y el investigado y la autoría individual, pues su principio básico es que el tema de investigación es establecido por las personas de manera colectiva y tiene el objetivo de buscar la transformación social de dicha colectividad.

**Para terminar, en el contexto estadounidense, por ejemplo, se habla cada vez más de racismo, sexismo y desigualdad en la práctica arquitectónica y de las maneras como se podrían combatir. En el caso de México, ¿qué se puede hacer para abrir una profesión dominada en gran medida por hombres, blancos y de cierto nivel económico?**

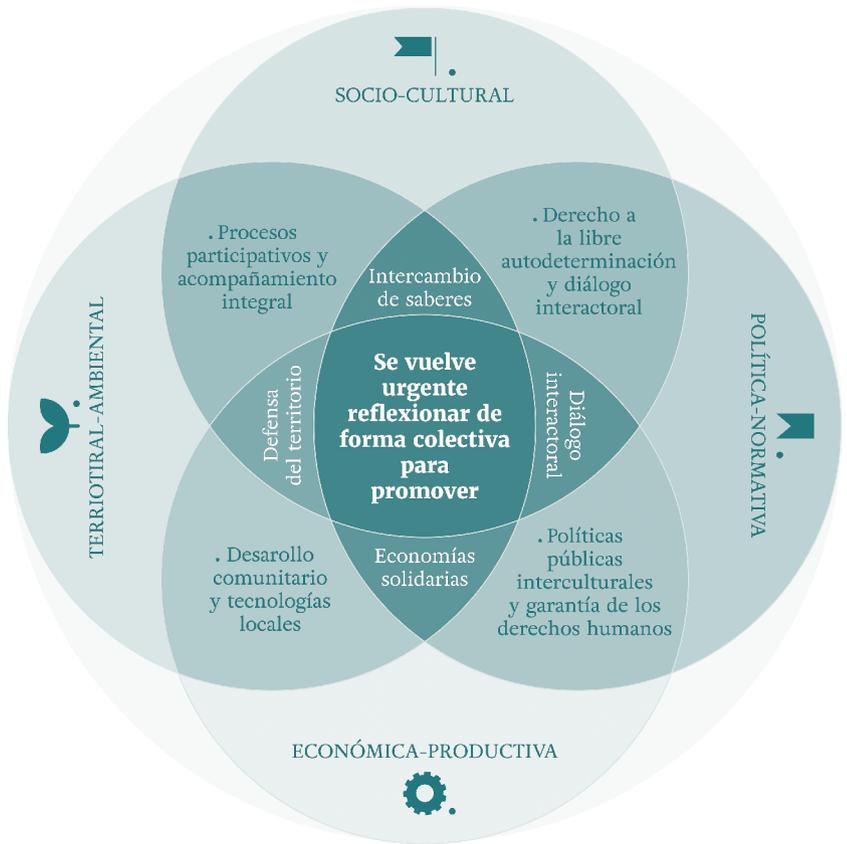
La violencia patriarcal hacia las mujeres es sistémica y trasciende el ámbito de nuestra profesión pues se hace evidente en cada uno de los aspectos de nuestra vida. Además, se vuelve fundamental reconocer que las violencias se van apilando: no es lo mismo ser mujer blanca en una zona urbana que ser mujer negra en una comunidad indígena. Nuevamente consideramos que es necesario partir de un proceso introspectivo para identificar y analizar las violencias que ejercemos sobre otras mujeres y, de esta manera, poder desarticularlas desde lo colectivo.

El feminismo comunitario, el cual aboga por la construcción de un conocimiento circular y se define como una teoría social y un pensamiento-acción, nos ha llevado a reflexionar sobre nuestra experiencia como mujeres en el espacio, el tiempo, el movimiento, la memoria y en nuestro propio cuerpo. Reconocemos que la lucha de los pueblos originarios por la defensa de su arquitectura, su medicina, su autonomía alimentaria y su filosofía de vida, entre otras cosas, es resistencia revolucionaria ante el sistema patriarcal que opera de la mano con el racismo, el capitalismo y el colonialismo. Mucho tenemos que aprender de las luchas populares que han sido encabezadas por mujeres. Por ejemplo, la lucha de la cooperativa Palo Alto por el derecho a la propiedad colectiva, la ciudad y la vivienda; la lucha de las mujeres

zapatistas para combatir el racismo y la violencia sistémica que enfrentan de manera cotidiana los pueblos originarios de México; los movimientos recientes de las trabajadoras del hogar que buscan, entre otras cosas, un salario justo que ayude a reducir la desigualdad económica que enfrentan; la lucha de las comunidades mayas para resguardar los bienes naturales ante mega proyectos impositivos que amenazan sus formas de vida; y, quizá la más reciente, la toma del INPI por parte de un grupo de mujeres otomíes que exigen el derecho humano a migrar y a la vivienda adecuada en la Ciudad de México.

Desde el ámbito de la profesión, para nosotras no basta con pedir reconocimiento y salario igualitario en nuestro gremio. Debemos preguntarnos cómo romper, desde la práctica arquitectónica, con las violencias que se ejercen en otras mujeres, sus familias, sus comunidades y sus territorios. Es por esto que consideramos urgente repensar juntas, de manera colectiva, congruente y ética, las formas de gestionar, diseñar y producir nuestro hábitat, cuestionándonos: ¿Qué acciones reproducen violencia desde la arquitectura en las múltiples dimensiones que conforman el habitar? ¿Qué pensamientos y concepciones de la arquitectura reproducen actos de dominación y poder sobre las mujeres?

Sabemos que existen muchos tipos de violencia (las cuales no podemos abarcar en esta reflexión) y que cada una de ellas no opera de forma aislada; por el contrario, estas violencias forman parte de un sistema interdependiente y articulado que genera grandes desigualdades sociales. Es por esto que partimos de la cualidad multidimensional del hábitat [dimensión socio-cultural, política-normativa, económica-productiva y territorial-ambiental] para identificar algunas de las violencias que hemos observado, sus formas de interrelacionarse y la manera en la que nuestra profesión ejerce cada una de ellas: violencia epistémica, violencia económica, violencia ambiental y violencia institucional. Ante dichas violencias, se vuelve urgente reconocer la participación como un derecho humano que permite visibilizar a las mujeres, sus familias y comunidades, como sujetos de acción —y no como objetos de intervención— con capacidad para decidir el rumbo de su hábitat a través de procesos colectivos. La participación genuina, no aquella simulada e instrumentalizada con fines políticos y mediáticos, es una herramienta necesaria para la construcción de una sociedad justa y ética.



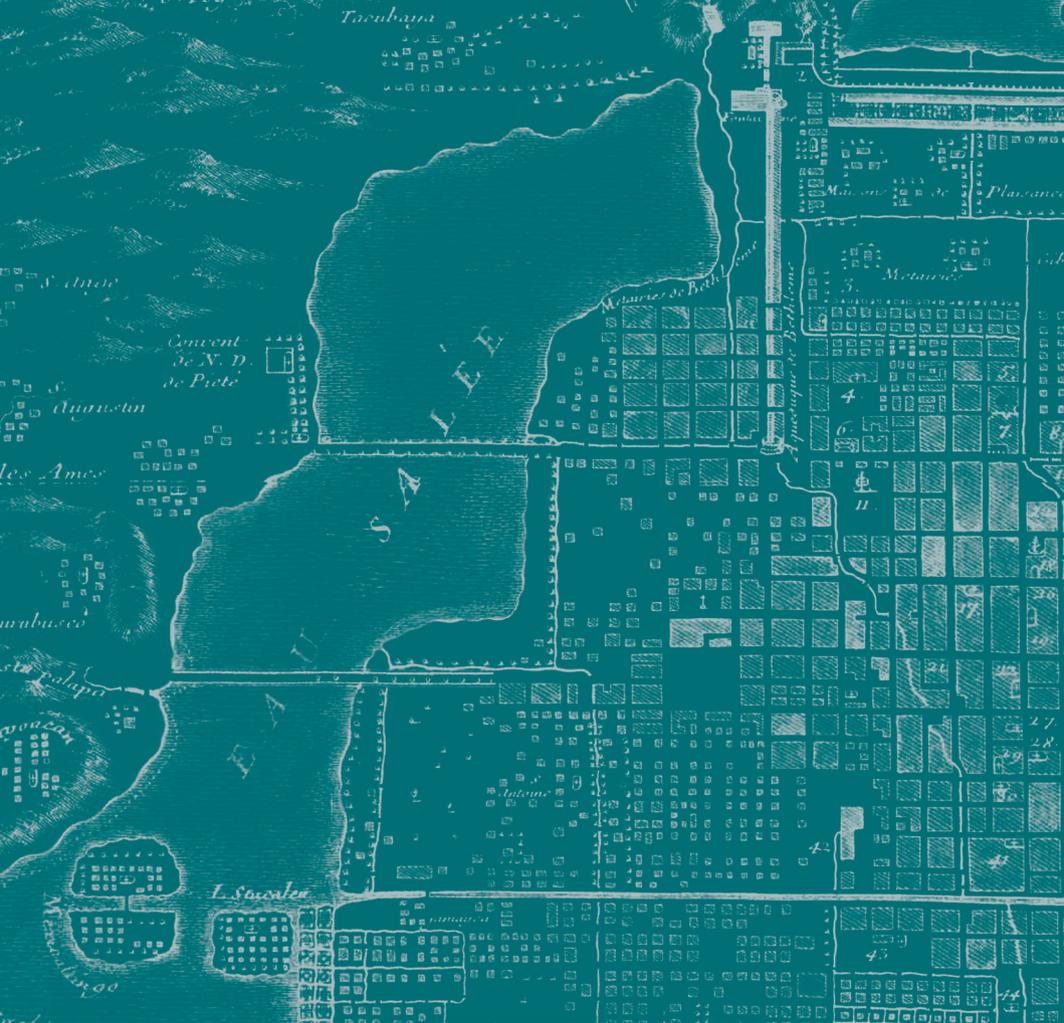


**CÁMARA DE  
DIPUTADOS**  
LXIV LEGISLATURA

### **Quinientos años**

se terminó de imprimir en abril de 2021  
en la Dirección de Talleres Gráficos de la Cámara de Diputados.  
La edición consta de 2000 ejemplares.





Este conjunto de textos, publicados en paralelo al número 95 de la revista *Arquine* y a la 8ª edición de *MEXTRÓPOLI*, Festival de Arquitectura y Ciudad, presenta diversas visiones sobre la Ciudad de México a partir del momento de la caída de Tenochtitlan, el 13 de agosto de 1521. Esos quinientos años han sido los de la modernidad occidental y al mismo tiempo, y de manera indisoluble, del colonialismo y la explotación de personas y territorios, lo que ha marcado la historia, la arquitectura, el urbanismo y la manera de habitar el mundo y la ciudad.

