

University of Kentucky

UKnowledge

---

Theses and Dissertations--Hispanic Studies

Hispanic Studies

---

2020

## DE ALCALÁ DE HENARES A CIUDAD DE MÉXICO: CIUDADES, UNIVERSIDADES Y PRESERVACIÓN DEL PATRIMONO HISTÓRICO

Juan Fernandez Cantero

*University of Kentucky*, [j.fernandezcantero@gmail.com](mailto:j.fernandezcantero@gmail.com)

Digital Object Identifier: <https://doi.org/10.13023/etd.2020.287>

[Right click to open a feedback form in a new tab to let us know how this document benefits you.](#)

### Recommended Citation

Fernandez Cantero, Juan, "DE ALCALÁ DE HENARES A CIUDAD DE MÉXICO: CIUDADES, UNIVERSIDADES Y PRESERVACIÓN DEL PATRIMONO HISTÓRICO" (2020). *Theses and Dissertations--Hispanic Studies*. 44. [https://uknowledge.uky.edu/hisp\\_etds/44](https://uknowledge.uky.edu/hisp_etds/44)

This Doctoral Dissertation is brought to you for free and open access by the Hispanic Studies at UKnowledge. It has been accepted for inclusion in Theses and Dissertations--Hispanic Studies by an authorized administrator of UKnowledge. For more information, please contact [UKnowledge@lsv.uky.edu](mailto:UKnowledge@lsv.uky.edu).

## **STUDENT AGREEMENT:**

I represent that my thesis or dissertation and abstract are my original work. Proper attribution has been given to all outside sources. I understand that I am solely responsible for obtaining any needed copyright permissions. I have obtained needed written permission statement(s) from the owner(s) of each third-party copyrighted matter to be included in my work, allowing electronic distribution (if such use is not permitted by the fair use doctrine) which will be submitted to UKnowledge as Additional File.

I hereby grant to The University of Kentucky and its agents the irrevocable, non-exclusive, and royalty-free license to archive and make accessible my work in whole or in part in all forms of media, now or hereafter known. I agree that the document mentioned above may be made available immediately for worldwide access unless an embargo applies.

I retain all other ownership rights to the copyright of my work. I also retain the right to use in future works (such as articles or books) all or part of my work. I understand that I am free to register the copyright to my work.

## **REVIEW, APPROVAL AND ACCEPTANCE**

The document mentioned above has been reviewed and accepted by the student's advisor, on behalf of the advisory committee, and by the Director of Graduate Studies (DGS), on behalf of the program; we verify that this is the final, approved version of the student's thesis including all changes required by the advisory committee. The undersigned agree to abide by the statements above.

Juan Fernandez Cantero, Student

Dr. Monica Diaz, Major Professor

Dr. Carmen Moreno-Nuno, Director of Graduate Studies

DE ALCALÁ DE HENARES A CIUDAD DE MÉXICO:  
CIUDADES, UNIVERSIDADES Y PRESERVACIÓN DEL PATRIMONIO  
HISTÓRICO

---

DISSERTATION

---

A dissertation submitted in partial fulfillment of the  
requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the  
College of Arts and Sciences  
at the University of Kentucky

By

Juan Fernández Cantero

Lexington, Kentucky

Director: Dr. Mónica Díaz, Associate Professor of Hispanic Studies and History

Lexington, Kentucky

2020

Copyright © Juan Fernández Cantero 2020

## ABSTRACT OF DISSERTATION

### DE ALCALÁ DE HENARES A CIUDAD DE MÉXICO: CIUDADES, UNIVERSIDADES Y PRESERVACIÓN DEL PATRIMONIO HISTÓRICO

This dissertation explores the relationship between the city of Alcalá de Henares, Spain and Mexico City, Mexico, in terms of the colonization-decolonization processes of the latter. First, Alcalá de Henares and a few years later, Mexico City, suffered profound urban transformations that led to the construction of the so-called City of God (*Civitas Dei*). The City of God was a utopia: an urban, philosophical and educational model conceived during the first stages of the early modern period. By following Saint Augustine's precepts, in his book, *The City of God Against the Pagans*, cardinal Francisco Ximénez de Cisneros created in Alcalá the first planned university city; this project can also be interpreted as the intersection of the Spanish humanist agenda along with the new ideas of the modern state introduced by the Catholic Monarchs in the 15<sup>th</sup> century. During the conquest and colonization of the Americas, such an urban, educational, and religious model came to be a perfect tool for the indoctrination of indigenous people. Whereas the City of God in Alcalá de Henares and Mexico City will be studied in Chapters One and Two, Chapter Three explores the use of the University of Alcalá's Renaissance architecture in the Americas, the decolonization process of Mexico's Royal University when it became the National Autonomous University, and the creation of an outstanding university campus. The final chapter will be devoted to analyzing the use of Renaissance and colonial urbanism, as well as the architectural heritage in both Alcalá and Mexico City in relation with the UNESCO's World Heritage program, and the role of public history in the creation of national narratives.

Ultimately, by studying the history of Alcalá de Henares and Mexico City, their universities, and their preserved heritage one can understand why both cities have a shared past and a mutual present within the 21<sup>st</sup> century world-system.

**KEYWORDS:** City of God, Transatlantic Studies, Coloniality, History of Education, National Narratives, Urban Studies

Juan Fernández Cantero

---

*(Name of Student)*

05/07/2020

---

Date

DE ALCALÁ DE HENARES A CIUDAD DE MÉXICO:  
CIUDADES, UNIVERSIDADES Y PRESERVACIÓN DEL PATRIMONIO  
HISTÓRICO

By  
Juan Fernández Cantero

Dr. Mónica Díaz

---

Director of Dissertation

Dr. Carmen Moreno Nuño

---

Director of Graduate Studies

05/07/2020

---

Date

## DEDICATORIA

*Esta disertación va dedicada a Lucas y a Martín, ojalá les inspire a seguir todos sus sueños y a buscar un mundo mejor*

## AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero dar mi más sincero y sentido agradecimiento a mi directora de tesis, la doctora Mónica Díaz. Gracias por todo el tiempo invertido y por toda la ayuda para completar esta disertación. Gracias por confiar en mi proyecto, gracias por todos los consejos y por ser siempre tan comprensiva a la vez que exigente y rigurosa. Sin duda un soporte fundamental académico y personal a quien guardo una profunda admiración y por ello uno de mis modelos a seguir.

Muchas gracias a los miembros del comité de disertación, el doctor Douglas Appler, el doctor Moisés Castillo, la doctora Francie Chassen-López y la doctora Carmen Moreno-Nuño. Muchas gracias por todo su apoyo, por su tiempo, por sus consejos y por tanto que he aprendido de ustedes.

También me gustaría mencionar a la doctora Susan Larson, por su inestimable apoyo y por permitirme visitar Lubbock, Texas, y conocer el campus de la Texas Tech University. Quiero extender mi agradecimiento a todos los profesores del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Kentucky por su apoyo y cariño a lo largo de estos años, siempre tan amables y siempre dispuestos a ayudar, así como a todos mis compañeros de los que tanto he aprendido durante mis estudios.

Gracias a mi familia extendida y a mis queridas amigas Laura y Gema, a Ángel y Zafira, a Juan y a mi hermana María Jesús, todos ellos han sido un sustento emocional esencial. Finalmente, gracias a Jud por apoyarme sin dudarle y por acompañarme en este proceso y muy especialmente a mis padres, Araceli y Tomás, por sus ánimos, por su incansable ayuda y aliento y por permitirme seguir mis sueños a pesar de la distancia.



## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS .....	iii
LISTA DE ILUSTRACIONES.....	vi
INTRODUCCIÓN .....	1
CAPÍTULO 1. Hacia un modelo de ciudad humanística hispánica: Alcalá de Henares y la ciudad de Dios.....	16
1.1 Alcalá de Henares, de urbe medieval a ciudad universitaria .....	17
1.2 El cardenal Francisco Ximénez de Cisneros y su visión política y religiosa..	32
1.3 La Universidad de Alcalá, un proyecto humanista .....	43
1.4 La ciudad de Dios, hacia un modelo de ciudad hispana moderna .....	53
1.5 Conclusión .....	67
CAPTÍTULO 2. De la ciudad pagana a la ciudad colonizada. La creación de la ciudad de Dios en Nueva España .....	70
2.1 De la ciudad de Dios alcalaína hacia un modelo de representación urbanística hispana .....	72
2.2 Evangelización y ciudad: Pedro de Gante y la edificación de la <i>res publica</i> .	87
2.3 De Tenochtitlán a Ciudad de México: la intervención material .....	100
2.4 De la semilla humanista cisneriana a la ciudad de Dios novohispana .....	112
2.5 Conclusión .....	123

CAPTÍTULO 3. Ciudad y universidad en el siglo XX: la decadencia española y el proceso de descolonización educativa en México .....	125
3.1 De Real y Pontificia a Nacional: los cimientos de la descolonización universitaria.....	127
3.2 En España: la pérdida de las colonias y la reminiscencia imperial.....	137
3.3 Texas y California, el simbolismo alcaláino en Estados Unidos .....	149
3.4 Revolución y autonomía universitaria. Hacia un modelo educativo descolonizado.....	163
3.5 Urbanismo y arquitectura de la Ciudad Universitaria.....	174
3.6 Conclusión .....	183
CAPTÍTULO 4. Conclusión .....	185
4.1 La UNESCO: lugares preservados y narrativas nacionales .....	186
4.2 De Ciudad de México a Alcalá de Henares, la preservación del patrimonio universitario. ....	198
BIBLIOGRAFÍA .....	204
Fuentes primarias .....	204
Fuentes secundarias .....	207
VITA.....	215

## LISTA DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1. Plan adjunto que está conforme con el que, de orden del Sor. Lcdo. Juan de Ovando, visitador y reformador que fue de esta Universidad en el año de 1564 [...], 1768. Fuente: Wikimedia Commons, Archivo Histórico Nacional de Madrid. ....	27
Ilustración 2. Dibujo de una vista general de Alcalá de Henares, Anton Van den Wyngaerde, 1565. Fuente: Wikimedia Commons, Biblioteca de la Universidad de Uppsala. ....	30
Ilustración 3. Plano de la ciudad de Santo Domingo (República Dominicana), 1608. Fuente: PARES, Archivo General de Indias. ....	82
Ilustración 4. Plano de la Ciudad de Santiago de Cuba: que acompaña el informe que haze el Ingeniero de dho. Presidio en Orden al Castillo arruinado dha. Ciudad, 1728. Fuente: Biblioteca virtual del Ministerio de Defensa de España. ....	86
Ilustración 5. Mapa de Tenochtitlán atribuido a Hernán Cortés, 1525. Fuente: Wikimedia Commons, Newberry Library. ....	102
Ilustración 6. Mapa de Uppsala. Plano de Ciudad de México, 1550. Fuente: Wikimedia Commons, Biblioteca de la Universidad de Uppsala. ....	106
Ilustración 7. Plano de la Plaza Mayor de México, de los edificios y calles adyacentes y la acequia real, Ciudad de México 1562. Fuente: PARES, Archivo Histórico Nacional de Madrid. ....	109
Ilustración 8. Plaza Mayor de la ciudad de México y de los edificios y calles adyacentes, Ciudad de México, 1596. Fuente: PARES, Archivo Histórico Nacional de Madrid. ....	111
Ilustración 9. Detalle del pabellón de España en la Exposición Universal de París de 1900. Rue des nations. Fuente: Brown University Library. ....	144

Ilustración 10. Postal del Teatro Nacional Cervantes de Buenos Aires, circa 1921. Fuente: Wikimedia Commons. ....	147
Ilustración 11. Administration Building, Texas Tech University. Fuente: foto del autor. ....	151
Ilustración 12. Warren Hall, School of Law. Alcala Park, University of San Diego, San Diego, California. Autor: Ckbee. ....	159
Ilustración 13. El pueblo a la universidad y la universidad al pueblo. David Alfaro Siqueiros, Ciudad Universitaria de la UNAM. Autor: Mr. Theklan. ....	180
Ilustración 14. Representación histórica de la cultura. Juan O’Gorman, Ciudad Universitaria de la UNAM. Autor: Esparta Palma. ....	181

## INTRODUCCIÓN

Dentro de las acciones llevadas a cabo por la corona española para conquistar, expandir y mantener los territorios americanos con el fin de dominar y evangelizar a sus habitantes, los aspectos que tradicionalmente se han estudiado de manera más profusa son aquellos relacionados con lo religioso, lo territorial y lo militar. Sin embargo, todavía queda un amplio espacio por investigar en lo referente al papel de las instituciones educativas en las colonias americanas. En particular, las instituciones de enseñanza universitaria, dentro del contexto urbano, que comenzaron a emerger en la época temprana moderna y que dotaron a la corona, y particularmente a la iglesia, de un poderoso instrumento de adoctrinamiento, generador de conocimiento y de apoyo a la misión evangelizadora.

Las instituciones educativas más prominentes en la España del siglo XVI son las universidades de Salamanca, Valladolid y Alcalá de Henares. Mientras que las universidades de Salamanca y Valladolid estaban enraizadas en la tradición medieval, la Universidad de Alcalá, creada por el cardenal franciscano Francisco Ximénez de Cisneros, se fundó en 1499 como una novedosa institución universitaria, centro del humanismo renacentista. Para la construcción de la universidad, la ciudad de Alcalá sufrió una profunda remodelación partiendo de la existente estructura urbana medieval. El cardenal Cisneros levantó un Colegio Mayor, llamado de San Ildefonso, y planificó doce colegios menores que simbolizaban a los doce apóstoles. Igualmente creó una serie de infraestructuras como el alcantarillado de la ciudad, un hospital y residencias de estudiantes y profesores con el fin de erigir un verdadero complejo del saber. El resultado fue la materialización por parte

del Cardenal Cisneros de la Ciudad de Dios<sup>1</sup>, es decir, que la ciudad alcaláína fue diseñada para alcanzar la espiritualidad religiosa a través del saber y el conocimiento.

Poco más de dos décadas después, cuando los españoles llegaron a Tenochtitlán bajo el liderazgo de Hernán Cortés, encontraron en lo que hoy es la ciudad de México una de las más desarrolladas urbes precolombinas. Sin embargo, tras el ataque y posterior conquista de la ciudad azteca, la urbe sufrió un proceso de modificación y transformación. Esto se llevó a cabo a través de la construcción de edificios religiosos y civiles y la reedificación o adaptación de algunos de los edificios ya existentes. El proyecto de los españoles dio lugar a la construcción de la Ciudad de México, una de las metrópolis más importantes de la América virreinal y sede de un sofisticado sistema universitario, encabezado por la Real y Pontificia Universidad de México.

En este proyecto de investigación se sostiene que existe un nexo vital entre Alcalá de Henares y Ciudad de México en cuanto a los procesos de colonización-descolonización de la segunda, desde la transformación de Tenochtitlán en la primera mitad del siglo XVI hasta la contemporaneidad. Esta relación viene definida en cuanto a las transformaciones urbanísticas y educativas que ambas ciudades sufrieron. Se demostrará que en Ciudad de México se intentó crear la Ciudad de Dios, y que irremediamente, se aplicaron los mismos principios filosóficos y teológicos que implantó el Cardenal Cisneros en Alcalá de Henares. Primeramente en Alcalá y posteriormente en Ciudad de México se desarrolló el concepto de ciudad de Dios, como la materialización de las ideas teológicas, políticas y sociales de uno de los padres de la iglesia católica, San Agustín. La realización de la ciudad

<sup>1</sup> La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), identifica la Universidad de Alcalá como la primera ciudad universitaria planificada del mundo, siendo ejemplo de “*Civitas Dei* (Ciudad de Dios), comunidad urbana ideal que los misioneros españoles trasplantaron a América” (University and Historic Precint of Alcalá de Henares).

de Dios en México implicó una transformación estructural de Tenochtitlán, de la misma manera que los indígenas se vieron obligados a cambiar su ideología considerada pagana e idólatra, sus tradiciones, su cultura y, en suma, la capital de su civilización. A lo largo de la historia de Ciudad de México, y especialmente en el ámbito educativo, se verá dicho proceso de colonización-descolonización. Siendo la colonización entendida como la irrupción de los españoles en la ciudad, la imposición de su idioma, cultura y religión, y entendiéndose la descolonización como la búsqueda de un autogobierno independiente política e ideológicamente de España y con una reconsideración de la esencia identitaria mexicana después de la formación de la nación en el siglo XIX y muy especialmente tras la Revolución Mexicana durante la primera mitad del siglo XX.

Una de las figuras más destacadas en el proceso de creación de la capital virreinal en Ciudad de México fue el fraile franciscano Pedro de Gante. El religioso, del que se destaca su vocación educativa, fue uno de los mayores impulsores de la transformación de Tenochtitlán. De Pedro de Gante sobresale la creación del monasterio de San Francisco, en plena Plaza Mayor de Ciudad de México y la fundación del colegio de San José de los Naturales para educar a los indígenas. En términos de educación, entre los muchos centros docentes que se crearon se destacan la Real y Pontificia Universidad de México y, posteriormente, en la ciudad se fundaron otros centros de estudios superiores religiosos entre los que resalta el jesuítico Colegio de San Pedro y San Pablo, que con el tiempo se fundiría con otros colegios de la misma orden para conformar el Colegio de San Ildefonso. Pronto, Ciudad de México se convertiría en un punto de referencia en América, no solo a nivel político y social, sino también en el plano educativo. En el presente proyecto se

demostrarán las líneas principales de la influencia universitaria alcalaína en la metrópolis novohispana.

Ya en el siglo XX, la mayor parte de las naciones latinoamericanas llevaban décadas en las que habían consolidado su independencia con respecto a la corona española, entre ellas México, que logró independizarse en 1821. Después de la pérdida de España de las últimas colonias de ultramar con la guerra hispanoamericana de 1898, la imagen de la fachada del Colegio Mayor de San Ildefonso de la universidad de Alcalá emerge como símbolo del poderío imperial de épocas pasadas en la Exposición Universal de París en 1900. A partir de ahí, tres representaciones de la fachada renacentista van a construirse en América: la del teatro Cervantes en Buenos Aires, Argentina, creada en la década de 1920, y las de los edificios administrativos de las universidades Texas Tech, en Lubbock, Texas, y la Universidad de San Diego, en California, en los años 20 y 30 respectivamente. En esta disertación se pretenderá dar una explicación al por qué de la aparición de dichas representaciones en el territorio estadounidense. Hay que tener presente que hasta aproximadamente la mitad del siglo XIX estos territorios pertenecían a México. En ambos casos se trata de edificaciones universitarias en territorios que formaban parte del antiguo virreinato de Nueva España. Se explorará en qué medida el uso de la imagen de la institución cisneriana se trata de un fenómeno postcolonial y de qué manera dichas representaciones en Estados Unidos son un instrumento que facilita la perpetuación de narrativas opresoras, dominantes y colonialistas que se basan en la mitificación y selección oportunista de elementos históricos del pasado.

A finales de los años 40 y principios de los años 50 se creó en Ciudad de México la Ciudad Universitaria de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Esta



universidad es la heredera directa de la Real y Pontificia universidad colonial, pero se renueva integralmente reflejando la nueva realidad social, religiosa y nacional mexicana como resultado de un proceso político excepcional: la Revolución Mexicana. Es destacable de la UNAM el proceso de consecución de su autonomía universitaria respecto al gobierno y la ruptura con la iglesia, heredando así los presupuestos de enseñanza laica que ya Benito Juárez había implantado durante las primeras décadas de México como nación independiente. En este trabajo se argumenta que la creación de la UNAM como proyecto universitario es un acto de descolonización educativa y social que se materializa en un concepto de campus renovado para su época. La Ciudad Universitaria de la UNAM conjuga la arquitectura moderna de mitad de siglo XX con una marcada inspiración de las tradiciones precolombinas, tanto estéticamente, como en lo referente a la distribución de los espacios. Décadas más tarde, también teniendo como trasfondo convulsos cambios políticos en España, la Universidad de Alcalá, que había sido trasladada a Madrid durante el siglo XIX, reabre sus puertas en 1977 en los edificios históricos que originalmente sirvieron para la universidad desde el renacimiento.

En los últimos años, tanto en Alcalá de Henares como en Ciudad de México, existe la necesidad de proteger el patrimonio urbanístico y arquitectónico de sus universidades. En buena medida, ambas instituciones se han visto envueltas en un proceso de protección y promoción del legado histórico y cultural que representan para fomentar su importancia dentro de la historia pública de los lugares donde se establecen. En la actualidad, ambas instituciones trabajan intensivamente y de forma conjunta dentro del grupo de Ciudades Universitarias Patrimonio de la Humanidad. Este grupo de trabajo, formado por cinco

universidades declaradas Patrimonio Mundial<sup>2</sup>, ha dado como resultado dos declaraciones de intenciones en pro de la conservación y promoción del patrimonio histórico que representan: la *Declaración de Alcalá sobre la protección, conservación y difusión del patrimonio universitario*, firmada en Alcalá de Henares en el 2013 y la *Declaración de México sobre protección, conservación y difusión del patrimonio, las colecciones y los museos universitarios*, ratificada en Ciudad de México en el 2015. Debido a esto, se ha creado un nuevo nexo significativo entre ambas ciudades. Ahora ambas instituciones, Universidad de Alcalá y Universidad Autónoma de México comparten una intensa relación en términos colaborativos, así como intereses comunes en materia de preservación del patrimonio. La antigua relación colonizador-colonizado se transforma en un trabajo conjunto en el que las universidades aspiran a ser más competitivas, a atraer a un mayor número de estudiantes y aportar significativamente a la economía de sus ciudades a través del turismo gracias al reconocimiento de la UNESCO.

Se establecerá un diálogo entre ambas instituciones para estudiar qué papel tienen los procesos de colonización-descolonización en la creación de narrativas institucionales, y con relación a la construcción de identidades nacionales. Para ello, se evaluarán las políticas de preservación del patrimonio y la significación de los campus universitarios como elementos de historia pública.

En resumen, con este proyecto se propone una revisión del panorama educativo en la colonia que explique la profunda relación existente entre Alcalá de Henares y Ciudad de México en el proceso de creación de las ciudades en lo relativo al aspecto cultural y

<sup>2</sup> El grupo de Universidades Patrimonio de la Humanidad está compuesto por cinco universidades inscritas en la lista de Patrimonio Mundial, por orden de antigüedad en cuanto a su inscripción en la lista de la UNESCO, estas universidades son: University of Virginia (1987), Universidad de Alcalá (1998), Universidad Central de Venezuela (2000), Universidad Autónoma de México (2007) y Universidade de Coimbra (2013).

universitario. Se estudiará la cuestión de colonización-descolonización en México en general y en la metrópolis en particular partiendo de la base de la ciudad azteca de Tenochtitlán y tomando como referencia la evolución ciudad-universidad que se dio en Alcalá de Henares. Es necesario destacar que existe un reducido cuerpo de estudios transnacionales en cuanto a las relaciones interuniversitarias; y quedaba por hacer un trabajo que vinculase el desarrollo de las ciudades en América con el fenómeno universitario-arquitectónico en el contexto de la colonialidad. La visión del presente proyecto es fomentar la aparición de un diálogo descolonizador (Mignolo 84).

En el trabajo se verán reflejadas las limitaciones epistemológicas impuestas por el actual sistema de pensamiento y registro de la historia; estas restricciones son dadas en buena medida por las mismas limitaciones epistemológicas a las que se ven sometidos los materiales primarios y secundarios y las fuentes teóricas que se van a utilizar. Esto da lugar a decisiones tales como presentar la información siguiendo un hilo cronológico lineal y desarrollar una narrativa de progreso. No obstante, de acuerdo con Mignolo, la inserción de la palabra colonial, así como la producción de conocimiento en términos de modernidad/colonialidad desde la diferencia colonial son un movimiento necesario para la descolonización (84). Se tendrá en cuenta, por tanto, el marco político, social y económico como moderno, entendiendo que la modernidad comienza con la expansión comercial de los países europeos en busca de nuevas rutas para llegar a Oriente, la llegada a América y la ruptura filosófica y religiosa con las creencias de la Edad Media. Por tanto, se va a considerar el concepto de modernidad que Enrique Dussel, Walter Mignolo y Aníbal Quijano proponen en sus teorías sobre la colonialidad.

El término colonialidad trae consigo una serie de connotaciones en lo referente a la economía y la sociedad que hay que tener presente. Quijano sostiene que la llegada de los españoles a América está íntimamente relacionada con los procesos de formación de una sociedad capitalista. La iniciativa de los Reyes Católicos de cruzar el Atlántico se debía a la necesidad de buscar nuevas rutas comerciales con oriente; la llegada a América y la incorporación de ésta al nuevo orden económico y comercial supuso un giro definitivo a un nuevo modelo de economía mundial. Igualmente, dentro de este nuevo contexto comienza a establecerse el uso del salario como contraprestación por el trabajo realizado. De hecho, siguiendo con Quijano, el desarrollo político y cultural impuesto por los colonizadores, y en concreto el plano intelectual, tuvo un rol de primera magnitud en los procesos de colonización (209). La historia, la cultura y las experiencias de los pueblos colonizados tuvieron que redefinirse en términos de los europeos, haciendo que el grupo dominante dispusiera el control del conocimiento, la producción científica, la cultura y las formas de control de la subjetividad (209). Según Mignolo, el mundo se volvió “unthinkable beyond European epistemology” (90) [impensable más allá de la epistemología europea]; o lo que es lo mismo, se creó un sistema epistemológico favorable para la clase dominante y represora, silenciador y violento para los colonizados. En este sentido, el estudio de las universidades hace reflexionar sobre el papel de la educación como privilegio para las clases dominantes y herramienta de dominación, y el rol de las universidades en cuanto a la creación de conocimiento y su aporte a la configuración del sistema epistemológico a través de la colonialidad. El proyecto de Cisneros de crear en Alcalá de Henares una universidad humanista y fuertemente orientada a la religión ha de considerarse como una decisión paradigmática dentro del marco de la modernidad y la

colonialidad. La creación de la universidad suponía un espacio para la creación de conocimiento teológico, para aumentar el nivel de educación de la población y en definitiva para crear sinergias alineadas con el nuevo sistema económico que se estaba gestando. La universidad de Alcalá, a través del sistema que adopta de Colegio-universidad, Convento-universidad y Seminario-universidad, da estructura al intrincado modelo educativo-evangelizador en la colonia. Para la corona era económicamente más beneficioso dejar la educación en manos de las ordenes religiosas a través de conventos y seminarios colegiales ya que se requería de una menor inversión inicial y a la vez se fomentaba la formación de religiosos con fin evangelizador. La creación de ciudades, como es el caso de Ciudad de México, y las estructuras educativas y religiosas son partes esenciales del aparato político y cultural de dominación en las tierras conquistadas. En este sentido, la Ciudad de México también es un caso paradigmático por la transformación que sufre, de ser una metrópolis azteca, a ser la capital más importante en América en la época moderna temprana.

Según Quijano y Mignolo la colonialidad del poder es un elemento constituyente de la modernidad. El proceso de modernidad parte de una elaboración intelectual y de una manera de producción de conocimiento que creó las bases para la distribución mundial del poder. Para entender las bases de dicha distribución de poder hay que tener presente el concepto de modernidad, el cual emerge de la misma raíz que la colonialidad, dentro del orden económico capitalista (Quijano 218). Se trata, pues, de una específica manera racional del pensamiento, y de un acercamiento al conocimiento que se expande y logra la hegemonía mundial a través de la colonización, sobreponiéndose a las racionalidades existentes y a los saberes previos o diferentes (Quijano 219). El estudio de las ciudades no puede realizarse interpretando separadamente las actuaciones en materia de educación, de

arquitectura y urbanismo, ha de realizarse dentro de un contexto económico y social más amplio. Por ejemplo, en la creación de la Ciudad de México también ha de considerarse la redistribución del poder en la que los indígenas pierden sus espacios económicos, como mercados y espacios religiosos, como las explanadas para rituales y los edificios de gobierno, para ser reedificados y reinterpretados por los españoles que imponen su cosmovisión. Un ejemplo concreto de esto se da en pleno centro de Ciudad de México: lo que los aztecas utilizaban como explanada para rituales, los españoles lo reinterpretan como Plaza Mayor, punto neurálgico de la ciudad donde se situaban los principales edificios de gobierno religiosos y civiles.

Los términos anteriormente expuestos son claves para entender los procesos de transformación de las ciudades de Alcalá de Henares y Ciudad de México. Para estudiar la primera se tiene que situar al proyecto cisneriano dentro de las corrientes de pensamiento humanistas, y cómo las ideas filosóficas y sociales de la época se ven reflejadas en la creación de una ciudad y universidad para la edad moderna temprana. El humanismo renacentista y la reinterpretación de los pensadores clásicos se va a plasmar en el plano urbanístico alcalaíno. De modo similar, en el análisis de Ciudad de México se tiene que estudiar qué características filosóficas y sociales provenientes de Europa se están aplicando en la concepción de la ciudad, de qué manera se está siguiendo el modelo que se llevó a cabo para la construcción de Alcalá y en definitiva, el diálogo existente entre ambas ciudades como un proceso de colonización.

Como el presente proyecto se trata del estudio de Alcalá, su universidad y su conjunto urbano y su influencia en la transformación de Tenochtitlán en Ciudad de México, es necesario dotarlo de una teoría que aúne los conceptos modernidad junto con el espacio

físico de las ciudades y los espacios imaginados por los urbanistas, los políticos y los gobernantes de acuerdo con el pensamiento histórico, filosófico y político de la edad temprana moderna. Para esto, se utilizarán las teorías de Henri Lefebvre recogidas en *La producción del espacio*. Lefebvre es consciente de que aspectos económico-sociales como los modos de producción, en el trabajo material e intelectual y la división del trabajo están sujetos a la práctica espacial (8). El estudio del espacio representa el aspecto político de una sociedad y más concretamente el uso del conocimiento; también implica la imposición de una ideología, la de aquellos que mantienen el conocimiento; y finalmente el espacio social encarna la realización de utopías, o sea, simulaciones del futuro, proyecciones del conocimiento y los modelos de producción en el espacio a través de la arquitectura, el urbanismo y la planificación social (9).

Lefebvre distingue el “espacio ideal”, que tiene que ver con los procesos de la mente, del “espacio real”, que es donde se desarrolla en efecto las prácticas sociales. Esto es clave para entender la triada de Lefebvre para la creación de un marco conceptual sobre el espacio. En el estudio de Ciudad de México el espacio ideal vendrá dado por las teorías teológicas y filosóficas de San Agustín recogidas en *La Ciudad de Dios*, mientras que el espacio real son los edificios que realmente se construyeron en la ciudad y que son usados por los habitantes de la misma.

Teniendo en cuenta las tensiones existentes entre el espacio ideal y el espacio real, Lefebvre establece tres elementos a considerar. La primera división lefebvriana del espacio es la llamada “práctica espacial”. Esto está relacionado con las estructuras construidas y con el uso que hacen los ciudadanos del espacio, de la trama urbana y de los edificios construidos. En el presente estudio, formarían parte de la práctica espacial las interacciones

de los habitantes de las ciudades que se estudian con el entorno construido. Por otro lado, existen los “espacios de representación”; aquí tienen lugar las acciones de los científicos, planificadores, urbanistas, tecnócratas y los ingenieros sociales. Las figuras principales que se estudiarán con relación a los espacios de representación son los ya mencionados cardenal Cisneros y Pedro de Gante, en su papel de planificadores urbanos, pensadores humanistas y teólogos. En estos espacios de representación se identifica tanto lo que es vivido por los habitantes como lo que percibido por ellos. Tiene en cuenta las concepciones sociales y del espacio, y es un punto intermedio entre la “práctica espacial” y las “representaciones del espacio”. Este último elemento de la triada lefebvriana, las “representaciones del espacio”, se asocia a las asociaciones con imágenes y símbolos, y con los más puros conceptos filosóficos que evocan cambio y apropiación espacial.

Para el estudio del espacio alcalaíno y de Ciudad de México se partirá de la base de la práctica espacial, esto se refiere a la trama urbana, y a los edificios existentes en ambas ciudades desde que se comenzaron los procesos de transformación en la edad media y a partir de la conquista respectivamente. Los mapas, planos y los edificios serán interpretados dentro del contexto de la colonialidad anteriormente explicados. Es importante el estudio de los personajes creadores de dichos espacios, el Cardenal Cisneros, en Alcalá y Pedro de Gante en Ciudad de México, ambos frailes franciscanos, son dos figuras indispensables en el estudio de las concepciones urbanísticas y sociales debido a su influencia y al poder que ostentaban tanto civil como religiosamente. En la presente tesis se sostiene que en Ciudad de México se creó la llamada Ciudad de Dios, al igual que se creó en Alcalá de Henares. La idea de Ciudad de Dios, como ya se ha mencionado anteriormente parte del tratado filosófico y religioso medieval de San Agustín *Civitas Dei*.



El concepto de Ciudad de Dios se va a estudiar como una representación del espacio, que sería el tercer elemento de la triada de Lefebvre. San Agustín teoriza sobre un cristianismo puro, lo más cercano al que se practicaba en Jerusalén en la época de Cristo. En *Civitas Dei*, encuentra la manera de encauzar un diálogo filosófico que prescribe una sociedad basada en la simbología del cristianismo incipiente.

A partir de la idea de Ciudad de Dios que se explorará para Alcalá de Henares y Ciudad de México en los siglos XV y XVI se podrán estudiar posteriormente las realidades existentes en ambas ciudades y sus universidades en los siglos XX y XXI. Con todo, el presente trabajo se divide en cuatro capítulos como se detalla a continuación.

En el Capítulo 1 se explorará cómo el cardenal Cisneros creó en Alcalá su particular visión de la ciudad de Dios y cómo este concepto se basa en los preceptos de San Agustín. Las ideas de Cisneros se pueden encuadrar del contexto del humanismo en España y en Europa. Por otro lado, hay que entender el papel de los Reyes Católicos en el proceso de creación del estado moderno y cómo esto afectó al fraile en la creación de una ciudad universitaria. Para dicho estudio, además del libro de San Agustín *La ciudad de Dios* que informa el aspecto religioso-filosófico de la creación de Alcalá, se utilizarán distintos manuscritos del cardenal Cisneros, planos y documentos relativos a la construcción de la Universidad de Alcalá y epístolas de Erasmo de Rotterdam.

En el capítulo 2 se estudiará primeramente cómo el modelo de ciudad creado en Alcalá fue adaptado en tierras americanas, primero en Santo Domingo y en las islas del Caribe hasta llegar a Ciudad de México con la conquista de Cortés. Se estudiará la instrumentalización del modelo de ciudad de Dios como herramienta para la colonización, en particular en los territorios de Nueva España. Centrando el estudio en Ciudad de

México, se prestará atención a los procesos de transformación de la azteca Technotitlán a la metrópolis novohispana. Para realizar dicho estudio habrá que centrarse en la figura de los principales actores: el fraile franciscano Pedro de Gante, el obispo Juan de Zumárraga y el Virrey Antonio de Mendoza. Se constatará cómo dichos personajes trabajaron por crear una auténtica ciudad de Dios de inspiración cisneriana. En el análisis se utilizarán planos de las ciudades estudiadas, epístolas y documentos producidos por los personajes involucrados y la crónica del franciscano Gerónimo de Mendieta.

En el Capítulo 3 se examinará el proceso de independencia y descolonización de México, centrandó la mirada en su principal universidad. La antigua Real y Pontificia Universidad de México pasará a ser Nacional y Autónoma, dejando atrás su legado colonial, y plenamente involucrada en el proceso de creación de nación. Mientras que en México se esfuerzan por una liberación política y mental de España, Estados Unidos intenta ejercer su dominio en Norteamérica. Se verá cómo desde Estados Unidos se utiliza el discurso pro-colonialista a través del uso simbólico de la imagen de la fachada rectoral de la Universidad de Alcalá. Por su parte, durante ese periodo de tiempo España ha perdido sus territorios coloniales y desde el gobierno se genera una retórica nacional basada en el antiguo imperialismo. Se verá cómo la imagen de la fachada de la Universidad de Alcalá también es rentabilizada por el gobierno de España para crear dicha retórica. Sin embargo, la universidad se vio obligada a cerrar debido a la obsolescencia de sus enseñanzas y a las profundas reformas que estaban llevando a cabo. En definitiva, se demostrará la existencia de una compleja dinámica colonización-descolonización entre México, Estados Unidos y España. Para ello se utilizarán fotografías de los múltiples edificios a analizar y textos relevantes relativos a la constitución y establecimiento de los distintos complejos

universitarios que se van a estudiar: el campus de la Universidad de Texas Tech, el campus de la Universidad de San Diego y la Ciudad Universitaria de la UNAM.

Por último, se finaliza el presente estudio con el Capítulo 4. En la conclusión se estudiarán las ciudades y universidades de Alcalá y Ciudad de México en la contemporaneidad. En ambos casos se trata de sitios protegidos por la UNESCO. Se analizarán las narrativas de la UNESCO para la inclusión de Alcalá de Henares, Ciudad de México y la UNAM en la lista de Patrimonio Mundial. Estos sitios, además de ser espacios culturales para los turistas, son sitios que ejemplifican y sustentan las narrativas nacionales de España y México respectivamente. Si las ciudades de Alcalá y México estaban hermanadas en el siglo XVI por ser ambas importantes núcleos religiosos y educativos, en el siglo XXI se verá cómo se retoma dicha unión dentro del marco de la protección del patrimonio universitario. Con esta nueva relación se verá que la retórica nacional en España todavía guarda connotaciones de la mitificación del pasado imperialista que se comenzó a gestar en el siglo XIX y que en México no se pudo lograr una efectiva descolonización.

## CAPÍTULO 1. Hacia un modelo de ciudad humanística hispánica: Alcalá de Henares y la ciudad de Dios

Para explorar la relación urbanística, filosófica y política que existe entre Ciudad de México y Alcalá de Henares primeramente hay que estudiar los procesos de creación de la urbe alcalaína a finales del siglo XV y principios del siglo XVI. Es durante las primeras décadas de la edad moderna cuando el cardenal Cisneros decide remodelar por completo la urbe de Alcalá y crear su proyecto: un campus universitario planificado, integrado en la ciudad y dedicado al estudio de las humanidades y las Sagradas Escrituras.

En este capítulo, se describirá Alcalá de Henares y la creación de su universidad, cómo pasó de ser una olvidada villa medieval a una de las principales poblaciones de Castilla en el siglo XV. Tal proceso de metamorfosis urbana no se puede entender sin la figura del principal agente transformador, el cardenal Cisneros. Se analizará a Cisneros como uno de los principales personajes de poder en la España renacentista y en su faceta de religioso y humanista. En particular, se estudiará al cardenal en relación con el máximo exponente del humanismo, Erasmo de Rotterdam, para entender las similitudes existentes en cuanto al acercamiento que ambos frailes tenían hacia la religión, la política y el conocimiento. La filosofía erasmiana va a dar las claves para entender las actuaciones de Cisneros en Alcalá. Mientras que Erasmo es un hombre de letras y plasma su conocimiento en papel, Cisneros se dedica a materializar su idea de estado y ciudad ideal a través de las decisiones político-religiosas que toma. Ahondando en la figura de Cisneros se arrojará luz sobre su trayectoria vital y su educación y cómo este imaginó el proyecto de la ciudad de Dios desde una perspectiva renacentista, así como desde el punto de vista teológico cristiano de San Agustín de Hipona y su libro *La ciudad de Dios contra los paganos*.

En resumen, en las próximas páginas se pretende demostrar que Francisco Ximénez de Cisneros convierte a Alcalá en una ciudad de Dios, partiendo como base del mencionado libro de San Agustín y recogiendo dentro de este concepto la filosofía religiosa y humanista de la edad temprana moderna. Además, en el estudio de Alcalá de Henares como ciudad de Dios no solo lo religioso adquiere un papel importante, también el aspecto político. Los Reyes Católicos en plena expansión por Europa y por América estaban decididos a crear un estado moderno y cristiano. Poco antes de que Cisneros comenzara las obras para su universidad los monarcas acababan de reconquistar los últimos territorios árabes en Granada y habían firmado un decreto de expulsión de los judíos en Castilla. Cisneros, junto a Isabel la Católica, acomete una extensiva reforma eclesiástica para devolver la virtud y las buenas prácticas a las órdenes religiosas de Castilla y Aragón. Además, se promueve la creación de nuevos órganos de gobierno y de justicia, como por ejemplo las cárceles.

Por tanto, se verá cómo Alcalá de Henares se configurará como una ciudad paradigmática de la edad temprana moderna debido a las innovaciones urbanísticas, políticas y religiosas que se realizaron en la ciudad. Los aspectos que se estudian en este capítulo serán clave para entender los procesos de colonización existentes en Ciudad de México y el proceso de creación de una ciudad de Dios en la antigua Tenochtitlán en el siglo XVI.

### 1.1 Alcalá de Henares, de urbe medieval a ciudad universitaria

En la última etapa del siglo XV, cuando el cardenal Cisneros decidió que en Alcalá se establecería su proyecto universitario, ya existían en la villa medieval complutense lo

que se conocía como Estudios Generales<sup>3</sup>, impulsados tanto por el arzobispado de Toledo como por la corona castellana. Según Casado Arboniés, en 1293 Sancho IV otorgó el privilegio para la fundación en la villa alcalaína de un Estudio General. El entonces arzobispo de Toledo Gonzalo Pérez Gaudiel se hizo cargo del establecimiento de dicha institución. Se trataba de un religioso muy cercano tanto a Sancho IV como a su predecesor, Alfonso X el Sabio (153). Casado Arboniés interpreta la fundación de esta casa de estudios como un intento tentativo frustrado de crear una universidad en Alcalá (154). Tanto es así que, a lo largo de los siglos, el hecho de no configurarse como universidad hizo que la institución fuera cayendo en decadencia y fuera bajando el número de estudiantes en detrimento de universidades ya establecidas tales como Bolonia, Valladolid o Salamanca (Arboniés 160).

Desde la primera década del siglo XIII el arzobispado de Toledo llevaba protegiendo a la villa de Alcalá al disponer en la localidad de infraestructuras eclesiásticas tan relevantes como el Palacio Arzobispal. Esta tradición arzobispal, junto con el incremento de edificios eclesiásticos como el convento franciscano de Santa María de Jesús (1453) o la erección de la iglesia de los Santos Niños Justo y Pastor (1476), ambos proyectos realizados por el arzobispo Alonso Carrillo de Acuña, hacen que en el último cuarto del siglo XV la ciudad fuera un enclave cristiano que paulatinamente despuntaba. El hecho de que los Estudios Generales no fueran tan exitosos como otras universidades no fue un impedimento para que la villa alcalaína fuera creciendo durante la Edad Media.

<sup>3</sup> El Estudio General o *Studium Generale* era una institución de educación superior medieval considerada como la precursora de las universidades modernas. Los primeros Estudios Generales se fundaron durante la primera mitad del siglo XII. El primer Estudio General de España fue el de Palencia, creado hacia el año 1212. Según Rashdall, las tres características que estos tenían es que el alumnado no era solo local, sino que se atraían a estudiantes de distintas partes; al menos se impartían conocimientos de una de las tres facultades: teología, leyes o medicina; y debía tener número considerable, o al menos, una cierta diversidad de profesores (9).

De esta manera, el arzobispo Carrillo, a partir de 1454 acometió las obras de ampliación de la muralla de la villa para posibilitar nuevas construcciones y la expansión de la urbe.

En cuanto a la fisionomía urbana, antes y sobre todo después de la ampliación de la muralla Alcalá respondía “a un esquema radial clásico en el que las calles principales se formaron en base a los caminos que partían del centro cívico-religioso hacia las rutas más importantes, tanto de carácter general como local” (Fernández Fernández 103). Desde la iglesia de los Santos Niños, posteriormente reformada como colegiata, situada en el centro de la ciudad medieval, partían los principales ejes del recinto amurallado medieval. Es, por tanto, en el centro de la ciudad donde se concentraba el poder religioso y civil, representado por el edificio eclesiástico. Aparte de ser el edificio más importante de la villa, se situaba en el espacio público más amplio, la plaza de los Santos Niños, cuyo nombre recibía por el templo que albergaba. Pese que era el único espacio público de cierta amplitud, junto con la plaza de Santa María la Rica, y punto neurálgico de la villa, el espacio no era suficiente para albergar ferias y mercados. Este tipo de eventos se celebraban extramuros, principalmente en la explanada que posteriormente se denominaría plaza del Mercado con la ampliación de la ciudad cisneriana (Castillo Oreja 54). La plaza del Mercado adquiriría una especial importancia en la reconfiguración de la ciudad realizada por Cisneros como se verá más adelante.

Durante buena parte de la Edad Media la villa albergaba a árabes, judíos y cristianos. Al norte de la ciudad estaba la zona reservada para los moriscos (Fernández Fernández 103), y a lo largo de la calle Mayor se situaban los judíos con una intensa actividad comercial. Pese a la expulsión de los judíos con el edicto de Granada de 1492, la estructura urbana se mantuvo, “circunstancia que permitió la creación de una ciudad

universitaria” (San Román 5). Según Fernández, la ciudad medieval se configuraba por una alta concentración de viviendas en las calles principales y por un gran número de corrales y huertas; la ciudad era austera, con pocos monumentos y estos discretos, presentando un panorama muy distinto al que se desarrollaría en los años venideros (107).

Dentro de este escenario en el que la ciudad gozó de expansión pero que había ido perdiendo de gran parte de su actividad comercial y estudiantil se dio el lugar en el que Cisneros desarrollaría su particular visión de la ciudad, la universidad y la religión. Según San Román, al contrario que muchas de las universidades de la época como Oxford, Bolonia, París o Salamanca que se fueron implantando en las respectivas ciudades progresivamente, con el transcurso del tiempo y sin unas directrices de integración en sus urbes definidas, la universidad de Alcalá se planificó y se edificó en su conjunto como parte de un proyecto completo. El plan de actuación de Cisneros para la creación de su proyecto universitario se puede dividir en dos grandes partes que forman a su vez un complejo urbanístico armonioso. Por un lado, Cisneros planificó el desarrollo de edificios universitarios en la parte este de la ciudad aprovechando el espacio resultante de la última ampliación de la muralla realizada por su predecesor Carrillo. Por otro lado, una intervención urbanística que se desarrolló en el núcleo medieval existente. Según Castillo Oreja, algunos de los proyectos llevados a cabo en el núcleo medieval estaban “más o menos relacionados con el desarrollo de la Universidad” (62). Se construyó la Iglesia Magistral<sup>4</sup> y se modificó la estructura de la aljama hebrea ya despojada de sus habitantes expulsados. De acuerdo con Consuelo Gómez López la transformación urbanística que se

<sup>4</sup> En el cristianismo, las únicas dos iglesias que tienen el título de Magistral son la de Alcalá de Henares y la de Lovaina. Este honor se da porque los canónigos de su cabildo son profesores de la universidad, *magister*.



produjo en Alcalá de Henares como consecuencia del proyecto cisneriano se debió a tres factores principales:

la regulación legislativa de la fundación; la dotación económica de la misma, y la adquisición de un espacio físico dentro de la ciudad que permitiese llevarla a cabo materialmente. Esta última iniciativa contemplaba la realización de una importante operación inmobiliaria destinada a la compra de casas y terrenos en los que poder construir. (Gómez López 11)

Para Gómez López es importante destacar el valor historiográfico de las compras de terrenos que se realizaron a partir del plano medieval para la reconstrucción del trazado de la ciudad cisneriana y la evolución de la misma en las décadas posteriores. La compra de terrenos y de propiedades permitieron a Cisneros no solo aumentar el número de construcciones relacionadas con la universidad, sino también realizar una intervención activa en el entorno urbanístico del núcleo medieval. Gómez López ofrece un estudio extensivo de las adquisiciones de Cisneros, las remodelaciones y las ampliaciones de vías. Uno de los ejemplos más relevantes se da con la remodelación de la colegiata para convertirla en Iglesia Magistral. Las reformas de la iglesia incluyeron la construcción de una girola, al igual que la de la catedral de Toledo, para esto, se tuvieron que derribar el antiguo ábside y crucero del templo, y las propiedades aledañas. Según relata Quintanilla<sup>5</sup>, uno de los principales biógrafos de Cisneros, en 1653 Cisneros “reedificó toda la Magistral de San Justo, y Pastor de la Villa de Alcalà de Henares, procurando que assi en lo sumptuoso del edificio, y numero de prebendados, fuese muy parecida à la de Toledo, y assi añadió diez, y siete Canongias, y doze Raciones, situando renta para todo” (119). Teniendo en cuenta el relato de Quintanilla, Cisneros estaba dispuesto a situar la villa de

<sup>5</sup> Quintanilla, en su libro *Arquetipo de virtudes, espejo de prelados. El venerable padre y siervo de Dios F. Francisco Ximenez de Cisneros*, terminado en 1653, plasmó de forma exhaustiva la vida y obras del cardenal Cisneros con el objetivo de promover el proceso de su beatificación en Roma.

Alcalá en primera línea del cristianismo hispánico. Estas reformas eran seguidas muy de cerca por el prelado como señala el mismo jefe de obras, Pedro Gumiel en su *Carta... relativa a las obras de San Justo en Alcalá*: “Vuestra Señoría me envió a mandar le informase acerca de la obra de Santiuste” (1). El objetivo de estas obras no solo era ampliar la iglesia, sino también abrir una calle en las inmediaciones. Además, el derribo de casas se alineaba con el gusto renacentista ya que hacía que el templo destacara en cuanto a su individualidad y visibilidad (Gómez López 66-67). Otra gran intervención urbanística en el núcleo medieval, aparte de la reorganización del barrio hebreo y la calle mayor, fue ampliar otra vía que uniera el núcleo antiguo con la parte oriental. Por tanto, se crearon y remodelaron dos vías principales con el objetivo de crear accesos rápidos y espaciosos para fomentar la comunicación entre la universidad y el resto de la ciudad.

Ahondando en las reformas estructurales del barrio judío, mención especial tiene las remodelaciones en la calle de Santiago. El objetivo con esta calle era el de crear un acceso directo entre el Palacio Arzobispal situado en la parte occidental de la ciudad y la universidad, emplazada al este de la urbe. Estas obras, aunque llevadas a cabo por la universidad y el Concejo de la ciudad, una vez ya fallecido el cardenal durante los siglos XVI y XVII, “se nos presenta como una mera continuación de los planes establecidos anteriormente por Cisneros” (Castillo Oreja 64). Según Miguel Ángel Castillo Oreja el cardenal estaba decidido a actuar de forma drástica sobre la barriada judía no solo por una razón funcional, sino también ideológica. Castillo Oreja explica que el tipo de decisiones urbanísticas que proveyó Cisneros obedece a sus convicciones religiosas y políticas, ya que era conocida la intransigencia que tenía el fraile tanto con hebreos como con musulmanes y por su decisión en la lucha contra estos grupos minoritarios. Para cambiar el carácter de

la judería modificó el trazado original para crear un “trazado racional de calles, ortogonales respecto a una arteria principal” (65), derrumbó muros y abrió callejones para crear calles amplias y “se clausuraron y demolieron los edificios religiosos semitas, levantándose sobre las ruinas de la mezquita musulmana la parroquia de Santiago (1501)”. Quintanilla relata cómo Cisneros quiso empedrar la calle que iba desde la puerta de los Mártires hasta la puerta de Madrid (135), lo cual suponía una intervención directa sobre la calle Mayor donde habían estado instalados los negocios judíos antes de su expulsión. Dentro del acondicionamiento de las calles también mandó construir amplios conductos y sumideros “y hizo correr las minas, hasta unos fosos, que ansimismo se hizieron, y llegan al río, conque se purificaron los aires, y no se padecen tantas enfermedades” (Quintanilla 135). A lo largo de la calle Mayor también se encontraba la casa de las Doncellas y se construyó un hospital (135).

En el proceso de remodelación de la trama urbana, Cisneros también anexionó a esta intervención las propiedades adyacentes que formaban parte de la antigua mezquita. Con las adarvas demolidas y las ampliaciones de calles la barriada judía ya no era un conjunto independiente de la ciudad sin un conjunto integrado (Castillo Oreja 65). Además de la parroquia de Santiago durante la época de Cisneros también se construyó el convento de San Juan de la Penitencia. Se realizó, por tanto, una intervención religioso-urbanística en la que se eliminaron las trazas de los habitantes de credos diferentes al cristianismo que habitaron la villa durante la Edad Media. Si Alcalá durante el medievo era conocida por la convivencia armoniosa de cristianos, musulmanes y judíos, la villa cisneriana de finales del siglo XV se configura como un baluarte exclusivamente cristiano.

La antigua ciudad medieval y la nueva ciudad universitaria que diseñó Cisneros confluían en el nuevo punto neurálgico de la ciudad: la plaza del Mercado. Si antes era la iglesia de los Santos Niños el núcleo de la Alcalá medieval, ahora las principales arterias de la nueva ciudad desembocaban en la plaza del Mercado, un amplio espacio rectangular situado en la parte este de la ciudad que durante la Edad Media había sido utilizado para la celebración de festividades y ferias. La nueva plaza del Mercado, como fue planificada por Cisneros, hacía de núcleo sobre el cual se estructuraba la vida social de la ciudad, un punto en común que integraba a los habitantes y a los estudiantes. Este espacio público era propiedad tanto del municipio como de la universidad. A principios del siglo XVI se llevó a cabo el traslado a la plaza del Mercado de los edificios de gobierno municipal desde la plaza de la Iglesia Magistral (Gómez López 72).

La práctica de gestión municipal antes de los Reyes Católicos era una especie de asamblea de vecinos, de carácter informal, sin funciones ni competencias definidas. Estas asambleas se llevaban a cabo generalmente al aire libre, en las plazas principales de los municipios, y normalmente delante de la iglesia o dentro de esta (González Rodríguez 116). En 1480 con la Pragmática dictada por los Reyes Católicos se ordena que las ciudades y villas hicieran su casa de ayuntamiento y cabildo. Hasta ese momento el gobierno de las ciudades no solo no estaba regulado, sino que no tenía un lugar específico de encuentro. Al instar la creación de casas de concejo en las ciudades, los miembros del gobierno local ya no tenían que reunirse en las iglesias parroquiales o en las plazas aledañas sino en locales municipales designados a tal efecto. En la misma resolución, se pide expresamente que se creen cárceles y prisiones “preferiblemente en el mismo edificio municipal” (González Rodríguez 117). La normativa real se expande en 1500, a través de una nueva Pragmática

emitida desde Sevilla en la que se especifican las normas para la organización administrativa de los concejos tales como los libros y procedimientos que se debían seguir. En los *Annales Complutenses* se le atribuye a Cisneros la creación de las Casas del Ayuntamiento en la plaza del Mercado (Sáez 400). Por su parte, según Gómez, Cisneros encontró una fuerte oposición a la creación de una cárcel ubicada en los edificios del Concejo, ya que se le había privado a la corporación municipal el “derecho de alguacilazgo” en detrimento de la universidad (60). Este detalle es muy representativo dentro del estudio de Alcalá de Henares como ciudad de Dios ya que en esta ciudad, este órgano de instrumentalización legal y judicial, estaba en manos de una institución religiosa.

Con todas las reformas que se efectuaron en la ciudad complutense, con la reorganización de los barrios, excluyendo a judíos y moriscos, y con el establecimiento de las casas del Concejo no solo se produce una reforma urbanística, sino una re-significación de los espacios (Lefebvre 17). Así, en los primeros años del siglo XVI los habitantes alcalaínos contaban con un espacio reformado, muy alejado de las prácticas medievales en las que primaba la convivencia interreligiosa. Se pueden agrupar las intervenciones religiosas-urbanísticas cisnerianas en el núcleo medieval en tres grandes niveles de actuación que se complementan entre sí. En primer lugar, el fraile se centra en la construcción y remodelación de edificios, especialmente de carácter religioso y de apoyo a las necesidades de la universidad. En segundo lugar, se crean órganos de gobierno y justicia que no existían hasta la fecha en la ciudad, como el concejo y la cárcel. Finalmente, a través de una reorganización espacial, interviniendo directamente sobre la trama urbana y creando un efecto de resignificación de los espacios. Al quitar las características judías y árabes y al mejorar cualitativamente las nuevas avenidas con pavimentación y

alcantarillado, no solo se produce una apropiación espacial por parte del fraile, sino que se crean las condiciones ideales para que tales espacios sean usados por cristianos, favoreciendo así un urbanismo de exclusión. De esta manera, también, se contribuye a la categorización social y al desarraigo de ciertos grupos de la población. Los judíos y árabes conversos que existieran en la ciudad se verían privados de parte de los elementos tangibles culturales a los que estaban habituados, pasando a ser de una categoría social inferior a la de los establecidos cristianos viejos a quienes se tenían que acomodar ideológicamente.

La Alcalá de finales del siglo XV se trataba de un espacio diseñado por la máxima autoridad religiosa de Castilla que imponía las prácticas cristianas en el conjunto de la ciudadanía. Si en la ciudad medieval no existe un punto de referencia común a todos los ciudadanos, en la ciudad renacentista cristiana la plaza mayor es el espacio público por excelencia. En la nueva plaza del Mercado se aglutinaba el poder municipal con las casas del Concejo y el poder religioso con las iglesias existentes y la proximidad de la universidad. Continuando con la lectura lefebvriana, es representativo el papel de la nueva plaza mayor, del Mercado, como aglutinador de poder y como símbolo del paso de la Edad Media a la modernidad de la ciudad. Para Lefebvre “this modern state promotes and imposes itself as the stable centre – definitively – of (national) societies and spaces” (23) [este estado moderno se impone por sí mismo con el centro estable -definitivo- de sociedades y espacios (nacionales)]. En resumen, se trata de un proyecto de renovación de una ciudad medieval a una ciudad cristiana de la época moderna temprana. Dicha renovación tiene como base un elaborado plan ideológico estructurado por la monarquía y la iglesia en conjunto. Es decir, se trataba de un proyecto social fuertemente enraizado en el cristianismo cuyos máximos exponentes son los Reyes Católicos y el cardenal Cisneros.

No obstante, lo más novedoso de esta transición urbanística alcalaína no son solo las reformas estructurales del conjunto ya existente, sino también el desarrollo de un campus universitario planificado.

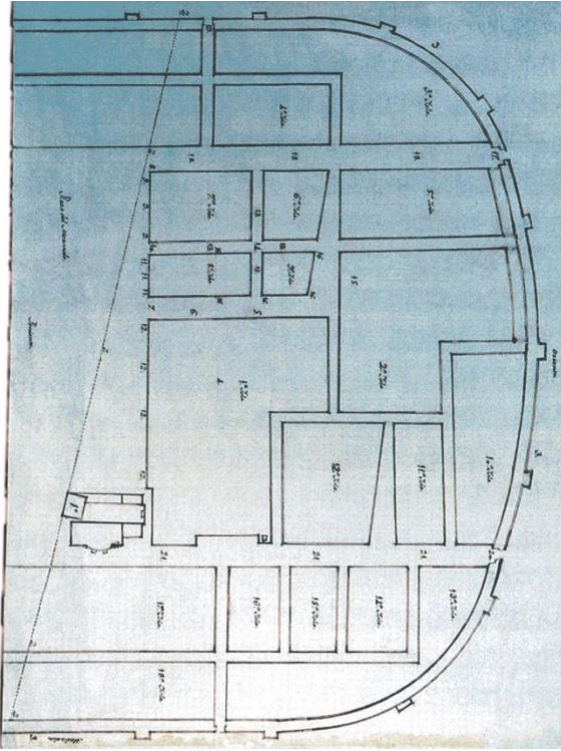


Ilustración 1. Plan adjunto que está conforme con el que, de orden del Sor. Lcdo. Juan de Ovando, visitador y reformador que fue de esta Universidad en el año de 1564 [...], 1768. Fuente: Wikimedia Commons, Archivo Histórico Nacional de Madrid.

Como se ha mencionado anteriormente, los nuevos edificios universitarios se situaron en la parte este de la ciudad. El diseño urbanístico se distribuye en forma de damero, como se puede observar en el plano de Juan de Ovando de 1768<sup>6</sup>. Se siguen formas geométricas rectilíneas que guardan proporción entre sí. El plano está dividido en 18 *yslas*,

<sup>6</sup> Este documento creado en 1768 recrea las declaraciones del visitador Juan de Ovando durante su reforma de la Universidad de Alcalá 1564-1566. En él se reproduce la planta de la ciudad universitaria y se pueden observar los planes urbanísticos de Cisneros en cuanto al conjunto universitario. Juan de Ovando, sobrino-nieto del gobernador de La Española, Nicolás de Ovando, se dedicó a adaptar la universidad de la segunda mitad del siglo XVI a los cambios políticos, sociales y religiosos que se habían llevado a cabo hasta el momento en la época intentando acomodar con fidelidad el espíritu impreso por Cisneros (Stafford 606)

cada isla corresponde a distintos elementos universitarios, religiosos y de equipamiento. El plano además está acompañado de una leyenda donde se expresa en qué islas se situaban los distintos edificios y elementos urbanos, tales como el Monasterio de San Francisco, los colegios menores, algunas librerías o el encuadernador, casas para distintos usos, corrales o almacenes, por nombrar algunos de ellos. En el centro del plano se sitúa la isla principal, donde se localiza el Colegio Mayor de San Ildefonso, el edificio principal de la universidad. En 1499 se recibe la bula papal que autoriza la constitución de una universidad en Alcalá de Henares y en ese mismo año se procede a la colocación de la primera piedra del Colegio Mayor, obras que duran hasta 1508 (Ribera Blanco 72). Las obras se ejecutaron “con los mejores arquitectos y artistas de la época como Pedro Gumiel y Enrique Egas, que diseñaron un plan clasicista en cuadrícula (Ribera Blanco 68). En dicho plano en cuadrícula estaban comprendidos todos los colegios previstos por Cisneros. El complejo universitario era mucho más que un colegio mayor y la construcción de edificios auxiliares, según explica el mismo Cisneros en su *Testamento*... se planificaron:

Doze Colegios de Estudiantes pobres, que Nos instituimos, è dotamos à honor, è a memoria, è reverencia de los doce Apostoles de Nuestro Señor Jesu-Christo: è sean conformes asimismo [en la dotación a los] otros seis Colegios, que Nos instituimos, è dotamos à honor, è memoria, è reverencia de los setenta, y dos Discipulos suyos (16).

Por tanto, hasta 18 colegios menores tenía Cisneros planeado construir en la nueva ciudad universitaria. De manera significativa, cada uno de los colegios estaba dedicado a los doce apóstoles y a los setenta y dos discípulos, habiendo la misma cantidad de colegios cisnerianos que de islas planificadas en la cuadrícula del plano. No todos los colegios



proyectados por el cardenal se construyeron<sup>7</sup>, pero a lo largo del tiempo se instalaron un sinnúmero de colegios menores de órdenes regulares y colegios-convento, así como colegios menores seculares, llegando a sumar más de 30 (Gutiérrez Torrecilla 22). Estos colegios se expandían no solo por el terreno previsto por Cisneros, sino también por el resto del entramado urbano medieval.

En definitiva, la obra que Cisneros acometió, junto con sus arquitectos, principalmente Pedro Gumiel, iba más allá de la creación de un centro universitario. Se trató de un complejo campus diseñado “*ex profeso y ex novo*” (Ribera Blanco 72), una idea que nunca antes se había llevado a cabo. Este proyecto no estaba aislado del resto de la ciudad, sino que se integraba y reorganizaba la ciudad existente, reinterpretándola por completo estructural y paisajísticamente.

En cuanto al resultado a la visión de la ciudad desde el punto de vista estético y a la monumentalidad de la obra cisneriana tras la intensa intervención realizada en la ciudad, la ilustración del dibujante paisajista Anton Van den Wyngaerde es una excelente fuente a la que dirigirse. El grabado se pintó en el año 1565 por encargo del rey Felipe II y se trata de “la primera instantánea geográfico-topográfica de conjunto y/o “fotografía urbana” de la por entonces floreciente villa de “Alcalá De Henares”, como así se titula el dibujo” (Consuegra Gandullo 175).

<sup>7</sup> La lista de colegios fundados por Cisneros es la siguiente: Colegio de San Ildefonso (Artistas y Teólogos), Colegio de la Madre de Dios (Teólogos), Colegio de Santa Catalina (Metafísicos), Colegio de San Dionisio (Metafísicos), Colegio de San Isidoro (Gramáticos), Colegio de San Eugenio (Gramáticos), Colegio Trilingüe o de San Jerónimo (Lenguas) y el Hospital de San Lucas y San Nicolás (Gutiérrez Torrecilla 35).



Ilustración 2. Dibujo de una vista general de Alcalá de Henares, Anton Van den Wyngaerde, 1565. Fuente: Wikimedia Commons, Biblioteca de la Universidad de Uppsala.

En este grabado se puede observar una versión consolidada de la ciudad cisneriana. Destaca que la mayor parte del conjunto arquitectónico se concentra en el interior de las murallas, lo cual hace pensar en la tradición medieval de la ciudad. Haciendo un primer acercamiento al grabado llaman la atención los torreones de la muralla que fortifican la ciudad y en un primer plano se representa la entrada a la villa a través de la puerta oriental de la muralla, la cual se mimetiza con el resto de los edificios realizados primariamente en ladrillo. La construcción en ladrillo es un rasgo típico de los edificios renacentistas alcalaínos y puede interpretarse como un fiel reflejo del espíritu del fraile franciscano de humildad y pobreza debido a que se trata de un material de construcción económico y funcional. Además, en el grabado los edificios están delineados con un remarcable nivel de detalle que todavía hoy permite su identificación, aunque algunos de ellos hayan sufrido modificaciones importantes<sup>8</sup>. Estructuralmente se observa la traza urbana con tres calles verticales amplias y definidas que atraviesan la ciudad, esto hace que se divida la ciudad

<sup>8</sup> Un ejemplo de una modificación importante sufrida por un edificio se da en el Palacio Arzobispal, en el extremo izquierdo de la villa amurallada, que fue gravemente diezmado tras el incendio de julio de 1939.

en cuatro bloques horizontales bien definidos. Sin embargo, debido al ángulo desde el que se ha realizado la representación no permite que se observe con claridad las calles transversales y la forma de ciudad en damero característica del urbanismo cisneriano como en el plano de Ovando.

Tan importante como el análisis del urbanismo alcalaíno en el siglo XVI en este grabado es estudiar las condiciones en las que se elaboró y la información simbólica que ofrece. Se sabe que Anton Van den Wyngaerde, o Antonio de las Viñas, según su nombre españolizado en la época, fue contratado por Felipe II para pintar los principales pueblos de España. Según Lull Peñalba entre 1562 y 1570, año de su muerte, Wyngaerde representó varias decenas de enclaves por toda España (106). A través de los grabados se puede observar un canon de los lugares predilectos para la corona, pues junto a Alcalá de Henares ciudades como Madrid, Zaragoza, Barcelona, Granada, Sevilla o Salamanca también fueron representadas por el artista. Al ver el grabado de Wyngaerde uno puede observar la ciudad como un conjunto arquitectónico, como un proyecto y no solo como estructuras aisladas, como una simple plaza o como un monumento. Es ese conjunto arquitectónico, ese proyecto, donde Lefebvre concibe las representaciones del espacio, que materializan los planos simbólicos e imaginarios. Dichas representaciones del espacio han de estar informadas por el conocimiento y la ideología dentro de un contexto. Es precisamente el producto, la ciudad física en el espacio construido, lo que está informado por los aspectos ideológicos y que atañe directamente a los habitantes que en ella conviven. A continuación, para poder seguir estudiando la caracterización de Alcalá como una Ciudad de Dios del Renacimiento, se continuará con el estudio de la ideología y

religiosidad de Cisneros dentro del contexto específico de la España de finales del siglo XV y principios del XVI, y del contexto general europeo.

## 1.2 El cardenal Francisco Ximénez de Cisneros y su visión política y religiosa

Para valorar en qué términos se desarrolla la visión política y religiosa de Cisneros y cómo todo esto influye en su proyecto de ciudad universitaria hay que entender primeramente quién era, cuál fue su trayectoria hasta que llegó a convertirse en arzobispo de Toledo y qué relación mantenía con la corona y con la orden franciscana a la que pertenecía.

García Oro estima que Cisneros nació en el municipio de Torrelaguna, alrededor de 1436 comenzó sus estudios religiosos en Cuéllar, un municipio segoviano, y poco después en Roa, en la provincia de Burgos. Posteriormente estudió en el Estudio General de Alcalá, que se situaba junto al convento de los franciscanos donde “comenzó a acercarse a esta orden de frailes” (Orea Sánchez 8). A los catorce años se marchó a Salamanca para estudiar en el Colegio Mayor de San Bartolomé. Su instrucción, que completó a la edad de veinte años, comprendió estudios de derecho, teología y cánones. Al graduarse de Salamanca Cisneros se trasladó a Roma, donde vivió por casi una década, de 1456 a 1465, allí se ordenó sacerdote, terminó sus estudios e incluso trabajó como experto legal (Orea Sánchez 8-9).

La carrera político-religiosa de Cisneros empezó como corregidor, nombrado por el arzobispo de Uceda, este puesto le fue facilitado a través de amistades que tenía en Toledo (García Oro 23), y su consecución del puesto de arcipreste de Uceda le vino una vez que el puesto quedó vacante. El mismo Cisneros “promovió en Roma una causa por irregularidades canónicas contra el arcipreste de Uceda, García de Guaza” (García Oro 23).

También, de acuerdo con Orea, tras su etapa en Roma el Papa Pablo II le extendió una carta expeditiva para que se le asignara el primer cargo que quedara disponible en el arzobispado de Toledo. Es destacable de Cisneros su periplo en el municipio de Sigüenza primero como capellán mayor y posteriormente como vicario general. En dicha localidad alcarreña colaboró con Juan López de Medina en la creación del Colegio Grande de San Antonio de Portaceli, que comenzó a operar como universidad tras la bula papal de Inocencio VIII en 1489. Sin embargo, a los 50 años la vida de Cisneros dio un giro, dejó la opulencia y el poder de sus cargos y decidió unirse a la orden franciscana<sup>9</sup>, pasando por varios conventos y llevando una vida de pobreza, humildad y contemplación. En 1492, con la toma de posesión de la ciudad de Granada por los Reyes Católicos, la reina delega en su confesor Fray Hernando de Talavera el puesto de arzobispo de la ciudad que acababa de ser conquistada. Fue el cardenal Mendoza, que entonces ocupaba el arzobispado de Toledo y el cual conocía muy bien a Cisneros, quien le recomendó a la reina Isabel para que ocupara el puesto vacante. Según Antonio de la Torre, en su artículo “Cisneros, confesor de la reina Isabel”, el fraile posiblemente no quería ocupar dicha responsabilidad ya que prefería la vida contemplativa y la cercanía a sus hermanos franciscanos. Algunos estudiosos afirman que Cisneros solicitó una serie de condiciones antes de aceptar el puesto de confesor mientras que del artículo de la Torre se extrae que este se vio más bien obligado a aceptar el puesto debido por subordinación a la autoridad real. Si bien es cierto, en una comunicación dirigida a Cisneros por el Papa, se le otorgaba la posibilidad de que se ausentara de la corte cuando no se le requiriera para que pudiera llevar una vida tranquila,

<sup>9</sup> Al entrar en la orden franciscana Cisneros decide cambiar su nombre de pila Gonzalo para pasar a llamarse Francisco.

retirada, en la que le fuera posible observar las reglas de su orden<sup>10</sup>. En cualquier caso, la aceptación del cargo de confesor marcó el principio de los días en que Cisneros asumiría un papel político de primera línea en la España de la edad moderna temprana.

El hecho de ser confesor real le catapultó en su carrera religiosa, en 1494 fue elegido provincial de Castilla de los monjes franciscanos y en 1495, con la muerte del arzobispo Mendoza, fue elegido por la reina como arzobispo de Toledo. La decisión real no gustó en Toledo a los señores establecidos que poseían prebendas, ya que no esperaban que llegaría a ser arzobispo un fraile observante como lo era Cisneros; no en vano, “en el designio de la Reina había una idea y un afán: la Reforma de la Iglesia” (García Oro 31), tarea que le fue encomendada al fraile y en la que se pudo poner manos a la obra a partir de 1497 cuando se le dio oficialmente la bienvenida en Toledo para tomar el mando del arzobispado. En esta nueva España los Reyes Católicos se habían volcado con la causa cristiana y con la expulsión de los árabes. La reforma del clero afianzaba los valores cristianos en el recién nacido estado a la vez que los monarcas alineaban su política con el pontificado.

Es interesante ver el diálogo existente sobre las reformas de la iglesia acordadas por los Reyes Católicos e impulsadas por el humanismo cisneriano y la construcción del Estado moderno. Dentro de estas reformas eclesiásticas, Michael Hardt y Antonio Negri amplían la concepción de la modernidad diciendo que esta es una consecuencia del descubrimiento del plano de la inmanencia. Según Hardt y Negri, se puede hablar de dos modernidades, una modernidad temprana en la que el conocimiento humano pasó del plano trascendente al inmanente, caracterizada por “a secularizing process that denied divine and

<sup>10</sup> Según el estudioso de la Torre, aunque Cisneros era un fraile devoto y tenía predilección por la vida monástica en esta etapa de su vida, investigadores tardíos del personaje han tendido a exagerar la inclinación de Cisneros por la vida monástica y contemplativa hasta el punto de afirmar que estableció una negociación con la reina Isabel sobre las condiciones bajo las cuales aceptaría ser su confesor.

transcendent authority over worldly affairs” (71) [un proceso de secularización que negó la autoridad divina y trascendente sobre los asuntos mundanos], durante el siglo XIII hasta el XVI. Para los autores, hay una segunda modernidad que es la consecuencia de un movimiento contestatario a las nociones humanistas de la inmanencia. La segunda modernidad se caracteriza por la reapropiación del poder constituyente de la inmanencia, y la búsqueda de la trascendencia bajo los principios humanistas inmanentes ya implantados. Esto es lo que Hardt y Negri denominan una contrarrevolución social, política y cultural que se sustenta con la aparición del capitalismo y las nuevas formas de producción social y cultural. Con Cisneros y los Reyes Católicos hay que referirse a la primera modernidad, que se da como resultado de la influencia humanística. El cardenal había interiorizado una visión inmanente de la religión que se mostraba en forma de rechazo a las pompas y ritos innecesarios y en llegar a Dios a través de una relación personal y la oración mental y no a través de salmos y plegarias prescritas. Para el fraile, la mejor forma de llegar a Dios es a través de la espiritualidad y de tener una relación personal con Dios. Precisamente en esto va a consistir la reforma de las órdenes religiosas de Cisneros, a su vez promoviendo la pobreza de los clérigos y religiosas, la lectura de los evangelios como fuente de verdad cristiana y la doctrina de los padres de la iglesia y sus doctores más ilustres.

Según Pedro Sainz los franciscanos se estaban escindiendo entre los observantes, amantes de la pobreza y la humildad y los conventuales, que seguían los preceptos de San Francisco de una manera más laxa. Las reformas bajo el mandato cisneriano se basaban en el restablecimiento “del espíritu primitivo de los fundadores: de volver a las fuentes de la

espiritualidad deformadas por la debilidad humana” (Sainz 30)<sup>11</sup>, por tanto, darle un giro a la religiosidad hacia la observancia. Pero este no era solo el caso de los franciscanos, tanto conventos masculinos como femeninos, de todas las órdenes establecidas en España se vieron envueltos en el proceso de reforma. La prerreforma española impulsada por Cisneros creó “un ambiente propicio a una nueva espiritualidad” (Sainz 27). Se trataba de una espiritualidad acorde con los tiempos, en sintonía con el humanismo de la época y en contraposición a los oscuros tiempos medievales de decadencia moral y pérdida de virtud y de los valores de los padres y doctores de la iglesia. Igualmente, dentro del contexto humanista y renacentista, al hablar de las reformas que se estaban llevando a efecto, Sainz destaca los lazos existentes con Italia, desde donde se seguía con interés lo que estaba sucediendo en España, ya que las relaciones con este país eran íntimas e iban más allá de un mero intercambio de libros (34).

Desafortunadamente, no se conserva mucha documentación original de Cisneros relativa a la reforma religiosa en Castilla y Aragón. Sin embargo, sí existe una carta de Cisneros a Diego López de Ayala<sup>12</sup> en la que se ilustra el proceso de reforma que está llevando a cabo en coordinación con el pontificado:

aquí es venido un padre fray juan de bentoto, comisario general confirmado por el papa, para entender en la visitación y rreformacion de los monasterios de frayles y monjas claustrales de todos estos reynos: enbia a este padre que la presente os dará [...] para que le den el favor y ayuda que ovjere menester para la exsecucion de su oficio y rreformaçion, y porque este padre es persona de mucha rreligion [...] que con toda diligencia trabajeys allá que se le den todas las provjisiones y cartas que ovjere menester, para que sea favorecido y ayudado do quiera que fuere, pues viene a hazer tanto fruto y servjcio a nuestro señor, y sobr'ello, sj fuere ncesesario, hablar

<sup>11</sup> Las reformas monásticas no solo se llevaron a cabo dentro de la orden franciscana, sino en un espectro más amplio de órdenes adscritas a la iglesia, tales como los dominicos, agustinos o los carmelitas. Las reformas llevadas a cabo en esta época tienen en común una “vuelta a la regla primitiva y al Evangelio, y a la imitación de Cristo” (Sainz 32).

<sup>12</sup> Diego López de Ayala era el camarero del cardenal Cisneros, ocupaba el cargo de canónigo y vicario de la Iglesia de Toledo.



al rrey y a las personas que os pareciere para que aya buen despacho, que en ello me hareys mucho placer y servjcio (Cisneros, “Carta CXXIV...” 234-235).

Cisneros, por tanto, contaba con las máximas autoridades civiles y militares a su favor. Así, con dicha misiva, traspasaba su poder a Diego López, en quien depositaba su total confianza. Por otro lado, el proceso reformador ganaba credibilidad al contar con la intervención de visitadores vaticanos. De Quintanilla, uno de los principales cronistas y biógrafos de Cisneros, se puede obtener más información del largo proceso de prerreforma que lideró el cardenal. Según Quintanilla fue el mismo Cisneros quien persuadió a la reina para realizar una reforma eclesiástica en 1493 (26). Lo que hizo Cisneros para acometer las reformas fue “visitar los monasterios, haziales una platica de sus primeras reglas, obligaciones, y estatutos; de su relajación, y quebrantamientos: ponía toda instancia en que renunciassen todos los privilegios, que eran contra su primera pefección, traya los à su presencia y los quemaba” (Quintanilla 22). Con esto se conseguía que los conventos dejaran aquellos privilegios eclesiásticos que habían ido acumulando a lo largo de los años que permitían comportamientos laxos en los religiosos y se apartaban de las constituciones originales y de los preceptos de las distintas órdenes. De esta manera, los religiosos recuperaban su virtud y los conventos ganaban en prestigio. A Cisneros le movían tanto sus intereses religiosos y humanísticos como la idea de recuperar el prestigio cristiano de los conventos españoles en un momento histórico clave en el que se estaban llevando a cabo cruzadas en África, luchas contra los moros en el sur peninsular y la reciente expulsión de los judíos. De este modo, si en Alcalá el fraile Cisneros consiguió crear la ciudad de Dios como se pretende demostrar en este capítulo, análogamente, tiene pretensiones de crear el país de Dios en el recién creado estado moderno español. Todo esto es posible

gracias a la alineación ideológica y la visión de futuro compartida entre los Reyes Católicos y el cardenal, iglesia y estado.

Una vez que el fraile había llegado al arzobispado de Toledo y en pleno proceso de reforma religiosa Cisneros se embarca en su proyecto alcalaíno. La autorización para erigir una universidad fue dada en la primavera de 1499 por el Papa Alejandro VI. Antes de pasar a estudiar cuáles fueron las características que Cisneros planeó para su proyecto universitario hay que mencionar que la creación de la universidad no fue el momento cúlmine de la carrera religiosa cisneriana ya que dos hitos importantes se sucedieron: la ordenación cardenalicia en mayo de 1507 por el Papa Julio II y la regencia de España de 1506 a 1507<sup>13</sup> y entre 1516 y 1517<sup>14</sup>, esta última acabó poco antes de su fallecimiento.

Desde su gestación, el proyecto religioso, político, social y educativo del cardenal acometido en Alcalá de Henares estaba caracterizado por una racionalidad definida y por una planificación en detalle de cada uno de los aspectos del ámbito universitario, tales como la ciudad, las infraestructuras, los estudiantes, los planes de estudio, el profesorado, y principalmente la misión y la visión de dicha institución. En plena construcción del estado moderno por parte de los Reyes Católicos, la necesidad de un mayor número de funcionarios bien instruidos era patente, “el Estado moderno necesitaba un cuerpo de funcionarios integrado por abogados, teólogos, canonistas y expertos militares para ocupar los puestos más encumbrados de la burocracia y la jerarquía eclesiástica” (Bernal 38). Se trataba de un Estado que se expandía tanto en complejidad como en extensión. La universidad que concibió Cisneros era eminentemente austera, fundamentada en los

<sup>13</sup> Durante los años 1506-1507 Cisneros actuó como regente de España como consecuencia de la muerte súbita de Felipe I hasta la llegada de Fernando II de Aragón que se encontraba en Flandes.

<sup>14</sup> Cisneros asumió la regencia de España de nuevo tras la muerte de Fernando II. El cardenal murió el 5 de noviembre de 1517 de camino a su encuentro con el recién llegado Carlos I de Castilla.

principios de pobreza y humildad (Bernal Gómez 44), y además fue “muy moderna, porque mediante la creación de un modelo diferente de educación [que] integró a todas las clases sociales en casi todos los ámbitos del conocimiento” (Bernal Gómez 44). Respecto a la integración de las clases sociales Bernal advierte que se pretendía dar formación al “clero llano” (34), a la baja nobleza y a los pequeños burgueses, no solo en valores cívicos y religiosos inspirados en la observancia de la orden franciscana, sino también de una formación de corte humanista, como se detallará más adelante. Los principios y valores religiosos quedan claramente expuestos en las constituciones cisnerianas donde se detallan las normas de comportamiento de todos los integrantes de la universidad y aspectos tales como la obligatoriedad de llevar hábito (Cisneros, *Constituciones...* 22). Precisamente, durante esta época se acuña el dicho “el hábito no hace al monje”, queriendo decir que no se debe juzgar por las apariencias, sino por las virtudes y comportamientos que se exhiben; o en un sentido más literal, que por vestir un hábito no se debe considerar a uno religioso o más cercano a Dios. Esto concuerda con la visión religiosa de Cisneros, que rechaza lo conventual y las liturgias y enfatiza el valor de la espiritualidad y el rezo mental. Los estudiantes alcalaínos vivían inmersos en un entorno monástico, casi de clausura, con férreas normas de comportamiento similares a las monásticas en la que los estudiantes vivían con disciplina, sin excesos y con el latín como única lengua de comunicación permitida.

En el proceso de idear la universidad, estructuralmente, Cisneros contaba con los modelos de las universidades más antiguas de Europa para inspirarse: París y Bolonia<sup>15</sup>. En cuanto a las constituciones universitarias y a los planes de estudios, la influencia que

<sup>15</sup> Las universidades de Bolonia y de París son dos instituciones puramente medievales; mientras que la primera se fundó en el año 1088, la Universidad de París se instauró el año 1150.

recibió la Universidad de Alcalá “siguió muy de cerca las ordenaciones de la Universidad de París” (Rodríguez Cruz 88). Según Águeda Rodríguez, a Cisneros le favorecía el modelo de esta universidad. De la universidad de París Cisneros adquirió para Alcalá una estructura más rígida que la que se tenía en el modelo de la universidad de Bolonia, la cual tendía más a una estructura democrática y participativa por parte de la comunidad universitaria. Por otro lado, el modelo parisino “garantizaba al Cardenal una mayor disciplina y rutina conventual, que pretendió imponer, no solo a los colegiales del San Ildefonso sino también el resto de los alumnos inscritos en su Universidad” (Bernal Gómez 39). Esto no significa que menospreciara el modelo boloñés, que es el que seguían los colegios españoles, principalmente las universidades de Valladolid y Salamanca. Según Bernal, la universidad de Bolonia, y por extensión las universidades españolas hasta la creación de la alcalaína, no solo “dedicaban al estudio del derecho más importancia que a los de teología y artes liberales como era el caso en las universidades inglesas y francesas, sino también [porque] se habían estructurado como corporaciones de alumnos y no de maestros” (39). La Universidad de Alcalá, en sus orígenes cisnerianos, se podría definir, por tanto, como una institución diseñada para impartir estudios religiosos; un centro de estudios de corte paternalista<sup>16</sup>. En la universidad alcalaína “las funciones del Rector eran muchas y complejas” (Valle López 488), y solo estaba supeditado a las auditorías que realizaran los visitantes. Respecto a la influencia de la Universidad de Bolonia es destacable el Colegio español de San Clemente, perteneciente a dicha institución. De este colegio se extrajo el

<sup>16</sup> Tan férreo era el control del Cardenal Cisneros sobre la universidad que no solo creó las constituciones, sino que cada uno de los miembros de la universidad tenía que hacer un juramento en el que se comprometía a obedecer al rector en todos los mandatos que no se opongan a las Constituciones Cisnerianas utilizando la siguiente fórmula: “juro Deum et hec sancta Evangelia quo vobis domino N. Rectori et vestro successori ac vestris mandatis licitis et honestis que constitutionibus Reverendissimi in Christo patris et Domini D. Francisci Ximenez de Cisneros [...]” (Cisneros, *Constituciones...* 114)

modelo de Colegio-Universidad que posteriormente se crearía en Sigüenza por Juan López de Medina, con quien Cisneros colaboró estrechamente durante su periplo como Vicario General en dicha localidad, como se señaló en la sección anterior. Esta nueva forma de institución docente tuvo su máximo esplendor y repercusión en Alcalá, y fue en esta universidad donde se desarrollaron “sus variantes de convento-universidad o seminario-universidad, patentes en las universidades fundadas por dominicos, agustinos y jesuitas a lo largo y ancho de los territorios americanos, y también algunos seminarios diocesanos” (Casado Arboniés y Hernández González 20). En Alcalá proliferaron hasta más de 30 colegios, conventos y seminarios adscritos a la universidad. Muchos de los colegios que se instalaron de distintas órdenes religiosas establecían en sus estatutos la preferencia por estudiantes huérfanos y pobres<sup>17</sup>. Además del tipo de estudiantes hacia los que se orientaba la universidad, la austeridad, humildad y religiosidad se veía fielmente reflejada en la variedad de estudios que ofrecía la institución a su alumnado. La bula papal de Alejandro VI autorizaba los estudios de teología, derecho canónico, artes y filosofía. Es destacable que Cisneros no concibió la enseñanza de derecho civil en la universidad como se refleja en los estatutos: “qui prefatum collegium ut in eo artium et sacre theologia studia precipue florerent fundare curavimus liceat” (Cisneros, Constituciones... 20) [que hemos procurado fundar el referido colegio para que en él floreciesen principalmente los estudios de las artes y de la sagrada Teología]<sup>18</sup>. Tanto es así, que el mismo Cisneros declara explícitamente:

*Et prohibemus ne unquam in nostro collegio possit institui cathedra Iuris civilis neque aliquo modo prefatum Ius Civile legatur in eodem colleio. Quia cum due sint celebres universitates in hoc regno Castelle: in quarum utraque Iuris Canonici et*

<sup>17</sup> De acuerdo con Bernal, el carácter de gratuidad en la enseñanza para los más desfavorecidos o clases bajas se fue perdiendo con el tiempo hasta que en la segunda mitad del siglo XVI la mayor parte de los colegios promovían el ingreso de porcionistas.

<sup>18</sup> Traducción de Antonio Larios y Bernaldo de Quirós.

Civilis Scientia semper floruit. Ideo non est nostre mentis de huiusmodi facultatibus providere nisi ad primeviam instructionem scholarium qui secundum sinodales nostras constitutiones non nisi prehabitis saltem Iuris Canonici mediocribus fundamentis ad sacros ordines sunt promovendi. (Cisneros, *Constituciones...* 93) [Y prohibimos que en nuestro colegio pueda alguna vez ser instituida una cátedra de derecho civil ni de otro modo cualquiera sea leído el referido derecho civil en nuestro colegio. Porque habiendo dos célebres universidades en este reino de Castilla en las cuales, en ambas siempre floreció la ciencia del derecho canónico y la del derecho civil, por eso no es de nuestro pensamiento proveer de tales facultades, sino para la primera instrucción de los escolares, que según nuestras constituciones sinodales, no deben ser promovidos a las sagradas ordenes, sino teniendo al menos unos fundamentos mediocres de derecho canónico]<sup>19</sup>

De esta cita se puede inferir que Cisneros era muy consciente del tipo de universidad que estaba creando y su propósito. Al nombrar a las otras dos universidades castellanas, Valladolid y Salamanca, el cardenal se distancia de ambas para demostrar que está creando un centro de estudios único en su género. Por otro lado, el fraile quería centrarse en la enseñanza de estudios religiosos y no en promocionar estudios mundanos que propiciaran el lucro a los estudiantes más que su riqueza espiritual. Al declarar en las *Constituciones...* que esperaba que sus estudiantes tuvieran unos “fundamentos mediocres” (93) de derecho civil no entendía que para ellos este tipo de leyes fuera desconocida, sino que adquirieran los conocimientos básicos para poder tener una mejor comprensión del derecho canónico. En definitiva, como fin último, lo que Cisneros pretende al crear la universidad es que “quamque nostris temporibus bonarum artium et sacre theologie splendor in hoc nostro collegio potissimum largiente: in quo sunt omnes thesauri sapientie et scientie Dei absconditi adeo corruscare incipiat” (Cisneros, *Constituciones...* 118) [comience a brillar en nuestros tiempos el esplendor de las buenas artes y de la Sagrada Teología en nuestro colegio, dándolo principalmente aquel en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios]. Para el fraile franciscano, al igual que el filósofo Erasmo

<sup>19</sup> Traducción de Antonio Larios y Bernaldo de Quirós.

de Rotterdam y el resto de los humanistas cristianos es en las Sagradas Escrituras donde se esconde la verdadera sabiduría de Dios y el mundo. Esto se estudiará más en detalle en la sección que sigue.

En conclusión, el estudio de las sagradas escrituras y de la teología es lo que motiva a Cisneros a planificar una universidad distinta de las que entonces existían. Este proyecto, al igual que el proceso de prerreforma religiosa, está alineado con los intereses de la monarquía. La protección real se extendió a lo largo de las décadas más allá de los Reyes Católicos<sup>20</sup>, lo cual hace pensar que la universidad era ampliamente conocida durante la primera mitad del siglo XVI no solo en España y América, sino también en el resto de Europa. Igualmente, el hecho de que la creación de la universidad tenga una misión eminentemente religiosa y humanística es el elemento base para poder estudiar la universidad y la villa alcalaína como una ciudad de Dios.

### 1.3 La Universidad de Alcalá, un proyecto humanista

Dentro del humanismo que surge en Europa en los inicios de la edad temprana moderna y que define al ser humano como un ser con agencia y con pensamiento crítico, se encuentra la corriente del erasmismo. La cabeza visible de esta corriente filosófica cristiana y de quien toma su nombre es Erasmo de Rotterdam.<sup>21</sup> Si en el humanismo, de acuerdo con Bataillon, se observa una marcada tendencia en visitar la cultura antigua, especialmente clásica, tanto secular como religiosa (25), el erasmismo “continúa su tendencia de recuperación de la cultura antigua, lo que convierte al movimiento en un fuerte

<sup>20</sup> En el Archivo Histórico Nacional de Madrid constan copias de las cartas en las que los monarcas Juana I, Carlos I, Felipe II y Felipe III dan su protección real a la universidad complutense.

<sup>21</sup> Su nombre completo en latín es Desiderius Erasmus Roterodamus.

impulsor de las humanidades” (Abellán 108). Esta búsqueda de las raíces de la cultura antigua y de las enseñanzas de los primeros cristianos está directamente relacionada con la filosofía religiosa y moral de Cisneros, como partidario del observantismo conventual en la prerreforma de la Iglesia española. Los mismos valores filosóficos y religiosos que se observan en Cisneros sobre la espiritualidad y la primacía del evangelio como fuente de la verdad son los que se defendieron en el erasmismo. Goñi Gaztambide recalca que “el espiritualismo o culto en espíritu trae consigo la desvalorización de las ceremonias, de las prácticas rutinarias, de las devociones sin alma y del ritualismo de las observancias monásticas” (117). De esta cita, destaca no solamente la manera en la que se implementa la espiritualidad dentro de las reformas eclesiásticas, sino también el hecho de que la observancia pasa a un primer plano para poder entender la nueva religiosidad desde la última década del siglo XV. Además, al tratarse de un movimiento evangelista, el estudio religioso se va a centrar en las Sagradas Escrituras: “la Teología erasmiana se centra en el conocimiento directo de la palabra divina, sobre todo del evangelio y de las epístolas de San Pablo en su texto original. De ahí la necesidad de las tres lenguas: latín, griego y hebreo” (Goñi Gaztambide 117). La teología que se había estado enseñando en España hasta la creación de la universidad de Alcalá era la escolástica. Con la universidad alcalaína se da un giro al estudio religioso ya que, según la mayoría de los investigadores cisnerianos, el verdadero objetivo del fraile franciscano con la universidad que había construido era la edición de unas Sagradas Escrituras redactadas en las lenguas hebraea, griega, latina y aramea; esta Biblia fue conocida como la *Biblia Polígloa Complutense*.

Como consecuencia del proyecto bíblico los estudios filológicos despuntaron en la Universidad, en particular, el Colegio Trilingüe se convirtió en un referente alcalaíno:



La almendra mística del mundo universitario complutense va a ser ese Colegio donde los filólogos eran protagonistas. Toma así cuerpo la inicial aspiración reformadora de la Universidad alcalaína, que entronca con el máximo ideal erasmiano: *cum elegantia litterarum, christiana caritatis copulari* (Abellán 111)

El estudio lingüístico dentro de la Universidad era esencial para la creación de la *Biblia Políglota*. El cardenal adquirió y tomó prestados un sinfín de documentos de diversas partes del mundo para que los profesores alcalaínos tuvieran acceso a las fuentes originales. La exactitud de la transcripción de dichas fuentes y de las traducciones era de crucial importancia, pues la interpretación Bíblica era la base del reformismo evangélico de Cisneros. Esto, interpretado en función de una categorización del conocimiento hace que los demás artes y saberes sean secundarios, pues el fin último del conocimiento humano son los misterios recogidos en la Biblia. Así, la enseñanza de la gramática y la retórica es básica para una mejor comprensión de los textos bíblicos; el derecho civil es necesario solo para entender mejor el derecho canónico; y el derecho canónico únicamente tiene fundamento bajo los preceptos bíblicos. Para formar el claustro de su colegio Cisneros quiso contar con los mejores expertos. Antonio de Nebrija fue prontamente contactado por el fraile para encargarse de la versión en latín de la *Biblia Políglota*, este se incorporó a la academia complutense en los primeros años tras su fundación. Nebrija es caracterizado por Bataillon como no solamente “el precursor del erasmismo español, sino que se anticipa al propio Erasmo” (25) en cuanto a su dedicación a las lenguas clásicas y por sus trabajos filológicos y bíblicos. Por su parte, el mismo Erasmo trabajaba por su cuenta en su propia versión en griego del *Nuevo Testamento*. En 1516 Erasmo publica su *Novum Instrumentum omne*, el primer *Nuevo Testamento* en griego, cuya circulación se adelantó a la *Biblia Políglota* “puesto que el *Nuevo Testamento* de Alcalá, aunque impreso en 1514, sigue inédito” (Bataillon 72) cuando sale al público la versión erasmiana.

Erasmus fue ampliamente admirado y leído en España, especialmente por el cardenal Cisneros. El fraile, en su afán por buscar a los mejores expertos para la Biblia Políglota, no dudó en contactar a Erasmo para ofrecerle un puesto de profesor en la universidad. De hecho, más allá de una mera cortesía, el cardenal extendió su invitación a Erasmo en dos ocasiones. En una carta con fecha 26 de febrero, posiblemente de 1516 o 1517, Erasmo explica a Wolfgang Fabricius Capito que fue invitado por el “Hispanos Cardinalis Toletanus”, Cisneros, a quien compara con el papa León X como protector de las letras (Erasmus, Ep. 541 488). Sin embargo, en julio de 1517, Erasmo ya había decidido que su carrera no se desarrollaría en España y de esta manera se lo hizo saber a su amigo Tomás Moro al escribirle: “non placet Hispania; nam huc rursus vocat Cardinalis Toletanus” (Erasmus, Ep. 597 5) [no me gusta España; pues de nuevo vuelve a llamar el cardenal toledano]. Años más tarde, hacia 1524, en una carta a Guy Morillon, el mismo Erasmo muestra su arrepentimiento de haber decidido ir a Alemania a la vez que alaba a España donde se seguían fielmente sus preceptos: Gaudeo istam nationem [España] mihi favere. Ad quam utinam me contulisset, quum me conferrem in Germaniam! in qua tales repperi pestes ut, si praescissem, citius abiturus fuero ad Turcas quam huc” [Me alegro de que esta nación [España] apoye mi causa. ¡Ojalá lo hubiera pensado bien antes de mudarme a Alemania! Aquí he hallado tantas pestes que, de haberlas previsto, hubiera estado más listo a vivir con los turcos] (Erasmus, Ep. 1431 419). Hay varias razones por las que Erasmo no quiso ir a Alcalá cuando se le invitó, una de ellas es porque la *Biblia Políglota* estaba prácticamente terminada y el proyecto no le despertaba interés. Así, muestra su desgana al decir al beato Rhenanus “Cardinalis Toletanus nos invitat; verum non est aimus ἰσπανίξειν” (Erasmus, Ep. 629 52) [el cardenal de Toledo nos invita; pero no

está en mi mente, *se están ralentizando*]. Otra razón por la que Erasmo no quería ir a España es por su marcado antisemitismo “Italia multos habet Iudaeos, Hispania vix habet Christianos” (Erasmo, Ep. 798 253) [Italia tiene muchos judíos, en España apenas hay cristianos], le dice a Capito. Por otro lado, en una carta a John Slechta Erasmo arguye “nam quod Iudaeos habetis admixtos, id fortasse commune est cum Italiae Germania eque reliquae partibus, sed praecipue cum Hispania” (Erasmo, Ep. 1039 114) [“estáis atestados de judíos. Es un rasgo que os es común, según parece, con Italia y Alemania en general, pero sobre todo con España”<sup>22</sup>]. El antisemitismo es tan pronunciado en Erasmo, que le lleva incluso a tener en menor consideración al *Antiguo Testamento*, también sagrado para los hebreos, en favor del *Nuevo Testamento*, más cercano a las enseñanzas de Cristo.

El rechazo taxativo a los judíos es un marcado aspecto en común que tienen tanto Erasmo como Cisneros, pero no es lo único que les une, como se verá en las siguientes líneas. De hecho, gran parte de la crítica señala que fue en España, gracias al cardenal Cisneros, donde mayor auge tuvo el erasmismo en Europa. Hacia el año 1500, cuando Erasmo publicó sus *Adagios*, Cisneros ya estaba plenamente embarcado en su reforma eclesiástica y había instituido el liceo alcalaíno. En el *Enquiridion: manual del caballero cristiano*, uno de los primeros libros de Erasmo y de más difusión en la España temprana moderna, es donde mejor se pueden encontrar los puntos en común entre la filosofía cristiana erasmiana y la cisneriana.

Una lectura detallada del *Enquiridion* de Erasmo en comparación con las acciones que Cisneros llevó a cabo a lo largo de su mandato como arzobispo muestra que las obras del cardenal, tanto en Alcalá como en el resto de España, forman parte de un proyecto bien

<sup>22</sup> Traducción de Bataillon (78).

definido dentro del humanismo religioso. En cuanto al antisemitismo anteriormente mencionado y a la reforma religiosa de Cisneros, Erasmo justifica la observancia de las órdenes como afectadas por el judaísmo. Según el holandés, la necesidad de reformar la iglesia se da porque la vida de los religiosos está “llena de supersticiones judaicas y no del todo libre de los vicios que encontramos en los laicos, y en algunos casos aún peor. Si San Agustín [...] volviese a este mundo, no reconocería este linaje de hombres” (Erasmo, *Enquiridion* 170). Tanto Cisneros como Erasmo estaban convencidos de que los religiosos debían de seguir una vida más virtuosa de acuerdo con las enseñanzas de los primeros cristianos, en particular, de los apóstoles y los doctores de la iglesia. Es interesante destacar que Erasmo cita a San Agustín, el cual será tratado más adelante en esta sección y de manera detallada en la siguiente, al hablar de la *Ciudad de Dios*.

Volviendo a la raíz ideológica del humanismo erasmista, el concepto fundacional para ambos frailes, Cisneros y Erasmo, era la *philosophia Christi*; esto es llegar a la verdad y a Dios a través de las enseñanzas de Jesucristo en la tierra. Actuar como Cristo, ahondar en el significado de la palabra de Dios y un rechazo absoluto del judaísmo y todas aquellas religiones no cristianas. El mismo Erasmo afirma sobre la fe cristiana que “puesto que la fe es la única puerta hacia Cristo, la primera regla es que creas lo más perfectamente posible en El y en las Sagradas Escrituras, reveladas por su Espíritu” (*Enquiridion* 121). De esta manera, el estudio de las escrituras bíblicas era un ejercicio indispensable para Erasmo y sus seguidores ya que estas contenían la sabiduría de Jesús a través de los apóstoles. Para Bataillon la necesidad del estudio bíblico “avanzaba escoltada por los primeros doctores que, a partir de San Pablo, habían fundado definitivamente el cristianismo, en particular San Jerónimo y San Agustín” (46). Así, la colección de textos canónicos para los erasmistas

siempre había de contener el Antiguo y el Nuevo testamento, y las escrituras filosóficas y teológicas de los ya mencionados doctores cristianos. A través de la *phiosophia Christi* las personas podrían alcanzar un elevado grado de espiritualidad al que no necesariamente llegarían a través de otras prácticas, salmos u otros trabajos manuales (Erasmus, *Enquiridion* 167). Además, dentro de la línea religiosa de Erasmo y Cisneros, a través del rezo mental uno podría llegar a una relación más profunda con Dios, potenciando de esta manera la relación espiritual. Según Erasmo la verdad y la sabiduría está “en las venas de la Sagrada Escritura” y “el principio de esta sabiduría es el conocimiento de ti mismo” (*Enquiridion*, 89). Es necesario marcar una relación entre esta característica del ser humano como portador de sabiduría intrínseca y el anteriormente mencionado concepto de inmanencia que señalaban Michael Hardt y Antonio Negri como elemento constituyente de la primera modernidad.

Teniendo en cuenta la sustancial reforma que estaba llevando a cabo Cisneros y la centralidad de la teología y el estudio de las escrituras en su filosofía religiosa, no es de extrañar que una de las obras más importantes para el fraile fuera la creación de la Universidad. De la misma manera, Erasmo califica la oración y la ciencia (*Enquiridion* 68) como un matrimonio indisoluble, que van de la mano como armas contra los infieles. Mientras que la fe, a través de la oración, es más poderosa porque crea una comunicación directa con Dios, la razón no es menos importante, ya que establece en qué términos dirigir las oraciones y ayuda a mantener una espiritualidad más “saludable” (Erasmus, *Enquiridion* 68). El saber es importante en cuanto su fin último es llegar a Dios (*Enquiridion* 135). Por esta razón Cisneros se oponía rotundamente a crear una cátedra de derecho civil en su universidad, ya que no solo se desviaba del objetivo primordial de la universidad, que era

el estudio bíblico y teológico, sino que fomentaba la avaricia y consecuentemente la falta de virtud entre los estudiantes. Para los lectores del *Enquiridion* que querían acercarse a la virtud Erasmo recomendaba: “¿Amas el saber? Estupendo; ámalo por Cristo. Pero si amas las letras para mejor poder hallar y conocer a Cristo, oculto en los misterios de las Escrituras -y una vez conocido, lo amas; y conocido y amado, lo das a conocer y te gozas en ello-, entonces aplícate en el estudio de las letras” (135). En definitiva, tanto para Erasmo como para Cisneros, el saber es un medio, no un fin. A través del saber se puede canalizar la fe para potenciar la virtud y conseguir una mejor espiritualidad. Por el contrario, el saber destinado al conocimiento mundano es considerado como algo propio del reino animal, que se aleja de Dios, la “madre del mayor de los males” (Erasmo, *Enquiridion* 88), pues trae consigo “la muerte del cuerpo, seguida de la segunda muerte” (Erasmo, *Enquiridion* 88), o sea, la muerte espiritual y la pérdida de la vida eterna. Sin perder de vista el trasfondo religioso del humanismo erasmiano, el fin último de la espiritualidad y la religión cristiana es llegar a Dios para alcanzar la inmortalidad en Él tras la muerte terrenal.

El conocimiento es el medio ideal para acercarse a Dios a través de la *philosophia Christi* y la lectura de las Escrituras, pues el mismo Erasmo advierte que una lectura literal de las Escrituras es un ejercicio vacío y fútil (*Enquiridion* 147). Para Erasmo, lo recomendable para un provechoso estudio de la Biblia y de las escrituras de los Doctores de la iglesia es establecer un método que permita desentrañar los conocimientos ocultos y la verdad divina, en particular, recomienda la misma técnica que usa “el mismo San Agustín en su obra *De la Doctrina Cristiana*” (*Enquiridion* 149). Tanto San Agustín como San Pablo son la inspiración de Erasmo porque entiende que ambos santos tienen un

acercamiento similar a la palabra de Dios, esto es, que los mensajes sagrados están encriptados en forma de alegorías en las Escrituras (*Enquiridion* 149-150). Más concretamente, Erasmo se refiere a San Agustín para alabar su cercanía a la *philosophia Christi* y la interpretación que hace de la Biblia “más acomodada a los sagrados misterios” (*Enquiridion* 76). En esta misma línea, de San Agustín alaba su acercamiento a las escuelas de pensamiento platónicas y pitagóricas “no sólo porque muchas de sus ideas son conformes a nuestra religión, sino también porque emplean un lenguaje de metáforas y alegorías muy cercanas al estilo de la Sagrada Escritura” (*Enquiridion* 150). En la filosofía cristiana agustiniana, al igual que sucede con Erasmo y Cisneros, la razón y el saber se encuentran supeditados a la fe. Esta es una premisa esencial para posteriormente relacionar la creación de la Universidad de Alcalá dentro de un proyecto cristiano alegórico.

Al pensar en la Universidad de Alcalá y en las reformas que se llevaron a cabo en la ciudad hay que pensar en el objetivo de Cisneros: la creación de una ciudad bíblica dedicada a la teología y al estudio de las escrituras. Pero no solo eso, también una ciudad bíblica para que fuera vivida por los ciudadanos; un núcleo urbano que de forma alegórica reflejara la *philosophia Christi*. De esta manera, Cisneros hace que se ponga en práctica uno de los preceptos erasmianos, la *philosophia Christi*, que tiene que ser vivida, experimentada, para comprenderla: “si lo llevas a la práctica con diligencia, Cristo, nuestro Capitán, te llevará vencedor desde esta guarnición a su gloriosa ciudad de Jerusalén, donde no hay ruido de guerra, sino paz inmortal y tranquilidad perfecta” (Erasmo, *Enquiridion* 83). La ciudad de Alcalá, para el cardenal, es un medio por el cual se materializan las escrituras evangélicas, una imitación alegórica que sirve como conducto para que los mortales accedan a Jerusalén celeste tras la muerte corporal. De esta manera en cuanto a la

materialización de la ciudad bíblica como un canal para alcanzar la *philosophia christi*, Erasmo arguye que “no es lo espiritual lo que primero aparece, sino lo natural; luego, lo espiritual” (*Enquiridion* 105). En este sentido, a través de la ciudad se canaliza la parte natural, o más bien terrenal, del ser humano, hacia una relación más directa con las escrituras y la espiritualidad. La ciudad construida de Alcalá, en su materialidad, se configura como la representación más cercana en la tierra de la Jerusalén celeste, la Ciudad de Dios, a través del método de estudio bíblico que señala Erasmo como óptimo, la alegoría. Es decir, la ciudad de Alcalá y su universidad, los edificios construidos, las calles remodeladas y la reorganización de la trama urbana que promueve Cisneros conformarían lo material, el significante. A su vez, la creación de un estudio bíblico y una academia para teólogos humanistas, conforman la verdadera misión de la universidad y la ciudad planificada por el cardenal, es decir, el significado. Esto es, desde un ángulo lefebvriano, la ciudad de Alcalá ha de ser considerada como un espacio de representación que combina ideología y conocimiento dentro de la práctica socio-espacial (Lefebvre 45). Se trata, por tanto, de una carga simbólica que adquiere el espacio urbano y que es directamente vivida por los ciudadanos, lo cual propicia un acercamiento a la *philosophia Christi*.

Lefebvre también señala que los espacios de representación son el resultado de la creación de aquellos filósofos que van un paso adelante de la simple descripción y dan el salto a la materialización de sus ideas (39). La ciudad y universidad cisneriana son, por tanto, la materialización de una utopía de la filosofía religiosa cristiana en la que Cisneros y Erasmo concordaban. A través de la acción, la prerreforma religiosa española y la construcción de la ciudad de Alcalá, Cisneros no solo se adelantó unos años a Erasmo, sino



que también realizó en ladrillo su utopía años antes de que Tomás Moro<sup>23</sup>, gran amigo y seguidor de Erasmo, lo hiciera sobre papel en 1516. Cisneros había convertido a la ciudad de Alcalá en una ciudad ideal en la que los cristianos podían vivir de manera virtuosa dentro de la fe y la verdad cristiana. Se trataba de una urbe única en el mundo cristiano en la que las percepciones simbólicas y la práctica espacial, a través del entorno construido, inducían a los ciudadanos a llevar una vida terrenal piadosa para así asegurarles la vida eterna.

Si bien en esta sección se ha explorado el trasfondo humanista y religioso de la creación de la Universidad de Alcalá, para poder entender el proyecto de Cisneros hay que dirigirse también a los escritos de San Agustín, en particular *La Ciudad de Dios*. Ha quedado ampliamente demostrado que San Agustín de Hipona es una de las fuentes elementales para los humanistas erasmianos, no solo por su cercanía a las enseñanzas de Jesucristo y consecuentemente su adopción a la *philosophia Christi*, sino también por el lenguaje alegórico que utiliza fiel a las Sagradas Escrituras. Además, como se verá más adelante, en la *Ciudad de Dios* de San Agustín se podrá entender la relación de la concepción de la ciudad cristiana con el nuevo estado moderno que impulsan en conjunto Cisneros y los Reyes Católicos; constituyendo Alcalá y su universidad un caso paradigmático.

#### 1.4 La ciudad de Dios, hacia un modelo de ciudad hispana moderna

Teniendo en cuenta la centralidad de San Agustín en el proyecto humanista de Cisneros, para definir el concepto de Ciudad de Dios tal y como se establece en Alcalá de Henares, irremediablemente hay que referirse al libro de Agustín de Hipona *La ciudad de*

<sup>23</sup> Tomás Moro, Thomas More en inglés, publicó su libro *Utopía* en 1516 en el que hace una crítica de la Inglaterra del siglo XVI y describe cómo sería una sociedad y un gobierno ideales.

*Dios contra los paganos*. Este libro fue escrito por San Agustín durante la Edad Media, en la primera mitad del siglo V, medio siglo antes de la caída del Imperio Romano en el año 476. Por aquel entonces, el imperio estaba muy debilitado debido a los ataques de visigodos del norte y los romanos achacaban sus males al creciente cristianismo en detrimento de las creencias politeístas tradicionales. Según Germán Burgos y Antonio Martín “Tras el saqueo de Roma por las tropas visigóticas de Alarico I en el 410, las terribles noticias esparcidas por todo el mundo romano animaron la crítica de los adoradores del antiguo panteón” (44). Con *La ciudad de Dios* San Agustín aprovecha para hacer un alegato en defensa de la religión cristiana con el objetivo de persuadir a los lectores de que el cristianismo no propicia ningún debilitamiento para Roma sino que, al contrario, ha de verse como un aliado esencial del imperio. Con este fin, San Agustín elabora un extenso discurso a lo largo de 22 libros. En estos tratados se remonta a la antigüedad para convencer a los romanos de por qué el politeísmo era degradante y calamitoso, y para convencerles de que Roma es dichosa gracias a Dios y al cristianismo. Sin embargo, Burgos y Martín entienden que San Agustín “no se detiene en la apologética y la catequesis. Su gran contribución está en la dialéctica de los dos amores, *el amor de Dios* y *el amor del siglo*, que rigen respectivamente en la ciudad de Dios -que San Agustín identifica con Jerusalén- y en la ciudad del diablo -que el santo llama Babilonia-” (44). Utilizando el modelo paradigmático de la ciudad del amor de Dios, de la ciudad celestial de Jerusalén, San Agustín tiene que convencer a los romanos de que los cristianos no son la amenaza del imperio ni su cultura, sino su salvación. El saqueo de Roma, aunque Edward Smither lo califica más bien de anecdótico para la redacción de *La ciudad de Dios* es, sin embargo, lo que invita a la reflexión sobre la imposibilidad de las religiones paganas para proteger

Roma según Agustín (4). Para la implantación del cristianismo en Roma los padres de la iglesia, como San Agustín, se esfuerzan en minimizar los posibles conflictos de intereses entre el plano espiritual y el plano terrenal:

It was crucial, however, that the spiritual and temporal powers that prevailed in these two cities remain separate in function. Even though Christianity became the one established religion of the Roman Empire, patronized and protected by the Roman state, Augustine and other Church Fathers insisted that the state power remain separate from church power. All magistrates, even the Roman emperors, were not ordained clergy but laity. (Witte 19) [Sin embargo, fue crucial que los poderes espirituales y temporales que prevalecían en estas dos ciudades permanecieran separados en efecto. Aunque la cristiandad llegó a establecerse como la religión única del Imperio Romano, patrocinada y protegida por el estado Romano, Agustín y otros padres de la iglesia insistieron que el poder del estado permaneciera separado del poder de la iglesia. Todos los magistrados, incluso los emperadores romanos, eran ordenados en laicidad y no clericalmente].

En resumen, uno de los objetivos de Agustín al redactar *La ciudad de Dios* es presentar de manera orgánica la existencia de tensiones intrínsecas al aunar dos conceptos contrapuestos, lo divino y los valores religiosos y espirituales y la sociedad política romana. Si la ciudad de Jerusalén es la ciudad divina, la ciudad terrenal es Roma. La capital del imperio romano se configura, por tanto, como una copia burda de Jerusalén. Con *La ciudad de Dios* se crea un proceso de mitificación de la ciudad y la religión que está estrechamente ligado con la concepción del tiempo y de la historia. Según Smither, la instauración de una nueva concepción del tiempo y de la historia a partir de la experiencia cristiana fue una estrategia para incentivar el cristianismo en el imperio: “[by] offering them a Christian and eternal perspective of history. That is, even if the Roman Empire fell, the city of God would not. Even if they became displaced and exiled in the earthly city, they would never lose their citizenship in heaven” (18) [se les ofrecía una perspectiva de la historia cristiana y eterna. Esto es, si cayera el Imperio romano, la ciudad de Dios no caería. Aun si fueran desterrados y exiliados en la ciudad terrenal, nunca perderían su ciudadanía en el cielo]. Si

se considera *La ciudad de Dios* como un texto fundamental para Cisneros en el que basó su ciudad bíblica alcalaína, se observa que ya en el siglo XV la capital del imperio, Roma, sí es una ciudad mitificada. Esta mitificación de Roma no se da simplemente por la revivificación de la cultura clásica del renacimiento, sino también por tratarse de la cuna del cristianismo. Pero para hacer una Roma cristiana se debían de eliminar los ídolos y las creencias paganas. Igualmente, en el caso de Cisneros, se puede elaborar una analogía entre la lucha contra los idólatras agustiniana y la lucha contra judíos y árabes que este lleva a cabo en la península.

Con *La ciudad de Dios* San Agustín asienta las bases para considerar la historia como un proceso lineal “de manera sistemática, expone la sustitución de la concepción cíclica del eterno retorno, por el camino del tiempo lineal hacia la segunda venida del Jesucristo” (Burgos y Martín 44). Según John Quinn, Agustín rechaza el concepto de la historia del mundo como cíclica por tres razones; en primer lugar porque, de ser así, los humanos estarían encerrados en la ruleta del destino sin posibilidad de alcanzar una felicidad permanente; la segunda porque la concepción del tiempo cíclico confunde la repetición de lo particular con la recurrencia de tipos, o sea, los individuos vienen y van, pero las especies naturales permanecen; la tercera razón es que una concepción cíclica del tiempo anularía el poder de la llegada de Cristo en un momento específico del tiempo y la consiguiente simbología de la redención de Cristo (220). Agustín se basa en el testamento de Mateo<sup>24</sup>, el cual profetiza que en el juicio de las naciones la humanidad será dividida en dos grupos, los que siguieron el mensaje de Dios y los que obtengan un castigo eterno, caracterizando así la dicotomía entre las dos ciudades (Quinn 221). Esta interpretación

<sup>24</sup> Mateo 25:31-46.

ofrece una visión dicotómica tanto de la religión como, por extensión, de la historia. Así, los eventos de la humanidad solo adquieren significado al ser vistos desde la perspectiva del cristianismo (Agbo 15), de lo contrario serían conceptualizados como ahistóricos. San Agustín no solo contribuye activamente a una reducción de la historia, sino que sus postulados se basan en las enseñanzas de las Sagradas Escrituras. Otro principio a tener en cuenta sobre la concepción agustiniana de la historia es que, aunque las líneas maestras de la historia son dictadas por la divina providencia, son las personas las que aportan al devenir histórico a través del libre albedrío (Agbo 16).

La existencia del libre albedrío, junto con el hecho de que para San Agustín el razonamiento y el saber tienen un principio y un fin fundamentado en la doctrina y la historia cristiana, sustentan la visión de Cisneros sobre la educación. Como se vio en la sección anterior para Erasmo y Cisneros el saber en la tierra emana de Dios y se plasma en las Escrituras. A su vez, la razón es un medio que facilita el saber siempre que esté movido por la fe y la espiritualidad, para así poder llegar a Dios. Pero, volviendo la vista al texto agustiniano, ¿cuáles son las recomendaciones para que los romanos se acerquen a Dios? ¿Cómo se consigue que la ciudad terrenal de Roma se aproxime al ideal de ciudad de Dios de la Jerusalén celeste? García Alonso entiende que la estrategia de San Agustín fue una teologización de los conceptos políticos (219). Agustín pone en primer plano el concepto evangélico del pecado original al definir el bien y el mal en términos de las ciudades celestial (Jerusalén) y terrena (Babilonia). Esta dicotomía del bien y el mal se continúa a lo largo del libro hasta tal punto que llega a advertir al lector sobre “la naturaleza de la voluntad humana, según la cual las pasiones del alma vienen a ser o malas o buenas” (Agustín 396). La espiritualidad y el comportamiento de acuerdo con los preceptos de la

Iglesia y de la religión cristiana es lo que salvará a los ciudadanos. También, Hipona acerca el plano espiritual al terrenal a través de su intervención teológica política, haciendo que sea posible la ciudad de Dios en la tierra en cuanto los objetivos de la ciudad se alejen de los vicios mundanos y se acerquen a los mandatos divinos. Así se crearán “sociedades o congregaciones de hombres de las cuales [la una] estará predestinada para reinar eternamente con Dios” (Agustín 421). García Alonso entiende que la *Ciudad de Dios* es el resultado de decantar por un filtro teológico y eclesiástico *De República* de Cicerón “en el que la Ciudad de Dios se convierte en la alternativa al Sueño de Escipión y la Iglesia ocupa el lugar de la res publica” (219). En cuanto a la separación de la iglesia y del estado, de lo terrenal y lo mundano, García Alonso advierte que el papel del estado es minimizar el mal, a partir de leyes que tienen que emanar de la filosofía cristiana (216). Por su parte, Witte señala que durante el transcurso de la Reforma Gregoriana entre los siglos XI-XIII, el modelo de los dos poderes separados operando dentro del imperio cristiano se transformó en un modelo de dos espadas regidas por una cristiandad unificada por la ley (19-20). No en vano, los reyes o emperadores eran sancionados por el Papa, representante divino en la tierra, confiriéndoles un halo de predilección divina y religiosidad.

La aportación de *La ciudad de Dios* de San Agustín a la racionalidad del concepto de estado moderno es innegable. Marta García explica que “la *teologización de los conceptos políticos* es la réplica al proceso de la Modernidad que Schmitt definió como ilegitimidad política del proceso de secularización de los conceptos teológicos” (219). También, al pensar en el concepto de Estado moderno y San Agustín hay que referirse a la España de los Reyes Católicos y del cardenal Cisneros. Dussel señala que España ha de entenderse como primera nación “moderna”, “con un Estado que unifica la península, con

la Inquisición que crea de arriba-abajo el consenso nacional, con un poder militar nacional al conquistar Granada, con la edición de la *Gramática* castellana de Nebrija en 1492, con la Iglesia dominada por el Estado gracias al cardenal Cisneros” (46). La Inquisición, instaurada primeramente en Castilla con autorización Papal en 1478, es un excelente ejemplo de la teologización de conceptos ideológicos en el Estado Moderno. En cuanto al santo oficio, Cappa considera a Cisneros, junto con Torquemada y Valdés, como uno de los inquisidores que más trabajó en la organización jurídica de dicho organismo. En cuanto a la separación entre iglesia y estado, con la instauración de la Inquisición se aprecia cómo ambas instituciones se esfuerzan por acaparar competencias y poder. A finales del siglo XV y principios del XVI ya se puede hablar de una justicia civil, administrada por los representantes civiles elegidos por la monarquía y de una justicia eclesiástica, a cargo de las autoridades religiosas.

Al reflexionar sobre la justicia y sobre la finalidad de esta hay que referirse a la paz. Mientras que con la justicia civil se promueve la paz en la ciudad terrena, la paz alcanzada en la ciudad de Jerusalén, la ciudad de Dios es la salvación de las almas, la vida eterna (Agustín 604). San Agustín se refiere a la paz como un fin deseable en la tierra, siendo impreciso hablar de paz en la ciudad celeste ya que este es un concepto eminentemente humano. La paz, sea en la tierra como en el cielo, es el fin último de Cisneros, al igual que lo es para Agustín: “porque es tan singular el bien de la paz, que aun en las cosas terrenas y mortales no solemos oír cosa de mayor gusto, ni desear objeto más agradable, ni, finalmente, podemos hallar cosa mejor” (604). No obstante, tanto para Agustín como para Cisneros el discurso de la paz es un discurso vacío y propagandístico, pues “la paz” que profesan se basa en la exterminación de todo aquel grupo religioso no cristiano, los paganos

romanos en el caso de Agustín y los árabes y judíos en la Alcalá cisneriana. En definitiva, la paz según Cisneros consiste en la imposición de la fe católica. Por el contrario, desde un punto de vista del humanismo erasmiano la paz en la esfera terrenal es de capital importancia, rechazando taxativamente la guerra. El mismo Erasmo recomienda:

Aunque ya los autores antiguos dividieron todo el sistema de gobernación de la república en dos artes, la de la paz y las de la guerra, la primera y principal preocupación del príncipe debe ser la de formarse en aquellos aspectos que atañen a regir sabiamente los tiempos de paz en los que debe intentarse con todo empeño que no sean necesarias jamás las obligaciones de la guerra (*Educación del príncipe* 101)

En este punto, Cisneros discrepa en la práctica, pues por sus epístolas y sus acciones se sabe que más allá de la reconquista española buscaba con ahínco territorios de lo que él consideraba impíos en los que mandar cruzados españoles. No obstante, para el cardenal, una república cristiana es la base para que se creen las condiciones de paz. Esta discrepancia entre Cisneros y Erasmo no hace sino fortificar el acercamiento que tienen ambos a las Escrituras, a San Pablo y a San Agustín, en el que la interpretación de los textos es esencial para acercarse a Dios. A pesar de este aspecto interpretativo, es más acertado pensar que Cisneros se aproxima más a San Agustín en cuanto a sus violentas políticas de conversión y las guerras religiosas. En su remodelación de Alcalá y la construcción de edificios nuevos siguió de cerca la doctrina que San Agustín dictó para Roma. Si Hipona luchaba contra los paganos y defendía la Roma cristiana frente a los invasores germánicos, Cisneros luchaba contra los musulmanes y promovió la expulsión de la península de los judíos. Para el franciscano, una ciudad uniforme, de solo cristianos, es una ciudad que aspira a la paz; en esta misma línea interconectando la paz de la ciudad celestial y, análogamente, con la ciudad terrena, Agustín sentencia que:



La Ciudad celestial en esta su peregrinación usa de la paz terrena, y en cuanto puede, salva la piedad y religión, guarda y desea la trabazón y uniformidad de las voluntades humanas en las cosas que pertenecen a la naturaleza mortal de los hombres, refiriendo y enderezando esta paz terrena a la paz celestial (613).

De esto se puede deducir que desde una óptica cisneriana los árabes y los judíos, por el hecho de formar parte de unas creencias no cristianas, intrínsecamente no estaban en paz en la tierra. De manera paradójica, con la Reconquista y las cruzadas, tanto los Reyes Católicos como Cisneros clamaban llevar la paz a dichos pueblos, asegurándoles su salvación. Aunque fue ampliamente apoyada y potenciada, esta política basada en la violencia no fue iniciada por Cisneros. Mientras que la justificación de la violencia anti musulmana proporcionaba la expansión de territorios a los Reyes Católicos esto no es una de las razones para el caso de la violencia contra los judíos. Según José López “no puede acusarse a los Reyes católicos [...] de antisemitas ya que en numerosas ocasiones les brindaron protección” (5). Los judíos proporcionaban un importante influjo económico a la sociedad. En el caso del pueblo judío se trataba de una guerra eminentemente religiosa impulsada por los confesores de la Reina previos a Cisneros, fray Hernando de Talavera, arzobispo de Granada y Pedro González de Mendoza, Arzobispo de Toledo, los cuales reavivaron “antiguos prejuicios antisemitas” (García Sanjuán 115).

Teniendo en cuenta las enseñanzas de Agustín y la aplicación cisneriana en el caso concreto de Alcalá, el fraile encuentra en la villa complutense un espacio ideal para crear la ciudad de Dios. Sin moros ni judíos, el conjunto de habitantes se estableció exclusivamente cristiano. Esto es, una república<sup>25</sup> cristiana, una ciudad de Dios. Por el

<sup>25</sup> El término república, en los tratados de San Agustín se refiere a la locución latina *res publica*, es decir, los asuntos públicos, o los asuntos del pueblo. En el capítulo XXIV del libro XIX, San Agustín da su particular definición de república: “cualquiera congregación organizada y compuesta de muchas personas, unida entre sí con la comunión y concordia de las cosas que ama” (621).

contrario, Agustín define la ciudad de los impíos como un lugar “donde no manda Dios y ella le obedece, de manera que no ofrezca sacrificio a otros dioses sino a él solo, y por esto el ánimo mande con rectitud y fidelidad al cuerpo, y la razón de los vicios carece de verdadera justicia” (621). Mientras que según Agustín en la ciudad impía se realizan sacrificios a otros dioses, se mueven por las necesidades corporales y por los vicios, en la ciudad de Dios se siguen los preceptos de Dios, es decir, del Evangelio y rige la virtud y la espiritualidad. Los habitantes cristianos de la ciudad van a interactuar entre ellos bajo los preceptos de la fe; y es precisamente en la interacción de los habitantes en paz donde reside uno de los factores mas destacables de la alegoría de la ciudad de Alcalá como ciudad de Dios “porque la vida de la ciudad, efectivamente, no es solitaria, sino social y política” (Agustín 613).

Además, la ciudad de Alcalá de Henares fue el campo de experimentación de Cisneros, donde el fraile pudo dar rienda suelta a su visión de ciudad de Dios a través de la construcción de la universidad. Si en la tradición universitaria española encabezada por las universidades de Salamanca y Valladolid<sup>26</sup> se seguía un tipo de gobierno democrático, en la Alcalá cisneriana se prefirió un gobierno centralizado en la figura del rector todopoderoso, como se explicaba en la sección anterior. Esto también se ve plasmado en la estructura universitaria, mientras que en Salamanca en el siglo XVI había hasta cuatro colegios mayores<sup>27</sup>, la universidad de Alcalá estaba centralizada en un único colegio mayor, el de San Ildefonso, del cual dependían todos los colegios menores. Este alejamiento respecto a las prácticas existentes en cuanto al gobierno universitario en

<sup>26</sup> Ambas universidades, Salamanca y Valladolid, fueron creadas en la primera mitad del siglo XIII. La universidad de Salamanca en 1218 y la de Valladolid en 1241.

<sup>27</sup> Por orden de construcción, los cuatro colegios mayores salmantinos eran: de San Bartolomé, de Cuenca, de Santiago el Zebedeo y de Oviedo.

España se debe en buena parte a que la educación que proponía Cisneros estaba basada eminentemente en la religión. Además, entendiendo el proyecto de ciudad y universidad de la ciudad de Dios de Cisneros se puede encontrar una explicación en San Agustín: “de tal modo nos lo dicta y manda el orden natural, que de este principio vino derivarse el nombre de padre de familia, y es tan recibido, que aun los que mandan y gobiernan inicualemente gustan de ser llamados con dicho nombres” (Agustín 611). San Agustín en estas líneas hace una apología del patriarcado, justificándolo como si se tratase de un estado natural de los seres humanos que haya un hombre, “padre”, que gobierne y mande. De esta misma manera Cisneros crea su universidad, con fuertes connotaciones paternalistas, donde el rector es el padre protector a modo de padre de familia. Además, Cisneros, como fundador, ejerció un férreo control de la institución hasta el día de su muerte.

En el otro extremo de la ciudad, las remodelaciones del casco antiguo medieval el fraile llevó a cabo una política de renovación urbana agresiva contra los grupos religiosos minoritarios, para borrar las trazas del legado de dichos habitantes. Como se mencionó anteriormente, en Alcalá, el fraile levantó nuevos templos, en particular la parroquia de Santiago en las ruinas de la antigua mezquita árabe e hizo las remodelaciones oportunas para borrar las características de la aljama judía y así cristianizar este barrio para incorporarlo a su proyecto. La ciudad se estructuró en dos ejes que partían de la plaza de los Santos Niños, donde se sitúa la iglesia Magistral y desembocaban en la plaza Mayor, siendo esta plaza el principal foco donde se encontraban la parte universitaria y la parte municipal. La plaza mayor, también llamada plaza del Mercado, era donde se localizaban los edificios primordiales municipales y religiosos. Como se vio con anterioridad, a principios del siglo XVI se estaban construyendo las casas del concejo de la ciudad en la

plaza del Mercado. Además, en la plaza mayor “quedaría incluida la cámara “muy capaz y buena” en que se almacenó el trigo del pósito, así como las carnicerías, cuya ubicación en este lugar queda confirmada ya en 1513” (Gómez López 72). De especial simbolismo es la construcción de la cárcel. Cisneros pretendía que la cárcel de la ciudad se situara en las casas del concejo, pero el ayuntamiento se opuso firmemente ya que se le había “privado al derecho de alguacilazgo, que ahora ejercía la Universidad” (Gómez López 60). Esto es representativo en términos de la *Ciudad de Dios* ya que Agustín plantea el debate de la ordenación del derecho y la justicia; estando la cárcel en manos de la universidad se deniega una esfera política y social más allá de los preceptos cristianos; en palabras de Agustín “no hay verdadera justicia, sino en aquella República cuyo Fundador, Legislador y Gobernador es Cristo” (58). Continuando con la especial significación de la plaza central dentro del proyecto de Ciudad de Dios de Cisneros, como se observa en el plano de Ovando (Ilustración 1) se trazó diagonalmente una división en dos partes, una parte perteneciente al ayuntamiento y la otra parte perteneciente a la universidad. Esta repartición equitativa de la plaza mayor podría interpretarse como la puesta de manifiesto de la separación de estado e iglesia que proponía San Agustín. La plaza del Mercado, por tanto, era propiedad de ambas instituciones. Se trataba del centro de la ciudad y el lugar sobre el que gravitaba el día a día de la ciudad. En este espacio es también donde se celebraban los actos públicos y las celebraciones. Cada vez que alguna de las partes realizaba un evento en este espacio informaba a la otra parte sobre el uso y disposición (Documentos relativos a...)<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> En el Archivo Histórico Nacional existe documentación referente a pleitos entre el Ayuntamiento y la Universidad referentes a celebraciones de corridas de toros, al pago de las reses y a la necesidad de informar a cada una de las partes. No obstante, en términos generales, existía una comunicación fluida entre la universidad y el ayuntamiento.

Por último, no se puede entender la *Ciudad de Dios* sin Roma, al igual que no se puede entender el renacimiento sin el legado de esta ciudad italiana. Hay que tener presente que Cisneros había estado viviendo casi una década en Roma y como humanista y hombre de letras conocía a los clásicos como Vitrubio. Es indispensable la figura de este pensador ya que “la antigüedad clásica fue el modelo para la arquitectura renacentista” (Cámara y Urquiza 31). Por aquel entonces Leon Battista Alberti ya había terminado su *Re Aedificatoria*, que interpretaba al clásico Vitruvio, y años más tarde, en 1526 Diego Sagredo escribió *Medidas del Romano* que se trataba de un resumen de ambos (Cámara y Urquiza 34). Se conoce que Sagredo viajó a Italia poco después de la muerte de Cisneros, entre 1518 y 1522 y estaba directamente vinculado al cardenal como su capellán (Cámara y Urquiza 34). Según Vilchis, en su *Re Aedificatoria*, Battista otorga “proporción, euritmia y armonía cósmica a los diversos espacios que configuran una ciudad renacida digna del humanismo cristiano” (115). Además, la plaza mayor permitía un diseño de la planta de la ciudad a modo de trazado reticular, en damero. Años más tarde, en 1566, este experimento cisneriano de plaza mayor central renacentista donde se concentra la vida de la ciudad se regularizó por Felipe II al construir en Valladolid una plaza mayor en forma de rectángulo al estilo de Vitrubio, de dos de largo por uno de ancho. No en vano, en la misma línea que el término ciudad de Dios, se considera un concepto afín la denominación de Alcalá de Henares como *Nueva Roma* por parte de los historiadores y la crítica cultural<sup>29</sup>. Por tanto, al estudiar los orígenes del modelo de trazado urbanístico en damero combinado con una plaza mayor central, el caso de Alcalá de Henares se configura como una de las principales fuentes a considerar. Estos elementos van a ser elementales para caracterizar las nuevas

<sup>29</sup> Algunos de los principales críticos que han denominado a Alcalá de Henares como “segunda” o “nueva Roma” son Esteban Azaña y Ribera Blanco.

ciudades en suelo americano en el proceso de colonización. La genealogía y la implementación de estos rasgos urbanísticos se estudiarán más en detalle en el siguiente capítulo.

Teniendo en cuenta el lenguaje alegórico de San Agustín y la importancia de la implantación del cristianismo en Roma para su continuidad a lo largo de los siglos, la ya mitificada ciudad eterna se conceptualiza como un espacio de representación. En los espacios de representación se encarnan complejos simbolismos, bien codificados o sin codificar (Lefebvre 33). Precisamente, se trata de una concentración de simbolismos de los primeros cristianos, de las raíces del cristianismo. Por su parte, la ciudad de Alcalá tras la intervención cisneriana ha de ser considerada como una representación del espacio, concepto ligado a las relaciones de producción y al “orden” en que se imponen dichas relaciones, o sea, el conocimiento, los signos, los códigos y las interacciones entre los ciudadanos (Lefebvre 33). Cisneros, con su ciudad de Dios, reformula todo un código de relaciones cuya inspiración filosófica y religiosa es la ciudad imaginada de Roma. Dicha reformulación es, en cierto modo, una ruptura de las prácticas llevadas hasta la fecha, ya que se dan bajo la creación del nuevo estado moderno de los Reyes Católicos y bajo la reforma religiosa hacia el observantismo. De la misma manera, no es coincidencia que la ciudad de Dios alcalaína sea una ciudad universitaria, una urbe del conocimiento. Igualmente, Cisneros da un giro de ciento ochenta grados a la concepción del papel del conocimiento. El conocimiento según Cisneros es el pasaporte para la vida eterna, pues a través del conocimiento se puede enfocar la fe hacia la espiritualidad, hacia Dios y con el objetivo de ser un mejor cristiano en el mundo para obtener la vida eterna. El conocimiento

mundano que se ofrecía en otras universidades fundadas durante el medievo era visto por el fraile como vil, orientado a generar riquezas y generador de vicios y malos cristianos.

En conclusión, la ciudad de Dios que Cisneros creó en Alcalá de Henares es un entramado urbano para ser experimentado por los habitantes que emana filosófica, religiosa y políticamente del texto de San Agustín del mismo nombre. Igualmente, es una ciudad bíblica, consagrada a los discípulos de Cristo y cuya universidad tiene por objetivo el estudio de las Sagradas Escrituras. Siguiendo el ejemplo de las enseñanzas de las Escrituras, donde a ojos del cardenal, se encontraba la verdadera sabiduría, los habitantes alcalaínos podrían experimentar la *philosophia Christi* a través de su experiencia vital en la ciudad y de esta manera estar más cerca de su salvación en la vida eterna.

### 1.5 Conclusión

En Alcalá de Henares se observan de manera significativa todos los cambios que se están llevando a cabo en la época temprana moderna. A modo metafórico se observa el cambio radical que sufre la ciudad urbanísticamente a la vez que se están sucediendo importantes reformas políticas, y religiosas. Sin embargo, en la ciudad complutense se establece la universidad con más proyección humanista de la época temprana moderna debido a su vocación religiosa y su dedicación al estudio del evangelio.

Gracias al estudio de Cisneros como humanista, concretamente como hombre de estado, se puede comprender cuáles son las razones que fundamentan la prerreforma religiosa que llevó a cabo en la España y el proyecto de la Universidad de Alcalá y la *Biblia Políglota Complutense*. En este capítulo ha sido ampliamente demostrada la similitud entre los proyectos ideológicos de Erasmo de Rotterdam y el Cardenal Cisneros, sin embargo, hay diferencias fundamentales que recalcar: mientras que Erasmo era un filósofo y

pensador, Cisneros era un político y hombre de acción; Cisneros ejercía su poder a través de la guerra y las cruzadas para imponer el cristianismo en territorios que consideraba impíos mientras que Erasmo profesaba el irenismo. La pasión de Cisneros por las Sagradas Escrituras y el estudio de los doctores de la iglesia, en particular de San Agustín, son los cimientos políticos, filosóficos y religiosos de la ciudad de Dios en Alcalá de Henares. Por otro lado, la creación de una universidad tenía un papel central en el estado moderno que estaban creando los Reyes Católicos, en un momento en que se estaban realizando profundas innovaciones y reformas administrativas y burocráticas. El estado se expandía y la nueva nación necesitaba un mayor número de habitantes con altos niveles de educación para cubrir puestos en las estructuras del gobierno y la iglesia. También, la plaza mayor de Alcalá se configura como una de las principales fuentes del urbanismo renacentista a considerar, este espacio central va a ser esencial para estructurar la vida de la ciudad y reinventar la experiencia urbana para los alcaláinos del siglo XVI. Además, es representativa en cuanto a la dualidad política y religiosa del estado moderno, pues era donde se concentraban los principales edificios políticos y religiosos de la ciudad.

Finalmente, hay que destacar la importancia de los conceptos vistos en este capítulo para poder entender el capítulo siguiente. Conceptos estudiados cuya base religiosa y filosófica residen en San Agustín, aplicados por Cisneros en la creación de su ciudad de Dios, van a ser clave para entender los procesos de colonización en América. Y más concretamente, para comprender el proceso de creación de la ciudad de Dios en Ciudad de México a partir de lo creado en Alcalá por Cisneros. De San Agustín se extraerán conceptos como la definición de la historia, la utilidad del saber y del conocimiento en la sociedad y actitudes y creencias religiosas como la lucha contra los paganos y el hecho de que el



cristianismo era el mejor activo del imperio romano. De Erasmo, los principios de la filosofía humanista religiosa, la necesidad de volver a los primeros textos del cristianismo y sus recomendaciones para crear a los perfectos caballeros cristianos.

## CAPTÍTULO 2. De la ciudad pagana a la ciudad colonizada. La creación de la ciudad de Dios en Nueva España

Anteriormente se estudiaron los procesos de creación de la Universidad de Alcalá de Henares y la Ciudad de Dios por parte del cardenal Francisco Ximénez de Cisneros en España. Se pasó de una villa medieval en la que las tres principales religiones de la península vivían en armonía a una ciudad moderna, remodelada, bajo los principios del humanismo renacentista y exclusivamente cristiana. En este capítulo se verá que este drástico proceso de transformación social y urbano se dio en términos similares en Tenochtitlán al transfigurarse en Ciudad de México con la llegada de los españoles. Ciudad de México se convertiría en el principal centro educativo y evangelizador del virreinato de Nueva España a manos de los frailes franciscanos herederos del pensamiento cisneriano. En las próximas secciones se demostrará que existe un diálogo urbanístico, social y cultural entre Alcalá de Henares y Ciudad de México. En la urbe española primero, y pocas décadas después en la ciudad novohispana, se verá cómo a partir de la experiencia de la primera se materializó el concepto de ciudad de Dios.

Para estudiar la implantación del modelo de ciudad de Dios en América se estudiará primeramente la continuidad del plano urbano ortogonal en la península desde sus orígenes medievales hasta la construcción de la primera ciudad moderna en Alcalá. La planta de la ciudad que recogía la tradición hispánica y se definía a través de las visiones cisnerianas pronto fue adaptada en los nuevos territorios conquistados en América antes de hacerse efectiva en Ciudad de México. Se estudiará el proceso de transferencia del modelo alcalaíno dentro de una perspectiva amplia del urbanismo hispano.

El estudio de la transformación de la ciudad indígena de Tenochtitlán a la ciudad colonial de Ciudad de México se realizará en dos fases. En primer lugar, se estudiará la ciudad a través de las transformaciones que sufren sus habitantes, o sea, la *res publica*. La transformación física de la ciudad no tendría sentido si no existieran razones subyacentes para una transformación ideológica. La iglesia y en particular los franciscanos, con Pedro de Gante a la cabeza tienen como objetivo la integración de los indígenas dentro de los sistemas de valores cristianos. Para ello, la educación resulta ser una herramienta indispensable. A través de la enseñanza del evangelio y de la imposición de las prácticas sociales de los españoles los indígenas se ven forzados a reelaborar su cultura y su identidad a la vez que se ven inmersos en la nueva epistemología occidental.

En segundo lugar, se estudiará la transformación física de la ciudad, la cual se va dando paralelamente a la transformación ideológica. La morfología urbana es reinterpretada por los colonizadores destruyendo la simbología que consideraban idólatra, construyendo nuevos edificios civiles y religiosos y adaptando las estructuras ya existentes. Como se verá, para la creación de la nueva ciudad de Dios en territorio americano, la implantación de estrategias sincréticas fue un elemento clave.

No obstante, Pedro de Gante no es el único agente transformador en la metrópoli novohispana, también se estudiará la figura del franciscano Juan de Zumárraga, en su papel de primer obispo de Ciudad de México, por ser una de las figuras más influyentes de Nueva España en el siglo XVI, y al fraile Francisco de los Ángeles Quiñones, la máxima autoridad de la orden franciscana en el periodo 1523-1528. Todos estos personajes, tanto Pedro de Gante, como Zumárraga y Quiñones van a tener una fuerte influencia del cardenal Cisneros, y esto se verá representado en el concepto de ciudad de Dios que se imprime en

la metrópolis novohispana. Para concluir, se estudiará más en profundidad el concepto de ciudad de Dios en Ciudad de México desde el punto de vista de las utopías y en relación con las ciudades de Roma y Jerusalén como paradigma de la ciudad de Dios ideal según Agustín de Hipona.

## 2.1 De la ciudad de Dios alcalaína hacia un modelo de representación urbanística hispana

En el primer capítulo se ha concluido con una serie de características filosóficas, religiosas y sociales que dieron lugar a la ciudad de Dios en Alcalá de Henares. En el aspecto urbano esto se vio plasmado en forma de cuadrícula, un plano ortogonal en el que preside una plaza mayor situada en el centro de la ciudad, donde se concentra el poder político, religioso y económico local. En este primer apartado se estudiará el proceso de evolución de la ciudad renacentista desde sus orígenes medievales peninsulares hasta llegar a Alcalá de Henares y cómo es precisamente este modelo el que se adoptó en las primeras poblaciones americanas, en el Caribe, hasta que dio el salto a tierras continentales en Ciudad de México.

Respecto a las mencionadas características urbanas de la ciudad renacentista, la crítica ha asumido que este tipo de planta de ciudad que tuvo tanta difusión en suelo americano deriva directamente del creado en Santa Fe, en Granada, ignorando el proyecto de Cisneros en Alcalá de Henares, cuya universidad se estableció pocos años después. La relevancia de Santa Fe radica en que fue un puesto estratégico dentro de la campaña de guerra de los Reyes Católicos para terminar con el último reducto de los árabes de la península Ibérica. El asentamiento original fue un campamento de guerra provisional. No obstante, dicho campamento, sufrió un incendio la noche del 14 de julio de 1491. Según

Moreno Trujillo muchos de los cronistas e historiadores están de acuerdo en que este incendio “fue la génesis de la construcción de Santa Fe; sin embargo, otros autores más críticos, consideran que la ciudad se construía ya desde el momento de la instalación del campamento” (20-21), Moreno Trujillo se alinea con los segundos. Pese a que no hay datos de la época sobre los cuales fundamentar la realidad urbanística de la ciudad Moreno Trujillo asimila este modelo urbanístico a “los antiguos campamentos romanos y la tradición hipodámica, [que] perduran en diversas ciudades españolas e hispanoamericanas” (21). La ciudad es un núcleo compacto amurallado con un trazado regular y una plaza de armas (García y Orihuela 35) cuadrada en el centro donde se construyó la iglesia y la Casa Real de los Reyes Católicos. Terán señala que, en la península, como norma general, las poblaciones seguían un patrón caótico que se asemejaba a las plantas de las ciudades de tradición árabe. Algunas ciudades cristianas que se fundaron en España antes de la llegada a América se construyeron en cuadrícula en contraposición al caótico estilo árabe para exaltar los valores religiosos del cristianismo. Santa Fe recoge la tradición medieval cristiana y muy posiblemente, según apunta la mayor parte de la crítica, toma inspiración en la ciudad medieval de Briviesca. Esta villa, cuya principal característica es poseer el plano de una ciudad regular, cuadrículada y amurallada se instaló como un nuevo asentamiento que “parece estar regido desde sus orígenes por una medida planificación que, en última instancia, será la que venga a determinar la regularidad que exhibe su plano” (Ibarra y Ortega 329).

La principal diferencia entre Santa Fe y la ciudad de Alcalá de Henares era que la primera es un fortín eminentemente militar creado durante el último periodo de la Reconquista, mientras que Alcalá formaba un proyecto de ciudad completo,

configurándose como una de las principales fuentes al estudiar la ciudad hispana renacentista. El uso del espacio primordialmente militar es ampliamente estudiado por García y Orihuela:

las cuatro puertas de entrada [...] fueron erigidas por los Maestrazgos de las Órdenes Militares de Santiago, Calatrava y Alcántara, quienes debieron encargarse de la construcción del sistema defensivo de Santa Fe, pues los concejos de las ciudades (Sevilla, Córdoba y Jaén) se ocuparon de los tres “cuartos” o cuadrantes en que fue dividida la estructura urbana de la ciudad-campamento. (39-40)

Una vez conquistada Granada la corona perdió interés en Santa Fe, abandonó la ciudad y la desmilitarizó: “de una guarnición, [que] de 70 lanzas y 30 peones, en 1492, quedó reducida a sólo 10 peones en octubre de 1493” (Peinado Santaella 69). No obstante, pese a que los Reyes Católicos en 1499 reconocieron la autonomía de Santa Fe del cabildo de Granada, Peinado Santaella informa que todavía en 1520 continúa sujeta al alfoz de dicha ciudad (79-80).

El asentamiento de Briviesca, el cual los expertos señalan como el antecedente de Santa Fe, fue creado bajo la directa supervisión y patrocinio de Blanca de Portugal en las primeras décadas del siglo XIV. Solamente hasta los orígenes de Briviesca se aventura la mayor parte de la crítica a estudiar la genealogía del modelo de plano ortogonal en la península. Contando solamente con ambos casos, Briviesca y Santa Fe, no se pueden extraer conclusiones válidas debido al espacio temporal y contextual en el que ambas urbes fueron creadas. No existe, por tanto, una linealidad definida entre la fundación de estas urbes.

Por su parte Vicente Bielza de Ory explora una línea menos explotada, la de las ciudades del reino de Aragón. En su estudio sobre la genealogía de las ciudades aragonesas señala el plano y fuero de la ciudad pirenaica de Jaca, en Huesca, como la primera ciudad

con traza ortogonal medieval, creada en 1076 (2). El plano ortogonal de Jaca se creó como iniciativa del rey de Aragón para crear un baluarte seguro para los peregrinos del Camino de Santiago y para fortalecer el cristianismo; surge tomando inspiración de los *castrum* romanos (Berdoulay y Bielza de Ory 79). Por aquel entonces, el avance de los árabes estaba llegando a los puntos más septentrionales de la península y una distribución urbana de inspiración romana no solo confirmaba el carácter cristiano del asentamiento, sino que se prestaba a una estratégica distribución espacial y defensiva. La creación de la ciudad de Jaca, además de tener un carácter defensivo, adquirió un carácter de repoblación y colonización, pues se tenía la intención de atraer residentes cristianos a la ciudad. Por esta razón se crearon simultáneamente la ciudad y sus fueros que establecían “parcelas iguales para hombres iguales” (Bielza de Ory 2), y se reflejaba en el plano en forma de una distribución equitativa en cuanto a la longitud de las cuadras y barrios. Según Bielza de Ory, a partir de Jaca, y gracias al transitado Camino de Santiago en la Edad Media, el mencionado modelo urbanístico se fue propagando a través de la ruta jacobea por el norte de España primero en Estella, ciudad creada entre 1077 y 1084 y por el sur de Francia el municipio de Olorón, en el 1080 (3). En consecuencia, durante la Baja Edad Media se establecieron un sinnúmero de núcleos urbanos por los que transitaba el Camino bajo la influencia de Jaca<sup>30</sup>, entre ellos el ya mencionado de Briviesca.

En cuanto al estudio de una genealogía del plano urbano ortogonal medieval es preciso mencionar los orígenes de las ciudades aragonesas ya que, de lo contrario, sería un

<sup>30</sup> Bielza de Ory ofrece una extensa lista de municipios creados en Castilla y Aragón en el norte de España con una planta similar a la de Jaca debido al influjo del camino de Santiago: Sangüesa, en el año 1090, Huesca en el 1100, Navarrería de Pamplona, en 1114, Puente la Reina, en 1122, Montauban, en 1144, Uncastillo, en 1169, San Sebastián, en 1180 y Briviesca en 1208, el barrio de San Pablo de Zaragoza, en 1210 y Mosqueruela, en 1262 (3).

acercamiento incompleto limitarse al estudio de las ciudades castellanas de Santa Fe y Briviesca como ciudades modelo. Aquella parte de la crítica que se detiene en el estudio de Briviesca, al entender esta ciudad castellana como modelo inicial, demuestra una cierta falta de contextualización de las sociedades medievales. Mientras que el concepto de estado moderno surge a partir de los Reyes Católicos, como ya se señaló anteriormente, durante la Edad Media las ciudades estaban supeditadas a señoríos feudales. Esto hace que las redes de transmisión de conocimiento y de distribución de poder se configuraran de manera más flexible. Pensar en Castilla antes de los Reyes Católicos como un reino aislado es un acercamiento incompleto, de la misma manera que obviar el aporte de las ciudades aragonesas sería una postura miope. Es, por tanto, plausible una transferencia sobre el saber hacer urbanístico entre localidades y regiones colindantes y más especialmente si forman una red tan transitada y conocida como lo era el Camino de Santiago. A lo largo de la Edad Media el modelo urbano que va de Jaca a Santa Fe fue evolucionando hasta incorporar una plaza de armas central. Este plano, dentro del contexto en el que surge y la función defensivo-militar de los municipios creados, es acertado caracterizarlo no únicamente como un modelo urbanístico cristiano, sino también anti musulmán. La planta urbana es un elemento más dentro del aparato ofensivo-defensivo a considerar al estudiar la colonización y reconquista cristiana dentro de la península. Así, la práctica urbana, al igual que otras formas de conocimiento, es un elemento estratégico de poder que ofrecía múltiples ventajas a los cristianos en cuanto a la ordenación del territorio, la distribución de recursos y la eficiencia logística y militar. Por su parte, las plantas de ciudad con influencia musulmana en la península no siguen un patrón regular, sino que denotan que se han ido construyendo sin una planificación específica dando lugar a trazados irregulares,



calles estrechas y pequeñas plazas y solares esparcidos aleatoriamente. Se puede concluir que la ciudad en cuadrícula anti musulmana que aquí se estudia llega a configurarse como un elemento identitario cristiano, alcanzando su máximo auge en Alcalá de Henares con la creación de la ciudad de Dios.

Continuando con las ciudades medievales peninsulares, desde el punto de vista ideológico, también se puede encontrar justificación del plano ortogonal como elemento ideal de la ciudad cristiana en los textos del religioso Francesc Eiximenis. Este franciscano, nacido en Girona, tuvo mucha influencia en la corona de Aragón en la segunda mitad del siglo XV, llegando a ser un protegido en la corte (Antelo Iglesias 20). Entre su producción literaria se encuentran múltiples tratados religiosos, políticos y sociales escritos tanto en latín como en catalán. Entre ellos destacan los tratados de *Lo Crestià* [El cristiano]. Se trataba de un ambicioso proyecto compuesto por doce libros, de los cuales solo algunos de ellos los llegó a completar: los tomos del primero al cuarto y el duodécimo. En el último libro, *Dotzè del Crestià*<sup>31</sup>, Francesc Eiximenis, bajo una notable inspiración tomista y agustiniana, plasma sus estudios sobre política, filosofía y religión. Además, se detiene a describir cómo debía de ser erigida la ciudad ideal para que fuera más vistosa y ordenada “tota bella ciutat debía esser quadrada” (Eiximenis Cap CX) [toda bella ciudad debía de ser cuadrada]. Además de la planta urbana cuadrangular, el fraile entra más en detalle al decir que el espacio interior se debía de dividir en cuatro grandes partes de igual proporción de forma que el conjunto urbano forme una armoniosa cuadrícula (Eiximenis Cap CX). Mientras que para Eiximenis “en lo costat dela ciutat deu star lo palau el princep ben fort

<sup>31</sup> *Dotzè del Crestià* es el nombre abreviado del libro por el que se conoce comúnmente al volumen duodécimo de *Lo Crestià*, el nombre completo de dicho tomo es: *Aquest es lo Dotzen libre de regiment dels princeps e de comunitats appellat Crestia: e comença la primera part que tracta perque comu[n]Itats e ciutats foren edificades ne qui primerame[n]t les edifica.*

e alt qui baja eixida defora lo mur” (Cap. CX) [en el costado de la ciudad debe de estar el palacio del príncipe, bien fuerte y alto y con salida al exterior de la muralla], el corazón de la ciudad, donde se cortan las cuatro partes principales ha de ser presidido por la catedral (Cap. CX). En el centro de la ciudad, donde se situaría la catedral, habrá una gran plaza central donde “deu fer negun folaç desonest/ ney deuen star coses venals / ne si deu sostener neguna inmundicia / ne forcha deu esser aquí / ne costell / ne si du negun punir / ne sentenciar” (Cap. CX) [no se debe hacer ningún solaz deshonesto, ni debe haber cosas venales, ni se debe tolerar ninguna inmundicia, ni la horca debe de situarse aquí, ni el castillo, ni realizarse ningún castigo ni sentencia]; en definitiva, la plaza ha de estar en paz y ser un lugar tranquilo para no disturbar el oficio divino (Cap. CX).

Teniendo en cuenta todas las especificaciones de Eiximenis sobre la ciudad ideal, todavía se puede observar un marcado carácter medieval en el plano urbano que describe. Si en la ciudad renacentista de Cisneros las casas del gobierno municipal y el poder civil se sitúan en el centro, en la ciudad ideal de Eiximenis, el castillo o el edificio del príncipe ha de situarse en uno de los costados, cerca de la muralla, enfatizando el valor defensivo de dicha institución. Mientras que en la Edad Media la realeza ejercía un poder de protección a los habitantes sobre los que tenía influencia, en la edad temprana moderna, con los Reyes Católicos, se empiezan a desarrollar las competencias sociales, judiciales y administrativas que posee la corona sobre sus súbditos. Otra característica importante es que el centro de la ciudad, para Eiximenis, tiene que estar dedicado exclusivamente para la catedral y el rezo; la plaza central ha de ser silenciosa para no molestar a los religiosos en su oficio divino. Esto contrasta radicalmente con la plaza mayor cisneriana la cual está planificada para ser un lugar no solo religioso, sino también para la actividad comercial y

administrativa civil. Finalmente, Eiximenis hace hincapié en la importancia de la muralla, rasgo que también tiene la ciudad de Alcalá, por tratarse de una villa originalmente medieval reformada. Sin embargo, cuando el modelo de planta en damero da el salto a América este va a ser un rasgo que se extingue progresivamente, pues en la edad temprana moderna se van a comenzar a difuminar las características defensivas de la ciudad como un baluarte y van a ganar más peso las posibilidades comerciales, burocráticas y de servicios más acordes con el sistema económico social que se comienza a instaurar.

Nuevos modelos sociales se ven reflejados en nuevas formas materiales, en el caso concreto de la fisionomía de la ciudad la función de la muralla se vuelve obsoleta mientras que otros elementos como la plaza mayor ganan en utilidad. El mismo Lefebvre indica que las relaciones entre el espacio percibido, el espacio concebido y el espacio vivido no siempre es estable (46). De hecho, se puede ir más allá y afirmar que las dinámicas de poder tienen un efecto decisivo sobre estas relaciones espaciales. Los detentores del poder político, económico y religioso van a intervenir directamente en la configuración del espacio a la vez que paralelamente nuevos modos de producción y nuevas tecnologías van surgiendo. Los espacios, por consiguiente, se adaptan a las nuevas realidades y sufren procesos de resignificación. Las nuevas formas de gobierno y administración territorial que surgen en el siglo XV van acompañadas de nuevas prácticas espaciales. Desde el punto de vista de las representaciones del espacio tanto Eiximenis como Cisneros reflejan la práctica espacial de las sociedades de las épocas en las que viven y a la vez proponen espacios de representación fundados en la filosofía cristiana. Sobre la posible transferencia de conocimiento desde Eiximenis hasta Cisneros la crítica no se ha pronunciado hasta la fecha. Es muy probable que el cardenal estuviera familiarizado con la obra de Eiximenis, además

de compartir nombre, pues la forma castellanizada de Francesç Eiximenis es Francisco Ximenez, como el mismo Cisneros, ambos dedicaron su vida a servir a la orden franciscana. Igualmente, Eiximenis fue un protegido de la corona de Aragón, de la misma manera que décadas más tarde lo sería Cisneros de la corona de Castilla con la reina Isabel. No obstante, en cuanto a la interpretación de la ciudad ideal, no cabe duda de que Cisneros filtra sus representaciones del espacio por la óptica de la modernidad temprana en la que estaba viviendo, con todas las reformas religiosas, gubernamentales y sociales que estaban dándose en su época. Por otro lado, teniendo en cuenta el capítulo anterior, es más probable que Cisneros prefiriera interpretar por sí mismo las enseñanzas de San Agustín demostrando así su predilección por acudir a las fuentes originales, a los textos de los padres y doctores de la iglesia.

Como se ha visto, el modelo de traza urbana en damero con una plaza mayor central recoge una tradición que va desde la baja Edad Media hasta los principios de la edad temprana moderna con Alcalá de Henares en los momentos en que la corona comienza a extenderse por América. Según Sanz Camañes, “la fundación de ciudades hispanoamericanas va a contar, en su mayoría, con diseños en forma de damero, procedentes de una tradición clásica que iría desde las ciudades de la Magna Grecia a la España visigoda de San Isidoro de Sevilla” (34), siendo ése un modelo que se aplicó en los primeros fuertes en La Española y en la fundación de Santo Domingo (34).

De especial interés para este estudio es la ciudad de Santo Domingo por ser la primera ciudad colonial en continente americano. Comenzó a construirse en diciembre de 1493 (Flores y Prieto 415) con el nombre de Villa de la Isabela y se fundó cuatro años más tarde, pero su localización final fue movida por Nicolás de Ovando en 1502. Las razones

para el abandono de la Isabela fueron el hambre y las enfermedades de la población, por otro lado, muchas personas se adentraron en la isla en busca de minerales y riquezas (Flores y Prieto 423-24). Un fuego incontrolable por los pocos habitantes restantes en la villa arrasó este primer asentamiento. El cambio de localización geográfica trajo consigo un cambio de la función de la ciudad. En consonancia con la clasificación de la función de las ciudades coloniales Sanz Camañes afirma que “los primeros asentamientos quedaron vinculados a una determinada función, fuese esta político-administrativa, comercial-financiera, religiosa o cultural”. Al contrario que Santa Fe, la Villa de la Isabela no fue creada con un fin militar, sino eminentemente comercial y financiero. De acuerdo con Kathleen Deagan la finalidad principal de la Isabela era la trata de indígenas y la explotación de recursos (876). Por su parte, la ciudad de Santo Domingo, por su equipamiento y características tuvo un papel predominantemente político-administrativo, al igual que Alcalá. Los puntos de interés en el Santo Domingo colonial gravitaban alrededor de los organismos de gobierno, de la catedral y de su universidad. Es interesante el estudio de la función de los asentamientos ya que ayuda a entender el proceso de colonización. Al fundarse Santo Domingo y establecer allí los principales órganos de representación real y religiosa se observa que el plan de establecimiento y colonización de la isla de La Española es mucho más complejo que un mero aprovechamiento de la tierra y sus recursos.

Centrando el estudio en la urbe de Santo Domingo, en cuanto a su estructura física, se puede observar que el plano de la ciudad se distribuye en forma de cuadrícula (Ilustración 3). Aunque sí hay una plaza mayor donde se sitúan la catedral y el cabildo, esta no está localizada en el centro de la ciudad, sino en el cuadrante sureste (situado en la parte superior izquierda según la orientación del plano). Teniendo en cuenta que este plano se

trazó algo más de cien años tras la fundación definitiva de la ciudad, es posible que la catedral y las casas del concejo se emplazaran en el centro del plano, pero debido a la imposibilidad de expandirse hacia el sur y el este por limitar con aguas oceánicas, la ciudad se siguió expandiendo hacia el norte y el oeste.



Ilustración 3. Plano de la ciudad de Santo Domingo (República Dominicana), 1608. Fuente: PARES, Archivo General de Indias.

En 1526, casi un cuarto de siglo después de su fundación Fernández de Oviedo describe con detalle la recién creada ciudad de Santo Domingo:

Es la ciudad de Santo Domingo, más particularmente hablando, digo que cuanto a los edificios, ningún pueblo de España, tanto por tanto, aunque sea Barcelona, la cual yo he muy bien visto muchas veces, le hace ventaja generalmente; porque todas las casas de Santo Domingo son de piedra como las de Barcelona, por la mayor parte, o de tan hermosas tapias y tan fuertes, que es muy singular argamasa, y el asiento muy mejor que el de Barcelona, porque las calles son tanto y más llanas y muy más anchas, y sin comparación más derechas; porque como se ha fundado en nuestros tiempos, demás de la oportunidad y aparejo de la disposición para su fundamento, fue trazada con regla y compás, y a una medida las calles todas, en lo

cual tiene mucha ventaja a todas las poblaciones que he visto. (Fernández de Oviedo 12)

El mismo Oviedo se maravilla de la rectitud de calles y de la calidad de los materiales. Esto, junto con la precisión con la que se ejecutó la cuadrícula en la planta de la ciudad hace que el cronista valore la ciudad como superior a todas las poblaciones españolas que él conocía. Se trataba de una ciudad acomodada a la práctica espacial concreta del contexto histórico en el que se construyó. Precisamente, el plano en cuadrícula es una de las principales diferencias entre Santo Domingo y su predecesora La Isabela. Deagan explica cómo recientes investigaciones arqueológicas evidencian que el plano de La Isabela “reproduced a medieval Spanish Morisco city in archetecture, material culture and spatial organization (that is, an organic non-aligned pattern rather than the more familiar Ibero-American grid plan traza)” (876) [reproducía una ciudad medieval morisca española en cuanto a su arquitectura, cultura material y organización espacial (o sea, un patrón orgánico, no alineado, más que el tan familiar plano iberoamericano con traza en cuadrícula)]. Este dato es muy relevante para el estudio de las ciudades en América ya que muestra que el famoso plano americano en cuadrícula que tanta difusión tuvo en el continente americano tras la planta de Santo Domingo está directamente inspirado en Alcalá de Henares y no tanto en ciudades-fortines con traza en cuadrícula como Santa Fe. En la misma época que en Alcalá se estaba llevando a cabo la transformación se construyó La Isabela con planta morisca. Años más tarde, cuando Alcalá y había sufrido la transformación de Cisneros y la universidad estaba en funcionamiento y era conocida el modelo de ciudad se utiliza para las urbes coloniales de ultramar. Además, esto hace pensar que no solo era el plano en cuadrícula, por su funcionalidad, lo que interesaba a los planificadores y urbanistas y gobernantes en América, sino la idea completa de ciudad:

fondo y forma, significativo y significado. Se trataba de un nuevo modelo de ciudad moderna que seguiría evolucionando en Nueva España.

Continuando con el estudio de Santo Domingo, además de compartir plano en cuadrícula con una plaza central como en Alcalá de Henares, la ciudad dominicana también contaba con “un gentil hospital” (Fernández de Oviedo 13) y múltiples espacios religiosos: “tres monasterios, que son Santo Domingo y San Francisco y Santa María de la Merced” (Fernández de Oviedo 13). Para demostrar por qué es acertado pensar que se da una transferencia directa del modelo de ciudad de Alcalá a América a través de Santo Domingo también hay que contemplar la creación de la primera institución universitaria en la urbe.

En 1538 se fundó en Santo Domingo la primera universidad de América. Si urbanísticamente el modelo de ciudad se inspiraba en Alcalá de Henares, educativamente la nueva ciudad colonial aspiraba a seguir los pasos de la universidad complutense. Así se expresa la visión de los religiosos fundadores en la bula papal que autorizaba la apertura del centro: “Quare pro parte provinciales, prioris et fratrum nobis fuit humiliter supplicatum ut in eadem civitate unam similem universitatem doctorum, magistrorum, et escholarium ad instar dictae universitatis de Alcalá, ut praefertur” (*Bula de Pablo III... 1538*) [estos motivos indujeron al P. Provincial, al Prior y a los Hermanos, a suplicarnos humildemente que fundásemos y erigiésemos, en forma perpetua, en dicha ciudad, la referida Universidad de Doctores, Maestros y escolares al modo de la de Alcalá, que es la preferida].<sup>32</sup> Según Rodríguez Cruz, para que los dominicos fundadores se inspiraran en la universidad alcalaína influyeron definitivamente “los aires de modernidad y de esplendor que envolvían entonces a la joven universidad alcalaína” (92-93). También, el modelo

<sup>32</sup> Traducción de Julio Ortega Frier (Beltrán de Heredia 50).



educativo alcalaíno era el propicio para las nuevas necesidades sociales y religiosas. En La Española se necesitaba una universidad con una sólida enseñanza teológica para tener una fábrica de producción y adiestramiento de religiosos en tierras americanas, pues la urgencia de convertir a los indígenas apremiaba a medida que se iban ocupando nuevos territorios. Pero en el caso de Santo Domingo, al igual que en Ciudad de México como se verá posteriormente, no se puede considerar la creación de un centro educativo de manera independiente al municipio. El desarrollo de la ciudad y de la universidad van de la mano creando sinergias en cuanto a los aspectos urbanos, sociales, políticos y religiosos. Así lo expresa el Papa Pablo III:

Et si in dicta civitate [...] similis universitas generalis doctorum, magistrorum et scholarium cum sigillo et arca aliisque solitum insigniis, prae eminentiis, libertatibus, exemptionibus et immunitatibus ad instar oppidi de Alcalá Toletan diocesis et aliarum universitatum praedictarum perpetuo erigeretur et institueretur, ex hoc profecto dicta civitas, multiplicatis propterea (*Bula de Pablo III... 1538*). [Si en ella [refiriéndose a Santo Domingo] para la dirección de dicho estudio general, se erigiese y fundase, por manera perpetua, una semejante Universidad General de Doctores, Maestros y escolares, con sello, arca y demás insignias acostumbradas, con preeminencias, libertades, exenciones e inmunidades, al modo de la de Alcalá, en la diócesis de Toledo, esa ciudad, acrecentándose por esta causa sus moradores, vendría, sin ningún género de dudas a ser realzada en gran manera]<sup>33</sup>

De hecho, la institución universitaria dio un impulso a Santo Domingo en cuanto a su prestigio como ciudad colegial. Hacia la mitad del siglo XVI, la ciudad “llegó a ganarse el título de Atenas del nuevo mundo” (Rodríguez Cruz 93) por su influencia académica en América.

Continuando en las islas del Caribe, después de Santo Domingo, se fundaron las ciudades de San Juan de Puerto Rico (1510) y Santiago de Cuba (1511). En ambos casos

<sup>33</sup> Ídem.

con las mismas concepciones del espacio discutidas en este apartado para Alcalá y Santo Domingo.

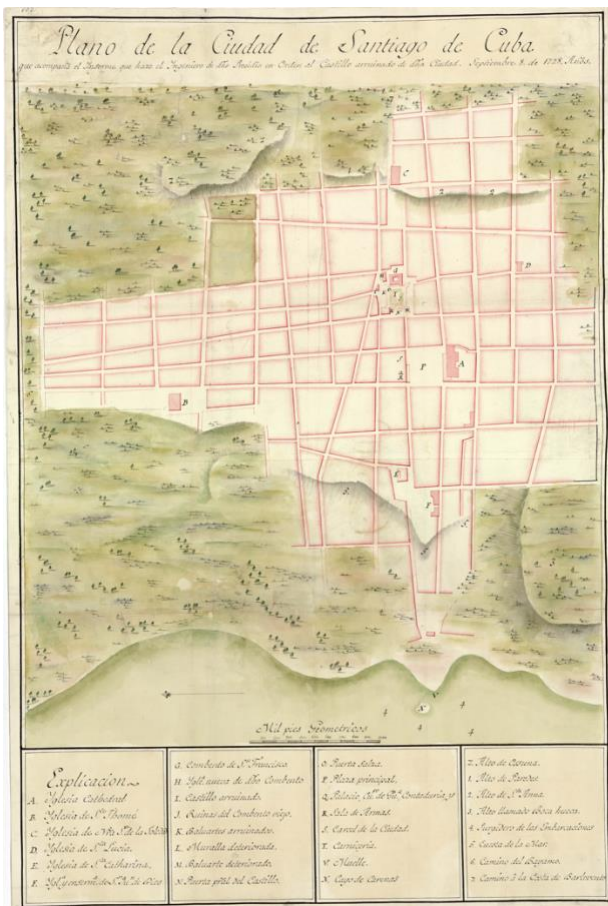


Ilustración 4. Plano de la Ciudad de Santiago de Cuba: que acompaña el informe que haze el Ingeniero de dho. Presidio en Orden al Castillo arruinado dha. Ciudad, 1728. Fuente: Biblioteca virtual del Ministerio de Defensa de España.

Viendo el mapa de Santiago de Cuba, aunque se trata de una representación realizada dos siglos más tarde del asentamiento original, se puede observar que todavía quedaban trazas de la muralla original. Además, en el centro del plano se encuentra una cuadra vacía a modo de Plaza Mayor donde se sitúan los edificios administrativo-gubernamentales y la catedral.

En ambas localidades, según Terán, sin percatarse del modelo de ciudad moderna creada por Cisneros, el “modelo” (93) de ciudad americana va ganando en definición frente

al modelo clásico medieval español de Santa Fe y Briviesca. Efectivamente, sin considerar el aporte de Cisneros en Alcalá se observa un salto urbanístico e ideológico cualitativo entre las primeras ciudades americanas y el puesto militar granadino. Sin embargo, la aplicación del modelo de ciudad de Alcalá tampoco es infalible, pues en cada ciudad hay una orografía única y unas características poblacionales distintas.

En cualquier caso, y teniendo en cuenta lo estudiado hasta ahora con el cardenal Cisneros y con Alcalá de Henares no es simplemente la creación de una universidad prestigiosa o el trazado urbano en forma de damero lo que hace que una ciudad sea considerada ciudad de Dios. En ciudades como Alcalá de Henares y Ciudad de México, como se verá a continuación, confluyen una serie de intereses religiosos, políticos, económicos que dan lugar a un modelo de representación espacial concreto. Igualmente, Terán explica que en suelo americano “muchos de los asentamientos españoles, tampoco se ordenaron sobre retículas ortogonales” (88), pues como se vio al inicio de esta sección las funciones de las ciudades eran diversas y obedecían a distintos intereses dentro del aparato colonizador. A continuación, en las próximas secciones se proseguirá con el estudio de Ciudad de México, posiblemente la ciudad más importante de la edad temprana moderna en América, fundada en 1521; metrópolis que a lo largo del siglo XVI ya múltiples viajeros y cronistas la describían como una auténtica ciudad de Dios.

## 2.2 Evangelización y ciudad: Pedro de Gante y la edificación de la *res publica*

El 22 de abril de 1519 Cortés desembarcó en las costas del Golfo de México, hoy en día Veracruz, tras ser elegido para capitanear la tercera expedición a la América continental. Un año y medio después, en octubre de 1520 en su *Segunda Carta de Relación*, el conquistador relata la magnitud de la ciudad de “Temixtitán” (233), que la compara con

las ciudades españolas de Sevilla y Córdoba, destacando la proliferación de templos indígenas. Entre estos templos, Cortés se detiene en describir el teocalli: “y entre estas mesquitas hay una que es la principal que no hay lengua humana que sepa explicar la grandeza e particularidades de ella, porque es tan grande que dentro del circuito de ella, que es todo cercado de muro muy alto, se podía muy bien hacer una villa de quinientos vecinos” (237). Cortés, horrorizado por lo que él consideraba un monumento al paganismo, relata con orgullo al rey cómo se deshizo de dichos artefactos idólatras y cómo limpió las distintas salas del templo, que él las conceptualiza como capillas. Respecto a las salas, que estaban decoradas con ídolos e imagerie religiosa indígena, Cortés se encargó de dismantelarlas y poner en ellas imágenes de “Nuestra Señora y de otros santos” (238). En la misma carta al rey Cortés también pide refuerzos para evangelizar y colonizar las tierras mexicanas que está conquistando. Según Stephanie Merrim, Cortés se perfila como el mesías del “buen orden” cuyo objetivo es reconstruir la urbe azteca en una ciudad ordenada bajo la lógica hispana (59). No obstante, tras la llegada de autoridades tales como el virrey Mendoza y el obispo Zumárraga, Cortés pronto pasaría a un segundo plano en la configuración de Ciudad de México.

Tres años más tarde, en un contingente enviado por Carlos V a América, desembarcan tres frailes franciscanos de origen flamenco cuya misión era la de comenzar la tarea de conversión de los indígenas al catolicismo. A la cabeza de esta misión se encontraba Pedro de Gante, un fraile franciscano nacido en la misma ciudad belga de la que obtiene su nombre, en las últimas décadas del siglo XV, alrededor del año 1480. Se trataba de un noble integrante de la corte carolina que desarrollaría una intensa labor de conversión de indígenas y que imprimiría su visión de la cultura y sociedad cristiana en la

recién implantada Ciudad de México. Un año después de la llegada de Gante a tierras americanas tuvo lugar la solemne llegada de los doce frailes franciscanos a cuya misión se incorporó. Como se demostrará en las siguientes líneas Pedro de Gante fue uno de los principales promotores de la transformación de Tenochtitlán en Ciudad de México no solo en cuanto al espacio construido sino también, y principalmente, en la conversión religiosa de los ciudadanos.

Pedro de Gante, también conocido como Pedro de Mura<sup>34</sup>, fue el primer fraile franciscano que llegó a la ciudad de Tenochtitlán. Su cercanía con la corona, su deseo de servir la causa real y su profunda convicción de tener que evangelizar a los indígenas le hicieron ser una de las personas más influyentes en el México colonial. Cincuenta años fueron los que Pedro de Gante pasó en tierras de Nueva España como evangelizador en su misión franciscana (de la Torre Villar 3). Entre sus múltiples facetas destacan la de religioso, educador, emprendedor y urbanista.

La llegada de Pedro de Mura a América se produjo en 1523 dentro de una expedición franciscana con otros dos frailes más: Juan de Tecto (Juan de Toict o Johan Dekkers) y Juan de Aora (Johan Van der Auwera)<sup>35</sup> (de la Torre Villar 3). Antes del viaje, los religiosos habían estado formándose en España por todo un año, preparándose para las

<sup>34</sup> Según Valentín Martínez Gracia, el apellido Mura es una latinización de Moor, o Van de Moere o de Muer (13).

<sup>35</sup> Ambos religiosos, Juan de Tecto y Juan de Aora murieron a los dos años de su llegada a América. Al llegar a Nueva España los recién llegados franciscanos aprendieron el idioma náhuatl para una mejor comunicación y consiguiente evangelización de los indígenas, esto resultó ser una habilidad muy valorada tanto por Cortés como por los siguientes franciscanos que arribaron. Mientras que Pedro de Gante se quedó de apoyo a los franciscanos que llegaron para establecerse en Ciudad de México, Tecto y Aora emprendieron su camino junto a Cortés para conquistar las tierras del sur. Ambos fallecieron dos años más tarde de su llegada a tierras americanas en la expedición a las Hibueras, actualmente Honduras (Pérez Pardo 56). Esto también se lo explica Pedro de Gante a Carlos V del 15 de febrero de 1552 “E fue Nuestro Señor servido de llevar al padre Fray Joan de Teta y á el otro compañero, quasi luego como llegamos, con el marques, y ove de quedar yo solo haciendo con estos naturales lo que el Señor me inspirava y procurando de los traer á la fee” (Gante, “Otra carta acerca del...” 74).

labores que iban a ejercer en el Nuevo Mundo (Trueba 17). Un año más tarde llegaron a Nueva España para unirse a estos los llamados “doce apóstoles”, doce frailes franciscanos que traían como misión la evangelización de indígenas<sup>36</sup>. Estos fueron directamente elegidos e instruidos por fray Francisco de los Ángeles Quiñones, el cual había trabajado directamente en la reforma cisneriana de la orden franciscana<sup>37</sup>, fue recién designado general de la orden un año antes de que partieran los doce a América en 1524. Según Alfonso García la expedición de los doce religiosos tenía indicaciones precisas sobre cómo actuar en la evangelización de los habitantes paganos, Fray Gerónimo Mendieta<sup>38</sup> narra las recomendaciones de Quiñones a sus enviados: “vuestro cuidado no ha de ser guardar ceremonias ni ordenaciones, sino es la guarda del Evangelio, y regla que prometístes. Y porque en tan espiritual y alto edificio no os falte el fundamento de la humildad” (Gerónimo de Mendieta 201). Debido al simbolismo de la llegada de dichos religiosos y a la labor de propagación y salvaguarda del Evangelio que les fue asignada, todavía hoy día, junto con Pedro de Gante, se les considera los padres de la iglesia mexicana.

La misión de Pedro de Gante en Nueva España fue compleja debido a la envergadura de su obra. La crítica coincide en que la preocupación por la labor educativa fue una constante de la obra religiosa de Gante; a partir de la interrelación entre la religión

<sup>36</sup> Los nombres de los doce apóstoles franciscanos eran los siguientes: Martín de Valencia, Francisco de Soto, Martín de Jesús o de la Coruña, Juan Suárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente (Motolinía), García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez y los frailes legos Andrés de Córdoba y Juan de Palos.

<sup>37</sup> Según la Real Academia de la Historia Quiñones recibió en 1512 un breve expedido por Cisneros con autorización para fundar nuevos conventos y para reformar institutos religiosos ya establecidos (“Francisco de los Ángeles Quiñones”).

<sup>38</sup> Fray Gerónimo de Mendieta (1525-1604) fue un fraile franciscano, historiador y cronista. En su libro *Historia Eclesiástica Indiana* narró todas las acciones llevadas a cabo por los franciscanos en América desde la llegada a La Española hasta la llegada a tierra firme en México, centrándose especialmente en Ciudad de México. Según García Icazbalceta, para sus escritos, Gerónimo de Mendieta se basó en sus propias experiencias vitales, en testimonios verbales que le proveyeron los que vivieron en su tiempo y en escritos de sus hermanos religiosos predecesores (XXVII). La obra se terminó de escribir en 1596.

y la educación se da forma a todo un proyecto integral catalizador de la transformación de la antigua capital azteca de Tenochtitlán. La educación puede considerarse como uno de los pilares básicos para hacer el cambio de estructuras de los pueblos indígenas a las colonias europeas. Un cambio de estructuras tanto físicas, como se observa en las ciudades con las construcciones europeas y la transformación de templos paganos, como ideológicas, a través de la instrucción y el adoctrinamiento. De acuerdo con Mundy “Gante believed that the Mexica he gathered needed to disconnect themselves from their pagan past, as if the normal circuits of memory and remembrance could and would be rewired” (118-119) [Gante creía que los mexicas que el recogía necesitaban desconectarse de su pasado pagano, como si fuera posible que los circuitos de recuerdo y memoria se reprogramaran]. Si bien es cierto que Gante quería disociar el paganismo de la mentalidad de los conquistados, pronto se dio cuenta que tenía de que trabajar sobre los circuitos de recuerdo y memoria ya existentes para moldearlos, acudiendo así a soluciones sincréticas. De esta manera, Gante, así como el resto de los franciscanos que se congregaron en Ciudad de México, trabajaba concienzudamente en adaptar la mentalidad de los indígenas para su conversión. Se puede entender la misión educativa de los franciscanos en Ciudad de México desde dos puntos de vista: desde el punto de vista de los conocimientos que se daban a los hombres de clases altas, que iban a ocupar los puestos más relevantes de la administración del estado y la iglesia, pero también, principalmente, desde la óptica evangelizadora, refiriéndose a la educación que recibían los indígenas con el fin de ser convertidos al cristianismo.

Aníbal Quijano equipara el plano educativo e intelectual dentro de las dinámicas de desarrollo político y cultural del proceso de colonización. Un elemento clave para la

colonización fue la implantación de una “nueva intersubjetividad mundial” (209). Dentro de la intersubjetividad se identifican “todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales” (209) que se estructuraban alrededor de la cosmovisión europea. “Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento de la producción del conocimiento” (209). Pese a la buena fe que presumían tener los misioneros franciscanos que buscaban la salvación de las gentes americanas, estos contribuyeron notablemente al sistema colonial, material e intelectualmente, a través de la red de centros educativos que crearon. Si bien, como anteriormente se citaba a Mundy, este proceso de colonización de la percepción mental no fue de la noche a la mañana, los franciscanos plantaron la semilla a través de sus actuaciones en la metrópoli para que las futuras generaciones crecieran dentro de la fe cristiana. A través de la educación no solo se transmitían los conocimientos religiosos a los indígenas colonizados, sino que se trasladaba su propia historia, su cultura y sus percepciones del mundo en un segundo lugar, limitándolas y desechándolas como contrarias a la razón y la fe. Paralelamente, sus productos culturales se veían destruidos y vilificados a la vez que se les integraba en la producción de conocimiento y recursos culturales a la manera europea.

Las estrategias de Pedro de Gante para educar y evangelizar a los indígenas fueron muy variadas. Tanto para Gante, como para sus dos compañeros Tecto y Aora que le acompañaban, aprender la lengua de los indígenas para comunicarse de manera efectiva con ellos era esencial. Según relata Gerónimo de Mendieta, por el año 1524, al llegar los doce franciscanos a México, le preguntaron consternados a Tecto, Ahora y Gante por qué “los templos de los ídolos aun se estaban en pié, y los indios usaban sus idolatrías y



sacrificios” (606). Los recién llegados franciscanos se preguntaban en qué habían estado trabajando durante su estancia en América los tres frailes pioneros, a lo que Tecto respondió “aprendemos la teología que de todo punto ignoró S. Agustín, llamando teología á la lengua de los indios, y dándoles á entender el provecho grande que de saber la lengua de los naturales se había de sacar” (606). Los franciscanos seguían muy de cerca las enseñanzas de San Agustín para crear su particular ciudad de Dios en Ciudad de México y sabían que la base de su proyecto residía en la *res publica*. Así, Agustín no se vio en la necesidad de reflexionar en la importancia del idioma para convertir a infieles paganos, pues la lengua franca del imperio romano era el latín. Para Tecto, Aora y Gante aprender las lenguas nativas era esencial para hacer llegar el mensaje cristiano a los indígenas sin tener que escolarizar a grandes cantidades de personas. De esta manera, antes de eliminar la ciudad pagana, Pedro de Gante sabía que tenía que conocer bien a los indígenas y hacer que estos interiorizaran la palabra de Dios.

Gante, que era totalmente consciente de las críticas de Bartolomé de las Casas a la destrucción que se estaba llevando a cabo en América, pensaba que era más productivo convertir a los indígenas bajo un proceso de sincretización de ciertos aspectos de su cultura para una mejor asimilación del mensaje cristiano y de la cultura europea; “así adentrándose en la cultura de los naturales, en su mundo interior, ideas, afectos, costumbres, fue ganado por ese mundo al que comprendió en plenitud, ganando él, a su vez, a todos cuantos le rodearon” (de la Torre Villar 16). De la Torre Villar explica más en detalle cómo fue el proceso de evangelización que desarrolló Gante, en vez de destruir la moral de los indígenas imponiendo el cristianismo y haciéndoles renunciar a toda su idolatría por la fuerza, el franciscano cimentó sus acciones a partir de la juventud. Gante se dirigía a los

niños, al contrario de los adultos que se oponían y ofrecían resistencia al cambio, los niños “sin ideas muy firmes pues veían destruido un mundo que apenas empezaban a conocer, resultaban instrumentos dóciles para su obra” (de la Torre Villar 16). Gante esperaba que, adoctrinando a los más jóvenes sobre las virtudes de la religión, estos la practicarían y lo transmitirían a sus padres como explica él mismo en una misiva a sus hermanos franciscanos: “nosotros los frailes, recogimos en nuestras casas a los hijos de los señores y principales para instruirlos en la fe católica, y aquellos después enseñan a sus padres” (Gante, “Otra carta acerca del...” 74). Al igual que sucedería con la Ciudad de México de manera física al transformarse de Tenochtitlán en la urbe hispana, el proceso de evangelización fue concebido por Gante como un proceso de transformación social, alineado con las ideas de Bartolomé de las Casas de oposición a la violencia física. Gante edificó conciencias cristianas a través del conocimiento mientras que paralelamente se dedicaba a “destruir ídolos y alzar templos al Dios verdadero” (Gante, “Otra carta acerca del...” 75). Estas líneas de actuación que llevaba a cabo Gante, al igual que el conjunto de misioneros llegados a América, contribuían al desarraigo indígena “de sus propias y singulares identidades históricas” (Quijano 221). En detrimento de las culturas indígenas, al eliminar o replantear elementos tales como ídolos y edificios desde una óptica material, y en cuanto a lo intelectual a través de la enseñanza de los saberes y la religión de Europa, se contribuía implícitamente al “despojo de su lugar en la historia” (Quijano 221). Es decir, se insertaba a los indígenas en un sistema de valores foráneo que atentaba a las parcelas más profundas de sus identidades personales y colectivas. Por tanto, en su proyecto de cristianización, los frailes ejercían sobre la población indígena la violencia epistemológica en su búsqueda de las estrategias más eficientes para imponer los valores europeos. Es

innegable que la población indígena reconocía la necesidad de doblegarse debido al poder que tenían dichos franciscanos, pues venían directamente recomendados por la corona y contaban con el respaldo de la orden franciscana en España. También, hay que pensar en la estrategia de Gante de adoctrinar a la juventud como un acto intrínsecamente violento, pues irremediablemente va a propiciar conflictos identitarios y culturales intergeneracionales. La juventud es adoctrinada con un sistema de valores distinto al de sus progenitores y alineado con los conquistadores. Esto hace, por tanto, que las nuevas generaciones indígenas se integren activamente en un proceso de transformación ideológica y cultural impuesto externamente propiciando una profunda fractura social.

En cuanto a la colonización ideológica, más allá del evangelio, la misión franciscana, y de Gante en particular, pasaba por la instrucción de los indígenas en aspectos sociales y tecnológicos europeos tales como los conocimientos científicos, cultivos desconocidos por los nativos, oficios mecánicos, o distintas maneras de criar a los animales. El resultado de la implantación de los sistemas de intersubjetividad anteriormente citados que Quijano señala fue recibido por los pueblos indígenas que sufrieron “un proceso de culturación constante” (Domínguez Lázaro 215). Este proceso de aculturación, según lo entendían los franciscanos, era también un medio para proporcionar la libertad de los indígenas, no solo ante los ojos de Dios y de la iglesia, sino también a efectos legales. En 1515, tras leer el informe sobre la posibilidad de considerar a los indígenas como siervos de los españoles, realizada por una comisión de expertos, se convocó una junta de la que emanaron las *Leyes Complementarias de Valladolid*. Según Rocío Hernández Arias, lo más destacable de estas leyes es el hecho de que los indígenas serían considerados en libertad en la medida en que estuvieran preparados para “vivir

políticamente” (91). Pero, ¿qué implicaba una preparación para “vivir políticamente”? Sin duda, se trata de una aseveración muy amplia que influye a distintas esferas de la vida social: se esperaba que los indígenas participaran en la ideología cristiana y aceptaran como propias las relaciones económicas y de poder que emanaban de la metrópoli. Estas leyes vallisoletanas tuvieron vigencia hasta 1536, año en que el Papa emitió una pastoral a instancia de las denuncias que hicieron los dominicos sobre la situación de los nativos.

A lo largo del tiempo Gante era conocedor de la necesidad de protección de los indígenas y esto también se ve reflejado en la correspondencia que mantiene con Carlos V cuyo argumento principal siempre era la petición de protección para los indios, a quienes veía como seres indefensos. Una de las tácticas de Gante para evangelizar a este grupo fue comenzar la educación con las élites y la nobleza indígena, ya que suponía que este grupo influenciaría al resto. Esta estrategia denota que Gante atisbó una oportunidad de aprovecharse de las diferencias de poder existente entre nobleza y el pueblo llano, de la misma manera que sucedía en España. Aprovechando las estructuras político-sociales preexistentes coincidentes con las de la metrópoli ayudaba a acelerar el proceso de cambio ideológico.

También, aparte de aprender náhuatl Gante comenzó a latinizar el idioma y transcribirlo, lo cual tuvo una gran aceptación entre los indígenas. En 1523, Gante abrió el Colegio de Texcoco. Fue en Texcoco, un municipio colindante de Ciudad de México, donde el fraile pasó sus primeros años en América, antes de mudarse a la capital. El colegio que fundó es considerado “la primera escuela europea en América” (López de la Torre 96). En esta escuela, además de los estudios lingüísticos apenas mencionados, se creó el primer centro para la enseñanza de artes y oficios para los indígenas americanos, donde estos

podían aprender carpintería. La crítica considera que en Texcoco fray Pedro encontró un lugar en el que pudo experimentar y dilucidar en qué términos se llevaría a cabo la educación evangélica de los indígenas. El franciscano, en su intento de atraer las almas paganas no solo aprendió náhuatl e instruyó la forma latinizada a los indígenas, les enseñó a leer y escribir y carpintería, sino también a cantar y a tocar instrumentos musicales. En definitiva, se acomodaba la figura de la nobleza indígena dentro de los estándares europeos de nobleza, un eslabón más dentro del complejo mecanismo de transformación social.

Sin embargo, la gran innovación religioso-educativa de Gante se daría en Ciudad de México, en el mismo convento de San Francisco, uno de los edificios más importantes, situado en la Plaza Mayor, en el centro de la ciudad. Según López de la Torre, en Ciudad de México Gante se encontró con el reto de tener que evangelizar a un elevado número de indígenas. Ante esta cuestión Gante desarrolló el concepto de capilla abierta: “la capilla abierta es un estilo arquitectónico único en América” (97). Con el objetivo de crear un espacio para los indígenas, junto al costado norte de la iglesia del Convento de San Francisco, Gante creó la capilla abierta de San José de los Naturales. Al lado sur se encontraba el espacio conventual y en el centro quedaba un amplio espacio de siete naves que posibilitaba un aforo de sesenta mil personas: diez mil en la capilla y “más de cincuenta mil” en el patio (Gante “Carta de fr. Pedro de Gante al rey D. Felipe II” 89). Según López de la Torre este fue uno de los más importantes centros para la educación y evangelización de los indígenas hasta que se construyó el Convento de Santiago Tlatelolco. El mismo crítico también advierte de que esta estructura posibilita una solución sincrética que adoptó el fraile para acercar el cristianismo a los indígenas ya que “tal espacio buscaba aprovechar a su vez las costumbres prehispánicas de realizar actividades sociales y religiosas en

explanadas situadas frente o al pie de sus templos” (97). Esta nueva práctica denota una búsqueda de estrategias sincréticas al tomar aspectos culturales preexistentes y resignificarlos para conseguir los fines del colonizador. Mediante esta estrategia se consigue facilitar la imposición cultural europea amortiguando la sensación de desarraigo entre los indígenas.

En el siglo XVI, en lo relativo al urbanismo metropolitano, la capilla abierta de San José de los Naturales es un lugar simbólico por la centralidad que ocupa en la ciudad. A su vez, Ciudad de México es un importante centro evangelizador por la alta concentración de indígenas. Gante era consciente de esto y no solo adapta sus prácticas a grandes masas de personas, sino que busca maneras para que los indígenas sigan concentrándose en la metrópolis para poder garantizarles una educación cristiana. Esto se lo explica al emperador en una de sus cartas fechada a quince de febrero de 1552:

Quedo me y dándole que embie pastores para sus ovejas, no olvidando V.M. lo que tiene mandado sobre que se junten los indios y no estén derramados por los montes sin conocimientos de Dios, porque para acabar de se convertir esta gente, es necesarísimo, y para que los religiosos tengan cuenta con ellos y no anden buscándolos por los montes, pues de estar en los montes, no se sigue sino idolatrías; y de estar juntos visitallos, se sigue cristiandad y provecho a sus ánimas e cuerpos que no se mueran sin fe e bautismo e sin conocer a Dios (Gante, “Carta de fray Pedro de Gante al emperador D. Carlos exponiéndole el sensible estado...” 83)

En estas palabras de Gante se observa, por su parte, una predilección por la ciudad como entorno ideal para evangelizar. La metrópoli novohispana era, por tanto, el espacio predilecto de Gante, donde realizó su labor evangelizadora y donde creó un innumerables edificaciones. Además del cuantioso número de indígenas ya existentes en Tenochtitlán, al atraer nuevos a los indígenas a la ciudad se les facilitaba su integración a la vida política virreinal, pues es en el entorno urbano donde se sitúan los organismos de gobierno y educación. Según el propio Gante, en una carta escrita desde el Convento de San Francisco

y “dirigida en común a los padres y hermanos de la provincia de Flandes, y a los que moran en sus contornos” (Gante, “Otra carta acerca del mismo asunto...” 71):

Yo por la misericordia de Dios y para honra y gloria suya, en esta provincia de México donde moro, que es otra Roma, con mi industria y el favor divino, he construido más de cien casas consagradas al Señor, entre iglesias y capillas, algunas de las cuales son templos tan magníficos como propios para el culto divino, no menores de trescientos pies y otras de doscientos. Cada vez que salgo a predicar tengo sobrado qué hacer en destruir ídolos y alzar templos al Dios verdadero (74-75).

Hay que tener presente que estas afirmaciones las escribe tan solo seis años después de llegar a América, habiendo habitado por un periodo de cinco años en Ciudad de México. Se observa que Gante tiene un papel preponderante en la transformación de Tenochtitlán debido a la vasta construcción de edificios religiosos o vinculados con la iglesia en dicha ciudad, y por su labor para eliminar todo rastro de la civilización azteca mediante la destrucción de ídolos. López de la Torre afirma que estas iglesias se construyeron sobre templos prehispánicos, o bien en el centro (106). Pues era en el centro de la ciudad donde Gante planificó las construcciones más relevantes para su obra, la ya mencionada capilla abierta de San José de los Naturales, y también el Hospital Real, en uno de los laterales de dicha capilla. Gante se lo explica con estas palabras al Rey en una carta con fecha 31 de octubre de 1532: “junto a nuestro monasterio se ha hecho una enfermería para los enfermos naturales donde, allende de los que en casa se enseñan, vienen otros a ser curados, que es mucho refrigerio para los pobres necesitados, y ayuda para la conversión” (Gante “Carta de Fray Pedro de Gante al emperador D. Carlos. Exponiéndole sus trabajos...” 80). El proyecto de Gante puede resumirse como polifacético por las múltiples líneas de actuación que llevó a cabo. Sin embargo, pese a tratarse de un proceso intrínsecamente violento, el mismo Gante conceptualiza sus acciones siempre dentro de su óptica religiosa como actos

de amor y caridad hacia los indígenas, pues les ofrece servicios como el hospital o la educación a la vez que conduce sus almas hacia la vida eterna por el camino cristiano.

Para resumir, en esta sección se ha constatado la relevancia de la intervención de Gante en la creación de la ciudad de Dios en cuanto a las estructuras físicas construidas: hospital, casas, iglesias y centros de enseñanzas. No obstante, donde Gante centra su energía es en la *res publica*, es decir, en la ciudadanía. Una de las premisas para concebir una verdadera ciudad de Dios es que los ciudadanos vivan dentro de la cristiandad. Por este motivo, con el afán de evangelizar a los indígenas novohispanos Gante ideó sustanciales innovaciones educativo-religiosas tales como la impartición de doctrina en lengua indígena o la creación del concepto de capilla abierta, construyendo la primera en América dentro de los dominios del convento de San Francisco.

### 2.3 De Tenochtitlán a Ciudad de México: la intervención material

En el apartado anterior se estudió una de las premisas necesarias para la creación de la Ciudad de Dios en la metrópolis novohispana, que todos los ciudadanos vivieran dentro de la fe cristiana. El afán por imponer la religión a los indígenas de Tenochtitlán trajo consigo numerosas innovaciones educativas para optimizar el proceso de conversión según las características de los nativos, tales como la búsqueda de soluciones sincréticas para facilitar la evangelización o el adoctrinamiento de la infancia para crear una base de creyentes jóvenes que influyeran en sus familias. Una de las innovaciones más relevantes en cuanto a educación y urbanismo fue la creación del concepto de capilla abierta, que permitía una solución urbanístico-religiosa sincrética para hacer posible la evangelización de grandes masas gracias al diseño sincrético. Con la capilla abierta se equiparaba la práctica religiosa hispana con las indígenas. Se ofrecía a los indígenas un grande espacio



al descubierto, pero que formaba parte de la iglesia principal, para la misa cristiana. De esta manera se conseguía que los indígenas equipararan la práctica del cristianismo a sus prácticas religiosas precolombinas, las cuales eran costumbre realizarlas en explanadas al aire libre. En este apartado se estudiarán más en detalle las transformaciones urbanísticas y arquitectónicas que se llevaron a cabo en Ciudad de México, en las que el sincretismo toma un papel fundamental, como paso previo para la creación de la ciudad de Dios novohispana.

Cuando Cortés llegó a Tenochtitlán se dio cuenta de que en la capital del imperio azteca los indígenas vivían una intensa vida social civil y religiosa. En su *Segunda carta de relación*, dirigida a Carlos V se maravillaba de la intensa vida comercial de la urbe:

Tiene esta cibdad muchas plazas donde hay continuo mercado y trato de comprar y vender. Tiene otra plaza tan grande como dos veces la plaza de la cibdad de Salamanca toda cercada de portales alderredor donde hay cotidianamente arriba de sesenta mill ánimas comprando y vendiendo, donde hay todos los géneros de mercaderías que en todas las tierras se hallan. (234)

A Cortés le cautivaba la gran cantidad de mercados que existían en la ciudad y, sobre todo, la abundancia de mercancías que se podían encontrar en los tianguis. Si bien, de la cita se sabe que los habitantes hacían una intensa vida social en las calles y plazas de Tenochtitlán, es interesante destacar que a Cortés le fascina la práctica espacial de los aztecas, en particular que tuvieran espacios dedicados exclusivamente para el mercadeo. Las plazas de Tenochtitlán, más que un espacio público multifuncional como en el caso de las plazas castellanas a principios de la edad moderna, tenían un fin definido, el intercambio de mercancías. De la misma manera, la plaza de mayores dimensiones estaba especialmente acondicionada para el fin comercial al estar rodeada de soportales, lo cual facilitaba la compraventa en los días menos apacibles. No obstante, lo más destacable de la descripción

de Tenochtitlán que hace Cortés en la *Segunda carta de relación* es el aspecto religioso. La religión ocupaba un lugar central en la vida pública de los aztecas, y de la misma manera el recinto sagrado se encontraba localizado en el núcleo de la ciudad como se observa en el mapa adjunto en la carta de Cortés (Ilustración 5).



Ilustración 5. Mapa de Tenochtitlán atribuido a Hernán Cortés, 1525. Fuente: Wikimedia Commons, Newberry Library.

En el centro del mapa de Tenochtitlán que adjuntó Cortés en su *Segunda carta de relación* se puede ver situado el recinto sagrado, el gran teocali. Se estructuraba alrededor del templo mayor, un edificio de grandes proporciones. Según Gerónimo de Mendieta, respecto a la práctica urbana de los aztecas, cada templo mayor tenía un patio y “en lo más eminente de este patio hacían una cepa cuadrada conforme al pueblo que era [...] La cepa del templo de México era tan alta que subían á ella por mas de cien gradas” (85). No en vano, se trataba de la capital del imperio azteca, una metrópolis donde se concentraba

el poder político con Moctezuma y el poder religioso con un amplio recinto sagrado.

Además, respecto a la morfología urbana el franciscano explica que:

por honrar mas los templos, sacaban caminos por cordel, muy derechos de una y de dos leguas que era cosa de ver desde lo alto cómo venían de todos los menores pueblos y barrios los caminos enderezados al patio del templo mayor, porque nadie pasase sin hacer su acatamiento y reverencia. (Gerónimo de Mendieta 85)

Es decir, las calles que desembocaban en el teocali estaban trazadas con precisión, eran amplias y estaban dispuestas en forma de cuadrícula. Además, el principal templo religioso de cada urbe se situaba en una explanada en el centro de la ciudad. Comparando esta morfología urbana con el tipo de planta cristiana que se discutía en la primera sección de este capítulo, se puede observar un código espacial de características similares entre la ciudad de Techtnotitlán y las ciudades medievales hispanas. Esto es, un edificio religioso en el centro del núcleo urbano que estructura la vida de la ciudad y una distribución de calles en cuadrícula. Mendieta asume que la disposición de las calles en cuadrícula en la ciudad indígena es un elemento religioso simbólico y que lo hacían para mostrar reverencia a sus dioses, así como para magnificar la importancia del templo mayor. No se saben las fuentes de Mendieta para tener certeza de la veracidad de sus observaciones, pero es muy probable que el fraile esté aplicando sus conocimientos previos sobre ciudades hispanas para otorgar un significado a la práctica espacial azteca, de la misma manera que Cortés llamaba a los edificios religiosos “mesquitas” (237) al equipararlos con los templos de culto árabes que el había visto en España. En cualquier caso, es obvio que se dan múltiples semejanzas en cuanto a la fisionomía de la ciudad, el simbolismo religioso espacial y la significación de los espacios entre la práctica espacial azteca en Tenochtitlán y las urbes medievales hispanas planificadas. Hay que recordar que Eiximenis recomendaba una planta de ciudad en cuadrícula y una plaza en el centro urbano exclusivamente para albergar

una iglesia. La plaza debía ser silenciosa y no permitir actos venales para facilitar el rezo y para mostrar veneración hacia Dios. Mientras que según Eiximenis toda la ciudad debía estar rodeada por muros defensivos, en la representación de Technotitlán se puede ver que solamente el recinto sagrado estaba protegido por murallas y el resto de las construcciones extramuros no necesariamente seguían un patrón ortogonal.

Al estudiar las influencias y los antecedentes en cuanto a la morfología de las ciudades americanas Terán advierte que “es imposible negar una cierta importancia a la presencia de la realidad urbana preexistente, manifestada en la ortogonalidad de los trazos urbanos indígenas, sobre los que los españoles apoyaron muchas veces sus propios trazados” (88). Esta cita es relevante en el estudio de la ciudad transformada, ya que el sincretismo no es solo un elemento religioso y social, sino que se traspasa a lo material, al plano urbano. La construcción física de la Ciudad de México y la construcción moral y religiosa de Pedro de Gante pasan por un proceso de sincretización entendido como estrategia de colonización. Precisamente, el hecho de que el plano de Tenochtitlán ya tenía una disposición en cuadrícula y era similar a la planta urbana cristiana hizo que la ciudad realmente no se destruyera piedra por piedra como se relata exageradamente en las crónicas de la época. Es más acertado decir que Technotitlán sufrió más bien una transformación para sintonizarla con las prácticas espaciales hispanas, teniendo como modelo a la entonces recién creada urbe alcalaína.

Los primeros pasos para transformar la metrópoli azteca los dio el mismo Cortés al encomendar la configuración de la traza de la ciudad al alarife Alonso García Bravo. A este respecto, teniendo en cuenta el *Memorial de méritos y servicios* de Alonso García Bravo, se puede obtener información relevante de los testigos cuyos testimonios aparecen

en el documento. A los testigos se les formulaban una serie de preguntas relacionadas con los servicios que García Bravo había prestado a la corona en Nueva España para atestar que el urbanista realmente tenía los méritos que aseguraba. De las veintidós preguntas que se les formulaban a cada uno de los testigos es de especial relevancia la pregunta novena:

si saven etcétera, que el dicho marqués don Hernando Cortés por ser el dicho Alonso García Bravo muy buen jumétrico, le mandó que trasase de esta ciudad de México y la dicha Villa Rica y la dicha ciudad de Antequera, cómo en efecto las trasó como agora y en ello puso muy gran trabajo (Memorial 99a).

De los múltiples testimonios recogidos en el *Memorial*, son pocas las personas que no tienen constancia de la habilidad de García Bravo como *jumétrico*<sup>39</sup> y de sus acciones en Ciudad de México. Uno de los testimonios más relevantes es el de Alonso Pérez de Çamora, que en 1571, teniendo dicho testigo la edad de sesenta años “poco más o menos” (*Memorial 103r*) declara que:

ganada esta ciudad de México, el dicho Alonso García Bravo, por ser hombre muy entendido, traçó las calles e plaças y asiento de esta ciudad y se hizo como el sobredicho lo traçó y como agora está, y en ello vio este testigo que pasó muy gran trabajo y muchos días en lo hazer (*Memorial 105a*)

O sea, que fue precisamente la intervención de García Bravo en Tenochtitlán la que marcó las bases de la traza urbana de Ciudad de México. En la segunda mitad del siglo XVI la traza en cuadrícula existente era la que García Bravo había diseñado. En el plano de Ciudad de México de 1550 se puede observar la regularidad de las calles en cuadrícula (Ilustración 6).

<sup>39</sup> Geómetra.



Ilustración 6. Mapa de Uppsala. Plano de Ciudad de México, 1550. Fuente: Wikimedia Commons, Biblioteca de la Universidad de Uppsala.

Respecto al momento en el que el alarife García Bravo llevó a cabo sus trabajos en Ciudad de México Manuel Toussaint supone que fue durante 1523, pues hasta 1524 no se estableció el cabildo en la capital, en la fortaleza de las atarazanas (11). Además, García Bravo solo se limitó a diseñar la cuadrícula en Ciudad de México, esto se sabe porque si hubiera acumulado algún otro mérito en la metrópoli se vería reflejado en sus probanzas (Toussaint 11). Volviendo al plano de 1550 (Ilustración 6) se puede observar que en aquel entonces la ciudad todavía estaba rodeada por agua y que todavía persisten las acequias existentes de la antigua Tenochtitlán “que no podían ser cegadas de golpe” (Toussaint 14). Igualmente, se mantienen los dos grandes ejes que dividen la ciudad en cuatro grandes cuadrantes y que coinciden con las principales vías de la antigua Tenochtitlán. Es interesante ver esta primera intervención urbanística de García Bravo dentro del contexto de la colonialidad ya que es simbólica en distintos aspectos. Además de transfigurar las características de la ciudad indígena se imponía a los ciudadanos una práctica espacial de

acuerdo con el sistema de valores español. También, aparte de la pérdida de los principales templos religiosos, los indígenas se ven relegados a una marginalización en términos espaciales: “cuando Alonso García Bravo hizo la traza de la ciudad, hacia 1523, Tlatelolco quedó fuera de ella, pues correspondía a la parte indígena. García Bravo dividió la ciudad en dos partes: la central, o cuadrante destinado a los españoles, y la circundante, para los indígenas” (Fernández de Lizardi 242). Con el urbanismo segregador de García Bravo Tlatelolco se convierte en un núcleo marginal mientras que el centro de la ciudad es reinterpretado por los españoles. Como ya se mencionó anteriormente fue precisamente en Tlatelolco donde Pedro de Gante erigió la primera escuela en tierras continentales antes de establecerse en el convento de San Francisco en pleno centro de la ciudad.

No obstante, ni Pedro de Gante era el único fraile en Ciudad de México, ni los franciscanos la única orden religiosa. Si en 1524 llegaban los franciscanos, solamente dos años más tarde, en 1526, llegaban los dominicos y en 1533 los frailes agustinos (Melvin 25). Según Karen Melvin, durante las primeras décadas de expansión en Nueva España las ordenes religiosas no tenían muchas barreras burocráticas ni jerárquicas, lo cual permitió una rápida fundación de edificios religiosos en la ciudad (27). El proceso para construir edificios religiosos se fue complicando con el paso del tiempo, el aparato legal y burocrático se expandía y el número de restricciones y disposiciones legales referente a las construcciones se acumulaba. Todavía durante el primer tercio del siglo XVII, en lo referente al tejido urbano de Ciudad de México, y teniendo en cuenta todas construcciones conventuales realizadas hasta la fecha, la orden más prominente seguía siendo los franciscanos, que poseían casi el doble de conventos urbanos que la siguiente orden en número de establecimientos (33). Tal fue el desarrollo urbano que las ordenes luchaban

para mantener a los otros grupos fuera de su rango para evitar la competencia por razones financieras, de prestigio y con afán de monopolizar la influencia espiritual; “during the first decades after 1560, most of these struggles involved the Franciscans trying to keep other orders from founding convents near theirs” (193) [durante las primeras décadas tras 1560 la mayoría de dichas luchas concernían a los franciscanos que intentaban evitar que las otras órdenes fundaran conventos cerca de los suyos]. En este sentido, es destacable cómo a través de la hegemonía franciscana en Ciudad de México les es más fácil llevar a cabo su plan de evangelización y plasmar en la sociedad sus ideales y sus principios cristianos. En cualquier caso, es interesante ver cómo en la cuadrícula diseñada por García Bravo se van insertando el resto de los elementos arquitectónicos que van a configurar la ciudad de Dios novohispana, en particular los edificios religiosos.

En el proceso de colonización y transformación de Tenochtitlán en Ciudad de México, otro ejemplo de sincretización y adaptación de estructuras urbanas se da en el caso de la plaza mayor. En Ciudad de México sucederá al igual que en el proyecto de Cisneros en Alcalá que se presentaba la plaza mayor en el centro de la ciudad como elemento estructurador del plano. En el caso de Ciudad de México la plaza mayor estaba a pocos metros del antiguo centro azteca, ya que se utilizó una extensa explanada existente en frente de las casas de Moctezuma, justamente en uno de los laterales del gran teocali.



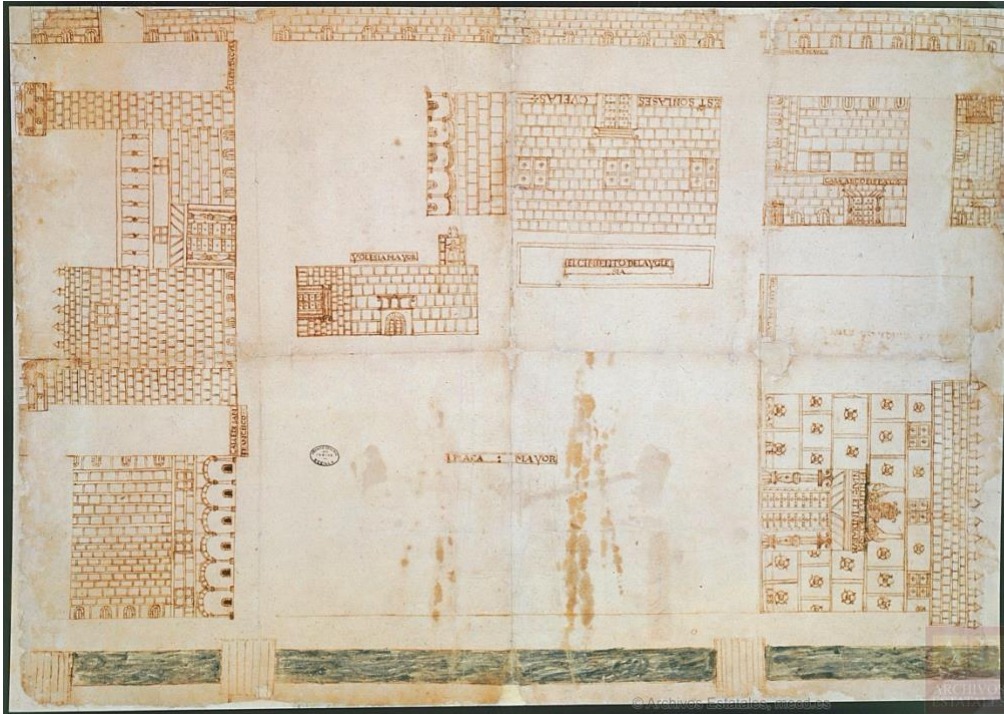


Ilustración 7. Plano de la Plaza Mayor de México, de los edificios y calles adyacentes y la acequia real, Ciudad de México 1562. Fuente: PARES, Archivo Histórico Nacional de Madrid.

La transformación del núcleo central consistió en la suplantación de edificios, con la consiguiente carga ideológica que esto conllevaba; por ejemplo, a escasos metros donde se encontraba el templo Mayor de los aztecas se construyó la catedral, el espacio religioso más importante de la ciudad cristiana, utilizando las mismas piedras del antiguo templo. Como se puede ver en el *Plano de la Plaza Mayor de México, de los edificios y calles adyacentes y la acequia real* (1562) la portada lateral de la iglesia Mayor se encuentra sobre la plaza junto con “los edificios civiles y religiosos más importantes” (González Díaz, “Unidad de descripción [...] 1562” 1), tales como las casas reales y las casas arzobiscales; también se encuentran representados los cimientos de la nueva iglesia catedral que ya en 1562 estaba en proceso de construcción. Donde se encontraban las antiguas casas de Moctezuma Cortés lo tomó para sí mismo, aunque a los pocos años el rey recuperó el uso de dicho espacio para situar la Audiencia Real. Este edificio se

encuentra al este de la plaza y está representado en el mapa con un dintel cuya leyenda reza “Philipus Rex Hispaniar et Indiarum”. Cortés, entonces, decidió situar su residencia en la parte oeste de la plaza donde anteriormente se situaban las casas viejas de Moctezuma. Es interesante ver cómo Cortés se asigna estos espacios para establecer su propia residencia, manteniendo la significación del espacio y validando su estatus y poder en la ciudad. Cortés subyuga la ciudad azteca en nombre de España para gobernar sus territorios y paralelamente, depone a Moctezuma y se instala en sus antiguas casas.

En términos de Lefebvre se puede decir que los indígenas se ven envueltos en una práctica espacial similar ya que se están realizando las mismas prácticas sociales en el mismo espacio, pero con el filtro de conocimiento de los colonizadores. La importancia de la educación en el contexto de la evangelización aparece también simbólicamente en el mapa, pues entre la catedral antigua y los cimientos de la nueva catedral aparece la leyenda “estas son las escuelas”. La educación, por tanto, adquiere un estatus central. La misma práctica espacial que se hizo en la plaza Mayor en Alcalá se produjo en Ciudad de México en lo relativo a construir un lugar para el almacenaje en la plaza mayor. En el mapa de la *Plaza Mayor de la ciudad de México y de los edificios y calles adyacentes* de 1596 (Ilustración 8) “se dibujan las casillas que propuso levantar el virrey Luis de Velasco para que sirviesen como almacenes de la ciudad” (González Díaz, “Unidad de descripción [...] 1593” 1).

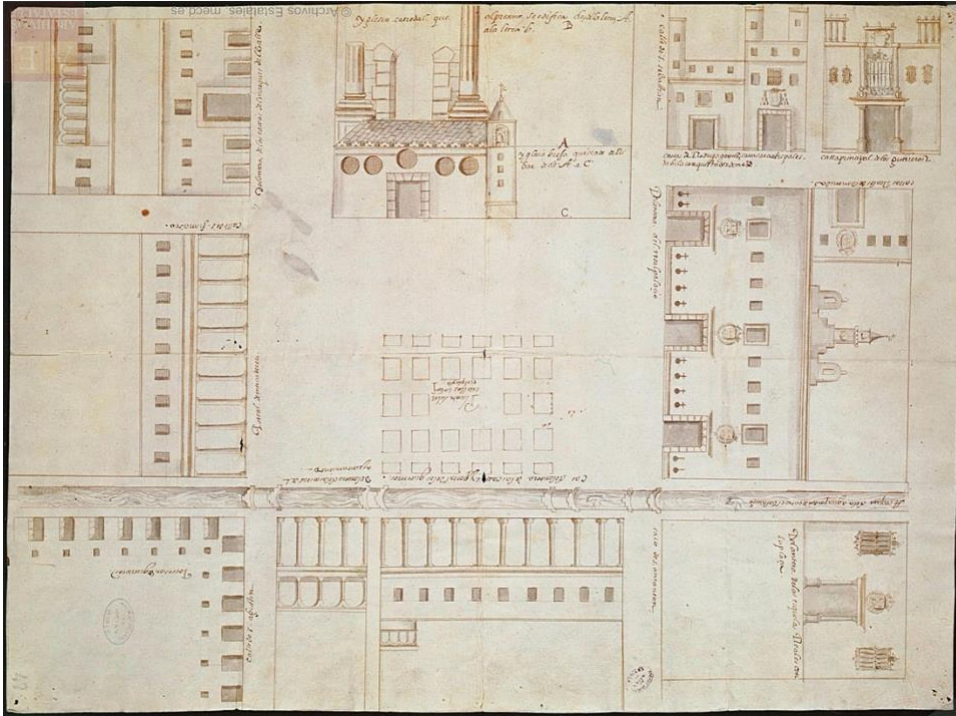


Ilustración 8. Plaza Mayor de la ciudad de México y de los edificios y calles adyacentes, Ciudad de México, 1596. Fuente: PARES, Archivo Histórico Nacional de Madrid.

De este segundo plano de la Plaza Mayor (Ilustración 8) destaca el detalle con que son representados los edificios y la fastuosidad de los mismos. También se ve representada la iglesia antigua en el centro del mapa “Iglesia vieja” y justo detrás un arco y dos columnas que representan que la construcción de la nueva catedral iba avanzando. Pero eminentemente, en ambos planos de la Plaza Mayor se hace patente que se da la misma práctica espacial que se observaba en Alcalá, la concentración de los edificios religiosos, de gobierno y educativos en el centro de la urbe. En el caso de Ciudad de México no solo las casas del concejo, sino también los edificios de gobierno virreinal. En definitiva, Tenochtitlán pasó de ser una de las más sobresalientes urbes indígenas en América, a una metrópoli colonial bajo las reglas de la modernidad europea en términos urbanísticos y arquitectónicos.

Como se ha podido ver a través del estudio de los planos, más que hablar de una destrucción de la ciudad indígena, el paso de Tenochtitlán a Ciudad de México ha de entenderse como una transformación sincrética para adecuarla a las prácticas sociales, civiles y religiosas de los colonizadores. Respecto al sincretismo, Quijano advierte que esta práctica favorece la “colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir [y] otorga sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma” (210). Esta reflexión de Quijano ayuda a entender la intervención urbanística dentro de un proyecto colonizador más amplio en el que los individuos colonizados ven intervenidos sus bienes materiales y se ven forzados a negociar mentalmente sus percepciones sobre el mundo, sus creencias y su cultura.

En resumen, en esta sección se han descrito las prácticas espaciales coloniales en Ciudad de México, qué se construyó, cómo se ejecutó y en qué emplazamientos se localizaron los principales edificios de poder en la metrópolis. En adelante se estudiará Ciudad de México como un espacio de representación, dentro de la práctica espacial liderada por Pedro Gante y cómo dicha práctica fue influenciada por el modelo cisneriano. El espacio real construido durante el siglo XVI se interpretará en cuanto al espacio ideal inspirado por San Agustín en la *Ciudad de Dios*, y las representaciones del espacio.

#### 2.4 De la semilla humanista cisneriana a la ciudad de Dios novohispana

*La ciudad de Dios* no deja de ser un tratado de recomendaciones, ideas y teorías filosóficas sobre la religión, la política y la sociedad que se puede entender en el plano urbanístico como una representación del espacio. Uno de los conceptos más prominentes que definen el estado moderno es la separación entre el estado y la iglesia que, en el caso

de Alcalá, pese a ser independientes el uno de la otra, guardan una estrecha relación y se benefician de sinergias. La figura de Cisneros era representativa de esta borrosa dicotomía social iglesia-estado y en Ciudad de México se va a encontrar un caso de características muy similares con Pedro de Gante. Este fraile, íntimamente relacionado con el emperador Carlos V, obtuvo el permiso real para iniciar el proceso evangelizador en Nueva España. Se sabe que Pedro de Gante estaba emparentado con Carlos V, ya que en unas de sus cartas al rey hacía alusión a la existente consanguineidad entre ellos. Martínez Gracia advierte que las investigaciones apuntan a que Pedro de Gante era hijo de Maximiliano de Austria y, consecuentemente, tío de Carlos V (13). Por su parte, Alfonso Trueba se hace eco del historiador Ixtlixóchitl, que vivió en la época de Pedro de Gante, y que afirma que el emperador y el fraile eran primos. En cuanto a su vida antes de llegar a América se sabe que Gante nació en el humilde barrio de Ayghem-Saint Pierre (Trueba 8) en el seno de una familia noble (Martínez Gracia 13). Martínez Gracia señala que, pese a no haber obtenido estudios universitarios, se trataba de un fraile “muy letrado y docto” y con amplios conocimientos filosóficos y teológicos (14), sin embargo, Pérez Pardo indica que Pedro estudió en la Universidad de Lovaina, la misma en la que cursó sus estudios Erasmo de Rotterdam. Alfonso Trueba establece el inicio vocacional de Pedro de Gante con la llegada de Carlos V a España en 1517, poco más de un lustro antes de su establecimiento definitivo en América. Según Trueba, es más que probable que Pedro de Gante se encontrara en el viaje que realizó Carlos V desde Flandes a España con su séquito de más de 400 personas para tomar posesión de su trono. Este barco llegó a tierra pocos días antes de la muerte de Cisneros. Pero no fue en este viaje, sino en visitas anteriores de Gante a España que tuvo la oportunidad de conocer a Bartolomé de las Casas y la precaria situación de los indios en

América. Para aquel entonces, el cardenal Cisneros acababa de emitir las *Instrucciones a los Padres Jerónimos para la transformación de las Indias* en su segundo mandato como regente de España. La profunda impresión que surtió el relato de Las Casas con respecto a las atrocidades padecidas por los indios en América en el joven Pedro de Mura tuvo una gran influencia para que se dedicara a la vida religiosa. Es posible que fuera al retorno a Flandes tras su viaje a España cuando tomó el hábito franciscano (Trueba 12). Gante, como hombre de su tiempo y religioso franciscano, estaba al día con las ideas de Erasmo, especialmente tras la reforma cisneriana en España a favor de la espiritualidad y la observancia.

Como se vio en el primer capítulo, el erasmismo se implantó decisivamente en España a través de Cisneros, pues ambos el cardenal y Erasmo compartían la misma visión religiosa y social. Pero no solo hay una relación ideológica directa entre Erasmo y Cisneros, el erasmismo fue ampliamente apoyado por Carlos V hasta la muerte de Erasmo en 1536. Poco después de la muerte del filósofo, sus obras comenzaron a prohibirse, lo cual puede considerarse como un paso previo a las medidas que se tomaron en la Contrarreforma. Durante los últimos años de vida de Cisneros Erasmo había llegado a formar parte de la corte de Carlos V como su consejero (Bataillon 78), su fama como religioso y escritor le habían hecho ganarse tal privilegio en la época. Como resultado de dicha relación el fraile holandés escribió en 1516 el libro *Educación del príncipe cristiano*, un tratado que redactó mientras el emperador todavía era solo un príncipe, a sus dieciséis años. En este manual Erasmo expone su visión sobre la formación del futuro emperador y cuál debía de ser el acercamiento político-religioso que este tenía que seguir para un gobierno basado en los valores del cristianismo. La base conceptual que Erasmo promueve en sus enseñanzas al

entonces joven príncipe es la misma que Cisneros aplicó en la prerreforma eclesiástica y en la creación de la ciudad de Dios alcalaína. En ambos casos se considera el Evangelio como fuente elemental cristiana y de sabiduría y se pone en un primer plano al binomio educación-enseñanza para poder llegar a la verdad, contenida en las Sagradas Escrituras.

Por su parte, Gante tomó inspiración directa de estas herramientas conceptuales y del ejemplo de Cisneros en cuanto a la representación espacial. No obstante, aunque ambas prácticas espaciales, la de Cisneros y la de Gante parten de la abstracción del mismo ideario, se dan ciertas diferencias entre ambos; pues no puede ser comparable la realidad española con los árabes y judíos como infieles a los que hay que eliminar, y la realidad americana, en la que los paganos son unos indígenas que han de ser adoctrinados y evangelizados. La diferencia entre las acciones de ambos franciscanos es notable: Cisneros luchaba por la erradicación de quienes consideraba infieles mientras que Gante trabajaba por la evangelización y conversión al cristianismo de los indígenas. En los dos casos, tanto Gante como Cisneros llevaron a cabo un urbanismo agresivo contra los no cristianos, destruyendo la simbología de las distintas confesiones y edificando una ciudad exclusivamente cristiana. No obstante, teniendo en cuenta las circunstancias de la creación de la ciudad de Dios, el caso de Ciudad de México se acerca todavía más al ejemplo agustiniano que al alcalaíno. Mientras que en España los judíos son expulsados y se lucha contra los árabes, en Ciudad de México, al igual que en la Roma que describe Agustín, los indígenas son los paganos a los que hay que convertir y convencer de que el cristianismo es lo que les traerá la salvación. También, el contexto histórico en el que vive Cisneros es durante la lucha contra los árabes en la península y las cruzadas en diferentes partes del mundo. La España de Cisneros es un estado moderno en proceso de formación ideológica

y territorialmente. Posteriormente, durante la creación de la ciudad de Dios novohispana, en particular durante el reinado de Carlos V, Nueva España ya es parte de un imperio que se está expandiendo por América. En Ciudad de México se comienza a aglutinar el poder como si se tratara de la nueva Roma de los territorios americanos. La conjunción de imperio, ciudad capital y conversión de idólatras que se da en Nueva España conforma una triada similar a las condiciones que relata San Agustín en su tratado sobre la *Ciudad de Dios*.

Analizando la intervención del espacio en términos de Lefebvre, lo que Gante pretendió es que la práctica espacial de los indígenas coincidiera con los espacios de representación creados para su adoctrinamiento cristiano. Los espacios de representación, compuestos por elementos construidos tales como la capilla abierta de San José de los Naturales, son el medio ideal para transmitir la palabra de Dios a grandes masas. Sin embargo, la ciudad a la que quería que los indígenas acudieran y se concentraran no era la antigua Tenochtitlán, sino la nueva Ciudad de México creada por los europeos de acuerdo con sus conocimientos y sus preconcepciones del mundo, de la historia y del conocimiento. La ciudad era, como consecuencia, el espacio ideal para educar, para adoctrinar y para implantar la intersubjetividad que anunciaba Quijano que posibilitó la dominación de los nativos americanos. Las intervenciones religiosas y educativas que se implantaban emanaban directamente de la España reformada por Cisneros y cuya base residía en la observancia de los escritos de los padres y doctores de la iglesia. Al igual que en Alcalá, en Ciudad de México San Agustín y los preceptos recogidos en la Ciudad de Dios eran una referencia obligada. Como se explicaba en el capítulo primero, San Agustín redefine el concepto de historia y del tiempo entendiéndose como histórico todo lo que puede relatarse



en términos del cristianismo. Si antes de ser invadidos los indígenas tenían una concepción del tiempo y de la historia cíclica y una tradición de transmisión oral, tras la llegada de los españoles y la colonización tuvieron que adaptarse a una historia lineal que pivotaba sobre los principios cristianos y la llegada de Jesucristo. Además, la concepción de la historia de San Agustín también promueve el registro de la historia escrita frente a la oralidad, lo cual hace que sea más fácil despojar a los indígenas de sus tradiciones y registros de su historia, pasando estos a considerarse como pueblos “ahistóricos”. De la misma manera, los esfuerzos de Gante por crear un alfabeto latinizado para los idiomas indígenas es otra forma de ejercer violencia epistemológica sobre los indígenas, pues por un lado se les incorpora a las concepciones europeas en cuanto al método de registro histórico, mientras que por otro lado su lengua sufre una intervención externa y artificial. Al alfabetizar un idioma oral es posible que se pierdan muchos significados, matices y convenciones propios de la lengua. En resumen, la violencia implícita en latinizar el alfabeto indígena es una estrategia más para incorporar a los nativos dentro de los estándares de conocimiento europeo. Estas estrategias utilizadas por los colonizadores son importantes para la creación de la ciudad de Dios en la percepción de los colonizados, pero también tiene relación con el plano físico. Lefebvre estudia la conexión entre el conocimiento y la producción del espacio. Para Lefebvre el conocimiento es el punto de partida a la hora de intervenir en el espacio ya que es parte integrante e integrador de los modos de producción (9). A su vez, esto se refleja arquitectónica, urbanísticamente en el plano urbano en el que confluyen los planos físico, mental y social (11). En el caso concreto de Ciudad de México esto se traduce en nuevos edificios para nuevos usos sociales y productivos no practicados por los indígenas hasta ese momento, impuestos por el nuevo marco epistemológico del colonizador.

Al llevar los principios del estado moderno a América, y en su ímpetu por convertir al cristianismo a la nueva Ciudad de México Gante quiso que los habitantes de la metrópoli experimentaran una verdadera ciudad de Dios. En una carta en la que se dirige a los hermanos de la provincia de Flandes de 1529 se refiere a la Ciudad de México como “otra Roma” (Gante, *Otra carta...* 74), lo cual está en consonancia con la filosofía humanista y religiosa de los siglos XV y XVI en la que proliferaron las utopías en América. Según Fernández Christlieb “el mismo siglo XVI es un siglo en el que América, y en concreto la Nueva España, es percibida como un territorio donde la realización de una ciudad ideal es posible” (50). Las visiones de ciudad de México como utópica eran múltiples desde distintos sectores importantes de la sociedad. Fernández Christlieb se refiere a Tomás Moro y su libro *Utopía* (1516) como un hito importante dentro de esta corriente humanista; en *Utopía* Tomás Moro expresa lo que a sus ojos sería una sociedad ideal. Para este crítico, el virrey Mendoza tenía el mismo espíritu idealista: “si la “utopía cívica y política” del virrey Mendoza está inspirada en Alberti, la “utopía social” del obispo Quiroga se inspira en Tomás Moro y la “utopía religiosa” del oidor Zumárraga está inspirada en Erasmo de Rotterdam” (50). Y es que Gante no era el único franciscano con poder en Ciudad de México implicado en la creación de la ciudad de Dios. En definitiva, los principales autoridades civiles y militares encontraban en Cisneros el ejemplo a seguir, pues la confluencia de Alberti, en cuanto a la racionalidad arquitectónica humanística, Moro, en lo relativo a la creación de una sociedad ideal y Erasmo por su defensa del Evangelio y la *philosophia Christi*, se dan en el proyecto alcaláino de crear la primera ciudad de Dios renacentista. Personalidades tan importantes en las primeras décadas tras la llegada de los españoles a Tenochtitlán como el virrey Mendoza y los obispos Quiroga y Zumárraga,

fuertemente influenciados por las ideas del cardenal Cisneros, van a tener igualmente un papel decisivo en la representación del espacio.

Vasco de Quiroga fue primordialmente conocido por ser obispo de Michoacán, aunque dos años antes de recibir dicha plaza, en 1531 se encontraba en Ciudad de México, donde fundó el hospital-pueblo de Santa Fe. Según Escobar Olmedo el hospital-pueblo de Santa Fe era un lugar donde se reunían los indígenas para enseñarles oficios, artes y religión “sin que fueran oprimidos y vejados” con el objetivo de que “una vez instruidos continuaran ellos como catequistas” (39). Escobar Olmedo caracteriza a Quiroga como un humanista, “innovador en arquitectura eclesial y en urbanismo” (29). Respecto al papel del obispo en la representación del espacio como ciudad de Dios, Silvio Zavala dice que Quiroga “abogaría por la adopción del régimen utópico para ordenar la vida de los indios, situándose en una rara atmósfera política donde el mundo de las ideas se abrazaba y confundía con la realidad” (40-41). Para estudiar las causas del humanismo de Quiroga, Silvio Zavala lamenta la escasez de datos biográficos sobre Quiroga, que impiden especificar sus influencias intelectuales. El hecho de que Quiroga tuviera ideas tan cercanas a Cisneros posiblemente debió deberse a que se rodeara de estudiantes alcaláinos, a que en la corte de Carlos V las ideas que emanaban de Alcalá de Henares gozaban de amplia repercusión, o a la posible influencia de Zumárraga (Zavala 41-42).

Por otro lado, Antonio de Mendoza nació en Granada en 1492 y obtuvo el cargo de virrey de Nueva España en 1535. Todavía más que Quiroga, Mendoza tuvo un papel esencial en la construcción de la ciudad de Dios en México, principalmente como urbanista a través de su práctica espacial directamente inspirada en *De Re Aedificatoria* de Alberti Battista:

Colonna, Alberti o Filarete no sospechaban, envueltos por tan grave melancolía, que un virrey del Nuevo Mundo, de la estirpe de los Mendoza de España, se llevaría en el siglo siguiente un ejemplar *De Re Aedificatoria* para traducir los recintos sagrados a plazas mayores, para organizar ciudades que tienen plaza con calles y no calles con plaza, en fin, para rendir en América -en sus vastos espacios y fronteras aún sin fortalezas- el sueño de Polifilio: la utopía humanista, albacea de la modernidad rampante” (Vilchis 116)

Vilchis afirma que, en su papel de virrey, Mendoza tenía instrucciones precisas para actuar activamente en la creación de espacios de representación, a través de “la defensa de la ciudad, repartición de tierras, limitación de los obispados, fiscalización [y] construcción de conventos y colegios” (116). El virrey Mendoza fue también decisivo para el establecimiento de la Universidad de México. Trabajó juntamente con el obispo Zumárraga en la fundación de esta.

Por su parte, el franciscano Juan de Zumárraga, como ya se ha mencionado, era un convencido erasmista de igual manera que Cisneros. Este franciscano es esencial para entender el proceso de creación de la Ciudad de Dios por su papel como principal autoridad religiosa en Nueva España, como urbanista y representador espacial y a través de sus actuaciones directas en la práctica espacial. Este personaje ha sido ampliamente estudiado por la crítica por su intensa agenda para destruir toda marca indígena de la traza urbana y en particular por tratarse de un voraz iconoclasta (Reilly 45). Teniendo en cuenta su dedicación por la expansión del cristianismo, se puede trazar una linealidad en cuanto a la actuación del obispo Zumárraga y la política urbanista del cardenal Cisneros en Alcalá. Los franciscanos, con Zumárraga y Gante a la cabeza, fueron los principales artífices de la materializar en la práctica espacial los espacios de representación que emanan de la Ciudad de Dios; si “Pedro de Gante stated that in 1529, under his direction, many temples and idols had been levelled. Zumárraga, the first Bishop of Mexico, claimed that he had destroyed 500 temples and 20,000 idols” (Reilly 45) [Pedro de Gante declaró que en 1529, bajo su

dirección, muchos templos e ídolos habían sido levantados. Zumárraga, el primer Obispo de México, sostuvo que había destruido 500 templos y 20.000 ídolos]. La creación de la ciudad de Dios en la capital novohispana era una empresa eminentemente franciscana cuyo simbolismo también se constata con la llegada de los doce apóstoles franciscanos en la urbe. Mundy señala la importancia de los símbolos en la creación de la ciudad de Dios por parte de los franciscanos al decir que estos “were careful to cultivate the connection between themselves and the twelve apostles, widely publicizing their arrival as a group of twelve in 1524 in image and text, obscuring the earlier arrival (in 1523) of a group of three” (122) [eran cuidadosos al cultivar la conexión entre ellos mismos y los doce apóstoles, publicitando ampliamente su llegada como el grupo de los doce de 1524 en imagen y en texto, y ensombreciendo la llegada anterior (en 1523) de un grupo de tres], grupo, el de 1523, en el que llegó Gante a Ciudad de México. En este sentido Martha Fernández insiste en la importancia otorgada al simbolismo del número doce en las Sagradas Escrituras y cómo esta simbología forma parte de “mitos que se fueron tejiendo alrededor del Templo y de la ciudad celeste de Jerusalén” (1013). No hay que olvidar que el envío de los doce frailes a Ciudad de México con plenos poderes para la conversión de indígenas fue en su mayor parte orquestado por Quiñones, cabeza de la orden franciscana en España y acólito de Cisneros.

Los franciscanos estaban determinados a hacer de Ciudad de México una nueva Roma y convertir a los paganos idólatras en cristianos. Al igual que Cisneros hizo aplicando los preceptos de la *Ciudad de Dios*, según Mundy, los franciscanos en el Nuevo Mundo intentaban capturar la pureza y la energía de la Iglesia “primitiva” (122). En la práctica espacial, esto se vio también en la creación de capillas; por ejemplo, cuatro

*altepetl*<sup>40</sup> indígenas fueron desmantelados como tal y consagrados con los nombres de santos patronos de cuatro de las basílicas de Roma (Mundy 125)<sup>41</sup>. En definitiva, se pretendía crear una ciudad lo más cercana posible a la Roma cristiana, y en última instancia a la Jerusalén celeste como prescribió Agustín de Hipona. Rubial García aúna el concepto de ciudad de Dios y las arraigadas convicciones de la orden franciscana al relacionar el concepto de la Inmaculada concepción con la agustiniana Jerusalén celeste: “la orden de San Francisco comenzó a asociar, desde el siglo XVI, sus misiones en América tanto la imagen de la inmaculada Concepción como con la de Jerusalén” (Rubial 14). El mismo Zumárraga fue el principal impulsor de la figura de la Virgen de Guadalupe en Ciudad de México, ya que fue uno de los testigos del milagro junto a los indígenas Juan Diego y Juan Bernardino. El hecho de la aparición y veneración de la Virgen de Guadalupe puede ser considerado como otro caso en el que el sincretismo es utilizado como una estrategia por parte de los religiosos para implantar de manera efectiva la fe cristiana adaptándose a la realidad americana. La ciudad de Dios era una representación de la Virgen Inmaculada y qué mejor icono para adorar que una imagen autóctona mexicana. En términos de Quijano, se llevaron a cabo estrategias para la reubicación de las perspectivas históricas y culturales de los colonizados (210). En comparación con la antigua Tenochtitlán, Ciudad de México no era un lugar extraño para sus ciudadanos, se había mantenido una traza similar a la existente y muchos de los edificios mantenían connotaciones simbólicas equiparables a las indígenas. En el plano mental los frailes utilizaban estrategias sincréticas para evangelizar

<sup>40</sup> Según Michael Smith, un *altepetl* es una pequeña entidad política que se traduce como una ciudad-estado, “la capital del *altepetl* fue la forma predominante de asentamiento urbano en el México central durante la época azteca” (Smith 257).

<sup>41</sup> Los nombres de estos templos eran: San Juan de Letrán, Santa María la Mayor, San Pablo Extramuros y San Sebastián.

a los indígenas, ajustando el simbolismo europeo a la realidad americana para que adoptaran los nuevos conocimientos como propios.

En resumen, en el proceso de creación de la ciudad de Dios en Ciudad de México se observa cómo los principios agustinianos, pero sobre todo los humanistas y erasmianos que guiaban a Cisneros se hacen patentes en la creación de la metrópoli americana. Si bien Pedro de Gante es una de las figuras más relevantes por su pronta llegada a la ciudad, su intervención urbanística y religiosa y sus fuertes lazos con la corona, no debe de ser el único actor por considerar. Zumárraga como arzobispo y cabeza visible de la iglesia en Nueva España y Mendoza como virrey están igualmente involucrados en la creación del proyecto urbano cristiano. En palabras de Agustín se puede decir que el objetivo final fue intervenir “la ciudad de los impíos, donde no manda Dios y ella le obedece, de manera que no ofrezca sacrificios a otros dioses sino a él solo, y por esto el ánimo mande con rectitud y fidelidad al cuerpo, y la razón a los vicios carece de verdadera justicia” (Agustín 620). Queriéndose pasar así a una Ciudad de Dios en la que los ciudadanos vivan bajo la regla de las Sagradas Escrituras y se aseguren su salvación. Se ideó, por tanto, una ciudad de Dios americana en la que se impusieron la religión y los valores cristianos, los modelos de producción europeos y el aparato administrativo del estado moderno de la misma manera que se creó en España.

## 2.5 Conclusión

Como se ha podido observar a lo largo del capítulo la ciudad de Dios en la capital de Nueva España tiene una relación directa con el proyecto cisneriano en Alcalá de Henares desde múltiples perspectivas. La idea de Cisneros de crear una ciudad cristiana, libre de paganos, dedicada a la enseñanza de la teología y al estudio de las Sagradas Escrituras es

recogida por sus hermanos franciscanos sucesores y seguidamente implantada en el continente americano. Además, las reformas eclesiásticas que inició Cisneros durante los últimos años del siglo XV siguieron vigentes en las primeras décadas del siglo sucesivo, ampliándose y tomando mayor difusión bajo el mandato de Carlos V. El emperador no solo respaldó la causa erasmista, sino que promovió activamente sus preceptos. De esta manera, Zumárraga y Gante, franciscanos erasmistas y convencidos de la necesidad de evangelizar a las almas idólatras indígenas se encargaron de crear una Nueva Roma, una ciudad utópica cristiana en la que los conventos y las escuelas religiosas se multiplicaban.

Para terminar, es necesario recalcar la importancia del sincretismo que se da en múltiples aspectos en el proceso de construcción de la ciudad de Dios novohispana. Por un lado, la búsqueda de fórmulas sincréticas facilitó el proceso de asimilación de los preceptos cristianos entre los indígenas. Por otro lado, el sincretismo dio lugar a innovaciones arquitectónicas religiosas tales como la capilla abierta. En el plano urbanístico el sincretismo facilitó que los indígenas llevaran a cabo una experiencia espacial similar a la de la antigua Technotitlán aunque bajo un nuevo espacio de representación, con nuevos símbolos y prácticas sociales. En definitiva, se crearon las bases para el cambio epistemológico en el que los indígenas se vieron inmersos.



### CAPTÍTULO 3. Ciudad y universidad en el siglo XX: la decadencia española y el proceso de descolonización educativa en México

En los capítulos anteriores se han estudiado en profundidad los procesos de creación de ciudad de Alcalá de Henares y Ciudad de México respectivamente durante los siglos XV y XVI. En ambos casos, se creó la ciudad de Dios en gran medida por los intereses religiosos que en sus respectivos contextos se habían originado. En ambas orillas del Atlántico, el factor educativo fue determinante para la creación de dichas ciudades. En Alcalá de Henares, el sueño de Cisneros tenía como fin la creación de una universidad humanista que proveyera educación cristiana y siervos religiosos para un nuevo estado en expansión. Por otro lado, en Ciudad de México, la educación era un elemento esencial para el proyecto de conversión de los indígenas y, en última instancia, para el proceso de colonización.

Mientras que en los capítulos 1 y 2 se estudió el proceso de creación de Ciudad de Dios para entender las profundas relaciones entre colonizador-colonizado en ambas orillas del Atlántico, en el presente capítulo se demostrará la existencia de una compleja dinámica de colonización-descolonización entre México, España y Estados Unidos a partir de la independencia mexicana en el año 1821. Se estudiará en profundidad el papel y simbolismo de las instituciones educativas dentro del proceso de colonización-descolonización, más específicamente las universidades de Alcalá y Nacional Autónoma de México. Mientras que la simbología de la Universidad de Alcalá es adoptada en el suroeste de los Estados Unidos en dos universidades situadas en antiguos territorios mexicanos, en México la UNAM desarrolla un complejo campus universitario como acto de descolonización educativa a través de un titánico proyecto urbanístico y arquitectónico. La manifiesta carga

simbólica de la Ciudad Universitaria de la UNAM dentro del contexto político y social postrevolucionario en México es comparable al proyecto de Cisneros en Alcalá cuatro siglos antes en el periodo de transición de la Edad Media a la edad temprana moderna. En ambos casos, se da la creación de un campus universitario milimétricamente planificado y fuertemente influenciado por los contextos políticos, sociales y religiosos en los que surgen. También, la construcción de la Ciudad Universitaria de la UNAM es el resultado de un largo proceso de desmantelamiento de la antigua Real y Pontificia Universidad de México que se inicia a partir de la independencia del país.

Después de obtener la independencia la transformación de instituciones políticas coloniales a nacionales no era el único reto que tenían los mexicanos ante sí. Otro reto importante para la entonces joven nación mexicana era mantener su integridad territorial frente al país vecino, Estados Unidos. En marzo de 1836 Texas declaró su independencia de México anexándose a Estados Unidos en 1845. En febrero de 1848 se firmó el tratado de Guadalupe Hidalgo<sup>42</sup>, por el que México tuvo que ceder más de la mitad de su territorio, incluyendo los actuales estados de California, Nevada, Nuevo México, Texas, Utah, y partes de los estados de Arizona, Colorado, Wyoming, Kansas y Oklahoma. Con este tratado se puso fin a la intervención estadounidense en México y fue el inicio de estrechas relaciones entre ambos países. La guerra entre estos países vecinos, y la consiguiente pérdida territorial de México, es el resultado de una entonces débil nación mexicana que acababa de salir de la Guerra de independencia de España y se debatía entre el federalismo y el centralismo. Por su parte, es destacable el expansionismo norteamericano que continúa

<sup>42</sup> El *Tratado de Paz, Amistad, Límites y Arreglo Definitivo entre los Estados Unidos Mexicanos y los Estados Unidos de América*, también conocido como el tratado de Guadalupe Hidalgo, fue firmado por ambos países el 2 de febrero de 1848 y posteriormente ratificado unos meses después, el 30 de mayo de 1848.

hasta finales del siglo XIX con la doctrina del destino manifiesto, la cual servía de justificación moral al imperialismo estadounidense (Deopujari 494).

Finalmente, en la última década del siglo XIX, en 1898, y en la misma línea imperialista que se seguía en Estados Unidos, se produjo la guerra hispano-estadounidense por la que España perdió la soberanía de las últimas colonias de ultramar que mantenía en su poder. Como resultado de este conflicto bélico Cuba logró su independencia bajo el tutelaje estadounidense y Puerto Rico, Guam y Filipinas pasaron a ser colonias de Estados Unidos. Teniendo en cuenta este contexto amplio en el que las relaciones entre México y Estados Unidos, y España están marcadas por tensiones políticas, económicas y territoriales, se estudiarán las dinámicas existentes de colonización-descolonización a través del estudio urbanístico y arquitectónico de las mencionadas universidades. El ámbito educativo es un elemento de capital importancia para entender las dinámicas de los procesos de colonización, pues como Walter Mignolo señala “Western expansion was not only economic and political but also educational and intelectual” (Mignolo 63) [la expansión occidental no solo fue económica y política, sino también educativa e intelectual]. Además, hay que tener presente que las sinergias existentes entre la educación y las esferas económicas y políticas hacen que dichos aspectos se interrelacionen formando parte de un complejo sistema.

### 3.1 De Real y Pontificia a Nacional: los cimientos de la descolonización universitaria

Al estudiar la descolonización del sistema educativo en México, no se puede pasar por alto una de las instituciones más representativas de la capital, la Real y Pontificia Universidad de México. La creación de dicho centro educativo fue autorizada por una

cédula real en 1551 e inaugurada en 1553. La universidad supuso un recurso estratégico para la colonización en Nueva España, pues ante la demanda creciente de sacerdotes y funcionarios públicos del virreinato, entonces en plena expansión, las escuelas creadas por las órdenes mendicantes eran insuficientes. Los criollos reclamaban en la capital novohispana un centro que pudiera conferir los más altos títulos académicos y simultáneamente formar a un elevado número de criollos y mestizos.

A la cabeza del proyecto de universidad en Ciudad de México se encontraban el obispo Juan de Zumárraga y el virrey Antonio de Mendoza. Tal era el énfasis del virrey en que la capital tuviera una universidad que Mendoza incluso llegó a ofrecer “tres estancias de ganado suyas, si el rey ponía el resto” (González González 224). El virrey Mendoza estaba convencido que debía de tratarse de una universidad con apoyo real. Aunque se trataba de una universidad Real también llegó a obtener posteriormente el título de Pontificia, pues la Universidad de México estuvo fuertemente influenciada por las órdenes religiosas. Se podría entender este centro de estudios como una institución *quasi* religiosa en la cual:

each of New Spain's mendicant orders developed its own relationship to Mexico city's Royal University. Augustinians and Dominicans were deeply involved; Franciscans and Mercedarians carved out particular niches; and the two discalced orders, Franciscans and Carmelites, had few connections. [...] Despite its independence, the three orders that administered institutions of higher education in other parts of the Americas -Dominicans, Jesuits, and Augustinians- remained deeply, and more deeply than any other orders, involved in its functioning (Melvin 151) [cada una de las órdenes mendicantes desarrolló su propia relación con la Real Universidad de la Ciudad de México. Los agustinos y los dominicanos estaban profundamente involucrados; los franciscanos y mercedarios encontraron sus nichos particulares; y las dos órdenes descalzas, franciscanos y carmelitas, tenían unas pocas conexiones. [...] A pesar de su independencia, las tres órdenes que se dedicaban a administrar instituciones de educación superior en otras partes de América -los dominicos, los jesuitas y los agustinos- quedaron, más que las otras órdenes, cada vez más profundamente involucradas en su funcionamiento].

Del mismo modo que la iglesia y el estado se entrelazaban en los ámbitos político y social, esta simbiosis entre ambos poderes se ve representada en el claustro universitario de la Real y Pontificia. Hasta la creación de la universidad Real los franciscanos habían dominado el ámbito educativo en la metrópolis habiendo llegado a ser pioneros con la creación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en 1533. Sin embargo, dentro de todas las órdenes religiosas directamente involucradas en el proyecto universitario, Karen Melvin apunta que los franciscanos no tenían una relación tan estrecha con esta institución ya que estaban más implicados en la enseñanza y adoctrinamiento de los indígenas (152). A los franciscanos, todavía muy influenciados por el legado de Cisneros, no les atraía tanto participar en una universidad cuyas enseñanzas estaban orientadas a un público no religioso, con intereses mundanos.

Por su parte, Pilar Gonzalbo Aizpuru explica que la Universidad de México se establece en 1551 siendo la primera universidad no conventual que se forma en América y en directa competencia con los colegios religiosos que empezaron a instalarse en la capital. Así, “no tardan en aparecer alrededor de ella los primeros Colegios universitarios. Serían ahora los jesuitas quienes primero los llevan a cabo” (Martín Hernández 15). De filiación jesuítica, se abrirían los colegios de San Gregorio, San Bernardo, San Miguel y San Pedro y San Pablo. Posteriormente se fundiría el colegio de San Ildefonso con el de San Pablo en 1612 dando lugar a la creación del Real Colegio de San Pedro y San Pablo y San Ildefonso. En cualquier caso, y con un grado más o menos directo con la Universidad de México, estos centros educativos de la Compañía de Jesús formaban una serie de colegios menores satélites al estilo de Alcalá. Se seguía la estructura Colegio Mayor-colegios menores: un colegio mayor central aglutinaba el poder político y administrativo universitario y una

plétora de colegios menores pertenecientes a distintas órdenes religiosas o seculares dependían del Colegio Mayor. Los colegios menores podían expedir títulos universitarios de bachiller, pero no los reconocimientos más altos como los títulos de doctor, que eran expedidos exclusivamente por la Universidad de México. La proliferación de colegios menores en Ciudad de México tuvo un impacto en la oferta educativa de la Universidad Real. Por ejemplo, la Universidad “mantuvo precariamente las cátedras de Artes” (Gonzalbo Aizpuru 52) pues no tenían suficientes estudiantes inscritos ya que la oferta educativa era desigual y los colegios menores basaban sus planes de estudio principalmente en la Teología y las Humanidades de acuerdo con los principios de las órdenes religiosas que los fundaban. Entender qué conocimientos se impartían y qué instituciones dominaban el ámbito educativo es relevante para el posterior estudio del proceso descolonizador universitario. De la oferta y la demanda de estudios de las universidades se puede entender qué tipo de conocimientos eran útiles para la sociedad de la época y qué tipo de valores primaban. En el caso de Nueva España, la educación religiosa era de capital importancia.

Por otra parte, respecto a la financiación de los colegios, Gutiérrez Rodríguez evidencia la multiplicidad de fuentes. Por lo general, cada orden financiaba sus propios colegios, pero también existían:

aquellos financiados por el obispo, en especial los seminarios diocesanos, por ejemplo, el palafoxiano de Puebla o el de la capital; asimismo los financiados por el rey, como el real de San Ildefonso. También aquellos fundados por particulares y gobernados por un patronato, por ejemplo el primitivo de San Pedro y San Pablo y, para mujeres, las vizcaínas. (Gutiérrez Rodríguez 23)

Con esta cita de Gutiérrez Rodríguez se atisba la elevada complejidad de la red colegial universitaria en Ciudad de México en cuanto a propietarios, financiación y oferta educativa. También se puede entrever la existencia de una compleja relación entre estos

colegios religiosos, la Universidad de México y los enlaces financieros y políticos existentes entre la iglesia y la monarquía. Pues no se puede hablar de instituciones netamente monárquicas o eclesiásticas ya que existían intereses mutuos en cuanto a quién se debía formar, qué tipo de conocimiento se debían impartir y cuál era la finalidad de las instituciones universitarias.

Para el estudio de la descolonización educativa en México y la génesis de una universidad nacional tras la independencia hay que examinar en detalle qué pasos se siguieron para dar el cierre a la Real y Pontificia Universidad de México. La clausura de instituciones educativas representativas de la época colonial debía de ser una condición necesaria para la gestación de un nuevo proyecto universitario mexicano. Para entender el proceso de creación de la Universidad Nacional de México hay que tener en cuenta aquellos elementos que configuraron las fuerzas políticas, sociales y culturales en el proceso de desmantelamiento de la Real y Pontificia y la reconfiguración de la nueva UNAM dentro del contexto histórico de los siglos XIX y XX.

Se puede encontrar el origen de la nacionalización de la Universidad de México unas décadas después de la independencia en 1810. Según informa María Lourdes Alvarado, la Real y Pontificia tuvo una larga agonía tras la independencia hasta que se vio definitivamente clausurada, pese a que su prestigio se había ido mermando y a la insistencia de los sectores progresistas (Alvarado 167). Ese largo y lento proceso denota la gran influencia y poder que había acumulado esta institución, de marcado tinte corporativista. También denota la gran influencia que tenía dicha universidad en la sociedad mexicana y cómo se encontraba fuertemente anclada en la esfera política y social de la nación. En 1833, estando en el poder el general López de Santa Anna, el entonces vicepresidente Valentín

Gómez Farías realizó el primer avance para el cierre de la antigua universidad colonial proponiendo un paquete de reformas educativas. Este sería el primer paso en firme del llamado “partido del progreso” o “partido del cambio” (Alvarado 172) para un intento de reforma social y económica en México, ocupando la reforma del entonces obsoleto sistema educativo virreinal un lugar central en la política nacional. Dentro de las reformas propuestas se pretendía la reducción de privilegios del clero, así como la derogación de aquellas leyes que permitieran a la iglesia la administración de negocios en el mundo civil. Estas medidas educativas han sido calificadas por algunos críticos como “de carácter radical” (Ríos Zúñiga 129) debido a los claros intentos de emancipación del sistema educativo colonial heredado en el que la iglesia tenía un papel central en la vida social y política del virreinato.

No obstante, en 1834 López de Santa Anna anunció la impracticabilidad de las reformas llevadas a cabo por Gómez Farías y se volvieron a reestablecer aquellas instituciones que anteriormente habían sido clausuradas. Posteriormente, tras el golpe de estado de Comonfort, ya en 1861, estando Benito Juárez en el poder, se promulga la Ley de Instrucción Pública. Con esta ley, entre otras cosas, además de sustituir la asignatura de religión por la de moral, y de reglamentar la educación secundaria para niñas (Galeana 315), Juárez clausura la universidad que había sido reabierto por el anterior gobierno conservador. Según Villalpando Nava, la universidad se volvería a abrir durante el gobierno de las fuerzas de ocupación francesas (211). El elevado número de intervenciones políticas y las múltiples clausuras y reaperturas que sufrió la Universidad de México son evidencia de que la política educativa universitaria era un asunto de primera línea, fuertemente politizado en el gobierno mexicano. Mientras que las fuerzas políticas



conservadoras optaban por perpetuar los antiguos sistemas coloniales, los gobiernos progresistas apostaban por la creación de una universidad nacional y la desvinculación de la religión en la educación.

En 1863 se echa el cierre definitivamente a la Nacional y Pontificia Universidad de México<sup>43</sup> poco antes de la llegada de Maximiliano (González González 38). El emperador consideraba la antigua universidad de México un vestigio colonial y tachaba la didáctica que se llevaba en sus aulas como obsoleta (Galeana 317). En 1867, bajo el mandato de Benito Juárez, se publica en el *Diario Oficial de la Federación* la “Ley Orgánica de la Instrucción Pública” que promueve la obligatoriedad de una educación gratuita para los ciudadanos sin recursos, la creación de un observatorio astronómico, la enseñanza general para las mujeres, y las regulaciones sobre la historia general y la historia mexicana (Galeana 319). Pese al cierre de la universidad, las enseñanzas superiores en México no se detuvieron, pues bajo el mandato de Juárez se crearon, entre otras, las escuelas nacionales de jurisprudencia, medicina, agricultura, así como la escuela preparatoria. El antiguo Colegio de San Ildefonso se convirtió entonces en la sede de la nueva Escuela Nacional Preparatoria.

Es destacable la importancia de Juárez en la formación de un estado moderno y laico que promovía la educación rigurosa y científica. Además, los fundamentos que aplicó de universalización de la enseñanza en cuanto a la ampliación de los estudios secundarios a las mujeres en 1861 y la incorporación de las clases bajas al sistema educativo en 1867 son indicios más que contundentes para la posterior creación de una universidad nacional que rompiera con los antiguos patrones educativos coloniales. De acuerdo con Aníbal

<sup>43</sup> Según Enrique González González la Universidad Real y Pontificia de México, tras la independencia, pasó a autodenominarse “Nacional y Pontificia”, usando el nombre de Pontificia solo para uso representativo (25).

Quijano, si bien es cierto que las relaciones de superioridad/inferioridad en cuanto al género se han dado desde la antigüedad, la idea de raza fue un concepto esencial para la colonización de América, pues legitimaba las relaciones desiguales entre colonizador y colonizado (203). Juárez, en su proyecto liberal, estaba decidido a crear una nación mexicana que integrara a los indígenas y disminuyera la brecha social:

Desde que Hidalgo abolió la esclavitud y las castas, acción ratificada por Morelos, los liberales buscaron suprimir las diferencias sociales, propias del régimen colonial. Todos eran mexicanos, sin distingo por su origen. Como Juárez se occidentalizó, se convirtió en el paradigma de quienes en el siglo XIX buscaban la incorporación de las comunidades indígenas a la modernidad. Hoy, nuestra experiencia histórica nos da una visión distinta de respeto a la autonomía de estas comunidades, pero hay que entender las ideas liberales en su momento histórico. (Galeana, “La Ley Juárez” 53)

Lo que Juárez buscaba es que los indígenas se asimilaran al resto de la sociedad mexicana, creando una nación uniforme, con el consiguiente desarraigo y pérdida cultural que eso conllevaría para dicho grupo social. En este caso, teniendo en cuenta el contexto histórico, se podría entender el proceso de descolonización dentro de las corrientes de pensamiento positivistas de la época como el proyecto de emancipación mental de los mexicanos, a través de la educación. Dicha emancipación mental era el ideal a conseguir por Gabino Barreda, el cual tuvo un papel preponderante en las reformas de educación juarista al ser designado presidente de la comisión de instrucción pública. Para Barreda, la educación debía de estar basada en los principios del positivismo y en la primacía del método científico. Los positivistas como Barreda pensaban que “las nuevas creencias de los mexicanos, adquiridas en la escuela y basadas en la observación y la demostración, impedirían el surgimiento de cualquier tiranía, con lo que la violencia y el desorden que habían plagado al país desde la Independencia llegarían a su fin” (Ibarra García 13). Con las ideas educativas de Barreda se intentaba romper con el currículo y los principios de la

enseñanza colonial, en los que hallaba que se había abusado del razonamiento deductivo y el método escolástico (Muriel 564). La intención de Barreda fue implantar un novedoso plan de estudios que facilitara el aprendizaje y la concepción del mundo a partir del método científico, la observación y la experimentación. Esto implicaba una nueva jerarquía en lo relativo a qué se debía impartir en las aulas: “los estudios debían iniciarse con las matemáticas y concluirían con la lógica, pasando por la cosmografía, la física, la geografía y la química, y luego la historia de los seres vivientes” (Muriel 561).

Con las medidas que propuso Juárez, al acercar la educación a las clases más bajas de México permitía disminuir en cierta medida las desigualdades entre los distintos grupos raciales que se habían heredado del virreinato. Benito Juárez, al facilitar la educación a las clases tradicionalmente olvidadas estaba rompiendo con viejos patrones coloniales en los que los indígenas contaban con pocas perspectivas de avance social. No obstante, el coste social para las comunidades indígenas era muy elevado: la negación de los saberes diversos de dichas comunidades y la exclusión implícita de su cultura y valores.

1910 es un año de especial importancia para la Universidad Nacional de México, es el momento de su creación. Hay que tener en cuenta que la universidad se establece en septiembre del citado año, tan solo dos meses antes del estallido de la Revolución. También, es necesario considerar que las bases legales de la universidad se plasman sobre papel bajo un ambiente prerrevolucionario tenso, pues Porfirio Díaz llevaba una larga temporada deteniendo el poder del gobierno mexicano. Simbólicamente, continuando con los acontecimientos descolonizadores en la Universidad de México, la aprobación del proyecto de ley que inauguraba la nueva universidad se hizo el 22 de septiembre de 1910, coincidiendo con los actos conmemorativos del centenario de la independencia. Justo

Sierra, que en aquel entonces era el Ministro de Instrucción Pública, fue el principal impulsor de dicha ley.

La instauración de una nueva universidad fue un largo proceso por parte de Justo Sierra, quien muchos años antes de la aprobación de la ley de 1910, en 1881, ya había presentado un proyecto de ley para implantar una universidad. De acuerdo con Valadés, en el borrador de 1881 surgieron ciertas diferencias en la Cámara de Diputados para la aprobación de dicha propuesta (423). Una diferencia fundamental entre la propuesta de ley de 1881 y la ley aprobada de 1910 es que en la ley no aprobada se preveía que el presidente de la República designara al director de la institución universitaria a partir de una terna designada por los facultativos universitarios. Igualmente, la universidad se autogobernaría, añadiendo al equipo de gestión universitaria a representantes del gobierno que tendrían voz, pero no voto. Justo Sierra, por tanto, intentó sin éxito crear una institución independiente. Pese a no conseguir en 1910 una universidad nacional totalmente autónoma, Justo Sierra estableció con la ley de constitución las bases para el avance de una educación universitaria descolonizada. Según Javier Ocampo López, dentro de la línea positivista que se llevaba a cabo en el porfiriato en la que primaba el “Orden y el Progreso” (24), Justo Sierra consideraba esencial la emancipación de la mente por medio de la educación, de ahí que no cesara en su empeño por fundar una universidad nacional y afianzar las bases de la educación como proyecto principal estatal. No obstante, la Universidad Nacional de México, en sus inicios, no fue necesariamente un centro de estudios progresista. Joaquín Eguía Lis fue el primer rector de la Universidad Nacional de México y estuvo en el cargo tres años, del 22 de septiembre de 1910 al 22 de septiembre de 1913. Durante estos años, como se verá más adelante al estudiar la descolonización universitaria tras la Revolución,

la universidad mantuvo una posición de apoyo a los sectores conservadores, más cercanos a las prácticas educativas coloniales y a la iglesia.

En este apartado se ha estudiado el significado de la creación de una universidad nacional dentro del contexto de la descolonización. Si bien es cierto que supone una ruptura con el pasado colonial, el proceso de descolonización ha de abarcar actuaciones en otros campos igualmente relevantes tales como qué conocimientos se enseñan y tienen validez dentro del contexto político y social y qué pedagogía se lleva a cabo. También de igual relevancia es la involucración activa del profesorado dentro del proyecto de descolonización. Mignolo señala la diferencia entre la emancipación y la liberación (64). Mientras que la nacionalización de la universidad es un paso eminentemente emancipador, la verdadera liberación de los mexicanos ha de darse a través de una educación que se aleje de los valores europeos implantados. Queda demostrado que en México, educación y creación de nación van de la mano. De modo similar, como se verá en el apartado siguiente, en España mientras se negocia el concepto de identidad nacional, se producen intensos cambios en el área universitaria.

### 3.2 En España: la pérdida de las colonias y la reminiscencia imperial

Al estudiar las independencias de los países latinoamericanos en las primeras décadas del siglo XIX la crítica coincide en la importancia que tuvieron los siguientes hechos clave: la independencia de los Estados Unidos en 1776, la influencia de la Revolución francesa en 1789 que culminó con la llegada al poder de Napoleón Bonaparte en 1799 y la Revolución Haitiana de 1791 a 1803. Estos hechos tuvieron un cierto impacto tanto para España como para la formación de la nación mexicana a principios del siglo XIX. En cuanto a la independencia estadounidense, además de tratarse de un territorio

fronterizo del entonces virreinato de Nueva España, la metrópoli se implicó directamente en la contienda a favor de la independencia y más concretamente, en contra de Inglaterra. José Escudero en su libro *El supuesto memorial del Conde de Aranda sobre la Independencia de América* analiza un documento atribuido al entonces virrey de Nueva España que data de 1783. Este informe lo habría escrito casi un lustro después de dejar su puesto como virrey. En sus páginas el conde analiza las consecuencias que tuvo para la corona su participación en el movimiento independentista estadounidense. Pese a que Aranda veía con buenos ojos haber luchado junto a Francia en contra de Inglaterra, por otro lado, presenta su preocupación ante la posibilidad de posibles movimientos independentistas en las colonias de ultramar. El mismo Aranda muestra su intranquilidad en cuanto a:

las dificultades de que España pueda mantener a la larga su dominio en América, habida cuenta de que todos los problemas -incluidos los abusos y mal gobierno- resultan potenciados y de muy difícil remedio por la enorme distancia existente entre esos territorios y la metrópoli. (Escudero 27)

Las distancias a las que se refiere la cita no son sólo físicas, sino también han de entenderse como políticas y sociales. En los últimos años de la colonia la clase criolla demandaba cada vez más posiciones de poder y se sentía contrariada al ver que los puestos gubernamentales más altos eran en su mayoría ocupados por españoles llegados de la metrópoli. Por otro lado, las ideas postrevolucionarias que emanaban de Francia sobre las concepciones ilustradas del estado moderno, la soberanía popular y el empoderamiento de la burguesía tuvieron un gran calado en toda Hispanoamérica y concretamente en México. Esto fue canalizado en buena parte a raíz de la Revolución Haitiana que culminó con la creación de “el segundo Estado independiente en las Américas y la primera sociedad completamente libre en cualquier área donde las sociedades de la esclavitud ya habían tomado raíz. Era

una concepción radical de la idea de libertad” (Knight 6). La independencia de Haití demostró que una sociedad postcolonial era posible en la que los ciudadanos socialmente más oprimidos recuperaran su libertad y participaran en la construcción de un estado ilustrado.

La Guerra de la independencia española se desarrollaba entre 1808 y 1813 y mientras que España estaba ocupada por los ejércitos napoleónicos, se fueron produciendo buena parte de las independencias hispanoamericanas<sup>44</sup>, incluyendo la declaración de independencia de México el 6 de noviembre de 1813 en el Congreso de Chilpancingo<sup>45</sup>. Durante esta etapa, y en búsqueda de una soberanía nacional apartada del autoritarismo de la monarquía, se promulgó la Constitución de Cádiz de 1812. La clave de esta constitución dentro del marco transatlántico es que se incluían en del concepto de nación a ambos españoles europeos y españoles americanos. Se pretendía dar autonomía a las corporaciones locales y provinciales tanto de la península como en América. No obstante, pese a la descentralización administrativa que se propuso, las independencias a lo largo de América siguieron su curso:

no era suficiente para resolver el reto del independentismo americano porque lo que se reclamaba no era solo una administración propia, sino también leyes peculiares. Y es evidente que las Cortes de Cádiz en relación con América tuvieron una miopía que ha sido calificada de asombrosa, pues la Constitución de 1812 no cumplía las expectativas americanas de una descentralización política. (Ruiz Miguel 245)

<sup>44</sup> En el periodo comprendido entre 1808 y 1814, durante la invasión de Napoleón en España, se produjeron declaraciones de independencias de los siguientes territorios: Colombia (10 de julio de 1810), Uruguay (28 de febrero de 1811), Venezuela (5 de julio de 1811), Ecuador (11 de diciembre de 1811) y México (6 de noviembre de 1813). Durante esos años en Argentina, Chile y Paraguay ya se habían dado pasos decisivos a favor de la independencia.

<sup>45</sup> Hay que tener en cuenta que el proceso independencia en Latinoamérica es largo y complejo, pues en muchos territorios se tardaron años en culminar. Por ejemplo, el proceso de independencia mexicana duró más de una década; desde el Grito de Dolores, el 16 de septiembre de 1810 hasta el 27 de septiembre de 1821 cuando se produjo la entrada del Ejército Trigarante en la Ciudad de México. España no reconoció oficialmente la nación mexicana hasta la muerte de Fernando VII en 1836.

Con la invasión de España por parte de las tropas Napoleónicas, y tras comprobar que su hermano José no seguía la línea política que se había trazado para el gobierno de España y las colonias, Napoleón decidió ejercer una intervención directa a este respecto. En lo relativo a la situación colonial española, Napoleón, muy influenciado por los ideales revolucionarios franceses y por el contexto político, promovió una política a favor de la independencia de las colonias (Domínguez Nafría 341). Dentro del plan de Napoleón se establecía que las nuevas naciones independientes no tuvieran relación alguna con Inglaterra, su principal enemigo. Paralelamente, Napoleón seguía alimentando las buenas relaciones de Francia con Estados Unidos, hasta tal punto que el gobierno napoleónico mandó una nota escrita al gobierno estadounidense “para notificarle que no se oponía a que Florida pasase a sus manos” (Domínguez Nafría 342). España perdería sus últimas posesiones coloniales de Cuba, Puerto Rico, Guam y las Islas Filipinas tras la guerra hispano-estadounidense en 1898, con la intervención de Estados Unidos en la guerra de independencia cubana. El resultado de la Guerra fue la independencia de Cuba y la transferencia de Guam y Puerto Rico que pasaron a ser colonias norteamericanas. Estados Unidos se encaminaba a paso firme a consolidarse como primera potencia mundial y España fue obligada a poner fin a su periodo colonial. Todos estos acontecimientos históricos que se han presentado de manera muy resumida son relevantes para entender la compleja relación existente entre España, los Estados Unidos y México. Además, hay que tener en cuenta que hacia la mitad del siglo XIX se produce la ya mencionada Intervención estadounidense en México, la creación de la república de Texas y su posterior anexión a los Estados Unidos. Se trata de una compleja historia de intereses comunes entre Estados Unidos y México y disputas territoriales y de poder. El siglo XIX acaba con México



diezmado tras la independencia de Texas y la pérdida de territorios tras la intervención estadounidense, con una España en decadencia habiendo perdido la Guerra hispano-americana y consecuentemente, las últimas posesiones coloniales y con un Estados Unidos pujante y extenso que se afianzaba en el panorama político occidental.

El siglo XIX podría considerarse un periodo nefasto para la agenda colonial de España, pues se desvanecieron todas las posesiones territoriales que los distintos reyes habían ido conquistando desde la llegada de Cristóbal Colón a La Española en 1492. De manera paralela, desde los inicios del siglo XIX la Universidad de Alcalá estaba en un periodo de decadencia culminándose con su cierre en 1836. El marco político y social que informa la clausura del liceo cisneriano es el de las ideas que emanan de Francia sobre el nuevo estado ilustrado y las pérdidas de las posesiones imperiales de España. En 1836, mientras en Hispanoamérica las independencias estaban en plena efervescencia, se da el cierre a la Universidad de Alcalá tras una larga agonía. De la misma manera que el sistema colonial español se había quedado obsoleto dentro del pensamiento del estado ilustrado, los estudios alcalaínos habían entrado en decadencia.

En el siglo XIX la iglesia no disfrutaba de los mismos privilegios que tenía durante la edad temprana moderna, ya durante el siglo anterior entre 1771 y 1786 se había pretendido la secularización del mayor número de centros universitarios en España (Llull Peñalba 64). Desde los principios educativos ilustrados la iglesia se veía como un agente que entorpecía la producción de conocimiento a la vez que nuevas ciencias como la física, la botánica y la astronomía se abrían camino en los discursos científicos de la época. La reorganización de los centros de estudios universitarios existentes y la implantación de las universidades en las principales capitales de provincia bajo un control centralizado por el

gobierno liberal fueron las razones para las sucesivas tentativas de cierre de la Universidad de Alcalá durante el primer cuarto del siglo XIX. Por este motivo, el 7 de noviembre de 1822, se creó la Universidad Central de Madrid destinada a absorber el agonizante liceo cisneriano. Aunque la disolución de la Universidad de Alcalá y su traslado a Madrid se decretó en octubre de 1836, los estudios de jurisprudencia, filosofía y teología permanecieron abiertos por un año más (Llull Peñalba 73). En ambas orillas del Atlántico, tanto la Universidad de Alcalá como la Real y Pontificia Universidad de México, ambas con una genealogía común, se habían vuelto obsoletas y sufrieron constantes cierres y replanteamientos a lo largo del siglo XIX.

De cara al siglo XX los destinos de dichas universidades no pueden ser más dispares. La Real y Pontificia renace como Nacional en México, al mismo tiempo la Universidad de Alcalá llevaba más de 60 años desaparecida bajo la Central de Madrid. Los edificios históricos de la original academia complutense, el Colegio Mayor de San Ildefonso y la manzana fundacional de Cisneros, incluyendo un gran número de colegios menores, fueron salvados de su ruina por un grupo de habitantes de Alcalá. Formaron la llamada Sociedad de Condueños, para adquirir los inmuebles tras la desamortización de Mendizabal en 1937, evitando que dichos edificios históricos cayeran en manos privadas y desaparecieran. La misión de la Sociedad de Condueños era preservar los edificios históricos para que en el futuro retornara la universidad a la ciudad. El haber preservado los edificios permitió que hacia el año 1900 el legado arquitectónico de la Universidad de Alcalá, cargado del simbolismo que la imprimió Cisneros y de la difusión y repercusión que tuvo durante toda la edad temprana moderna, continuara presente dentro del imaginario de la sociedad.

La arquitectura de los edificios cisnerianos continuó presente muchos años después del cierre de la universidad formando parte de la retórica nacionalista del gobierno como se pudo observar en la Exposición Universal de París de 1900. Las exposiciones universales eran una óptima manera para que los países participantes intercambiaran ideas, productos y conocimientos, a la vez que se promocionaban las culturas de cada región. España, aunque presente, tenía poco que ofrecer en ese evento. El país, recientemente diezmado territorialmente y económicamente tras la pérdida de la Guerra hispano-americana y habiendo desaparecido prácticamente del panorama imperialista con algunas ocupaciones en la parte norte de África, se escudaba en la época dorada imperial. De esta manera, el pabellón español, diseñado por José Urioste y Velada, un reputado arquitecto del gobierno, estaba fuertemente inspirado por la fachada del Colegio Mayor de San Ildefonso de la Universidad de Alcalá (Ilustración 9).



Ilustración 9. Detalle del pabellón de España en la Exposición Universal de París de 1900. Rue des nations. Fuente: Brown University Library.

Sebastián Crespi, un sindicalista español que relata su visita a la exposición “a la clase obrera española” (82) explica que los países fueron instados a realizar sus pabellones en algún estilo arquitectónico típico nacional o de algún periodo de tiempo señalado para el país (42). Crespi, en un tono muy crítico sobre el edificio español y sobre la imagen que se proyectaba de España en la Exposición Universal de 1900 asevera:

Hay que desengañarse: mientras los españoles no sacudamos este falso concepto de grandeza que tenemos formado de nuestro pasado, fundado más en la leyenda de hechos mitológicos, que en hechos positivos que hayan reportado beneficios á la Humanidad haciendo progresar la Ciencia, continuaremos estacionados contemplando como los demás pueblos nos dejan por rezagados, ó nos aplican la ley del más fuerte dictándonos su voluntad para que nos damos una rémora en el camino del Progreso (43).

La indignación de Crespi también se daba porque España “en su Pabellón no exponía ni una sola muestra de sus productos agrícolas ni Industriales” (42-43), mientras que otros países en sus pabellones oficiales “estaban atestados de productos” y contaban con sólidas oficinas de información para realizar exportaciones comerciales de productos y patentes nacionales (43). En su crónica sobre la participación de España en la Exposición Universal de 1900 Crespi se muestra apesadumbrado por la imagen anquilosada que ofrecía el país. Una nación que no puede competir en el mercado liberal imperante dominado por los países del norte de Europa y por los Estados Unidos.

[España] Aferrada á sus añejas tradiciones y sin ninguna muestra de saber vivir en estos tiempos de positivismo, creyó que se salía del pasado exponiendo la vestimenta de Boabdil el chico cuando entregó á Granada á Isabel y Fernando ó las armaduras de gala de cualquier Felipe y engalanando las paredes con antiguos tapices procedentes de la Real Casa. No; en los albores del Siglo XX dá más gloria y provecho un adelanto científico, que todas las leyendas veraces ó mitológicas de los tiempos pasados. (43)

A los ojos de Crespi, en el año 1900 España se encontraba en la misma situación que la Universidad de Alcalá en el momento de su cierre algo más de seis décadas antes. Además, es remarcable la contraposición existente entre la imagen de la universidad de Alcalá que se utiliza en París, un centro de estudios obsoleto y anacrónico, y la crítica hacia la falta de conocimiento y avance científico en la nación. Se trataba de un país que no había avanzado social y tecnológicamente en la misma senda de progreso que el resto de las naciones europeas. Al contrario, desde el gobierno se refugiaban en sucesos e imágenes antiguos de un pasado remoto.

No obstante, también existen voces nacionales más condescendientes con el papel de España en la Exposición. Un ejemplo es el de Juan Valero de Tornos, cuyo relato, al contrario que el de Crespi no va dirigido a las clases obreras, sino que en su texto se atisba

su simpatía hacia las clases altas y acomodadas. Sus halagos van especialmente dirigidos a los creadores del pabellón español, el arquitecto Urioste y el decorador Soler: “nos han colocado á la altura que saben hacerlo nuestros artistas [...] nos presentan en el pabellón de España páginas claras de tiempos pasados, que alejan el recuerdo de los presentes. En mi sentir, este ha sido el verdadero acierto” (Valero de Tornos 150). En esta reflexión se observa que Juan Valero opta por la evasión al pasado para superar el momento presente. Hacia el final del libro, el mismo Valero de Tornos, carente de argumentos y con palabras vacías de significado, insta al patriotismo como senda a continuar para los españoles:

Yo no; soy cursi, soy patriota antes quizá que todo, y como hijo amante que vé á la madre de su vida, débil y temblorosa, me separo de los que dicen con aires de suficiencia, “hay que ser razonables”; pero sin “reconocer” lo que tienen y lo que se les achaca, y sigo adelante, fija la vista en el trapo bicolor que parece contestarme: “Ven á mí, ven siempre con tu Salve en los labios” (153).

Teniendo en cuenta ambas crónicas ha de notarse que mientras que Crespi apela a la ciencia y al progreso y rechaza el lamentable papel de España en la Exposición de 1900, Valero de Tornos clama a los sentimientos del lector, al pasado, centrando su mirada en el simbolismo patriótico. De esta manera, se puede observar cómo a las puertas del siglo XX el imperialismo, el patriotismo y la promoción de los valores del pasado son las consignas de la población española más conservadora.

Aparte de estas dos visiones al respecto del papel de España en la Exposición de París de 1900 es necesario destacar el movimiento regeneracionista que se estaba llevando a cabo en esta época en España. Dicho grupo de intelectuales involucraba escritores, políticos y pensadores tanto de izquierda como de derecha; su principal representante fue Joaquín Costa. Muchos de estos intelectuales, que estaban vinculados a la Institución Libre de Enseñanza, “se convirtieron en los artífices de un rearme moral de la sociedad que

pretendía acabar con el sistema oligárquico de la Restauración, dando lugar a una profunda reforma del país que, en expresión de la época, hiciese posible su *regeneración*” (Delgado 128-129). Se trataba de dotar a la nación de nuevas ideas para su avance social y económico centrandó la mirada en los países más desarrollados de Europa.

No obstante, el pasado imperial todavía quedaba manifiesto en la memoria colectiva de los españoles. Tal era la fijación con la España renacentista y su Siglo de Oro, que veinte años después de la exposición de París la idea del antiguo imperio sigue viva en algunos sectores tradicionalmente conservadores y se sigue exportando fuera de las fronteras españolas. En 1921, se vuelve a utilizar la imagen de la fachada del Colegio Mayor de San Ildefonso, esta vez en la capital de Argentina, en Buenos Aires (Ilustración 10).



Ilustración 10. Postal del Teatro Nacional Cervantes de Buenos Aires, circa 1921. Fuente: Wikimedia Commons.

Se trata del teatro Cervantes, creado por la pareja española María Guerrero y Fernando Díaz de Mendoza, ambos dramaturgos y productores teatrales. Los arquitectos del teatro fueron Fernando Aranda Arias y Emilio Repetto, los cuales se acomodaron a la estética dictada por la pareja (Seibel 16). La fachada no es una réplica exacta de la fachada alcalaína, pues en el Teatro Cervantes no están presentes los motivos religiosos de la cisneriana. En la fachada de Alcalá en el frontón hay una representación de Dios bendiciendo una bola del mundo en sus manos y todo el edificio está coronado por una cruz. Sin embargo, en la fachada bonaerense sí se ha mantenido el escudo de armas de Carlos I, un águila bicéfala coronada, símbolo de las posesiones reales a ambas orillas del Atlántico. Este escudo preside el edificio y puede entenderse como una declaración de intenciones, una idea que desde los sectores conservadores de España se quería promover en América. De hecho, el mismo Alfonso XIII estaba involucrado en el proyecto:

Tanto se entusiasmó Alfonso XIII con este proyecto que se constituiría en alta tribuna del arte y del idioma castellano, que adhirió a su realización y ordenó que todos los buques de carga españoles de su gobierno que llegasen a Buenos Aires debían transportar los elementos artísticos indispensables para el Cervantes (El teatro - Historia).

Además, dentro de la promoción decidida a los mensajes nacionalistas españoles María Guerrero decide llamar a su teatro Cervantes, en honor del escritor nacido en Alcalá de Henares. Según Jesús Pérez Magallón, el proceso de creación del mito de Cervantes había sido el resultado de una manipulación de la memoria por parte de mediadores culturales e históricos con agendas nacionalistas desde principios del siglo XVIII (23). Tanto era el interés de María Guerrero en promocionar el Siglo de Oro español que el teatro se estrenó con la representación de *La dama boba*, de Lope de Vega.



Pensando en los lazos que se pretendían estrechar desde España con el resto de las naciones americanas se observa que la lengua castellana es uno de los elementos principales. Para ello, desde los sectores más conservadores se promovían los literatos canónicos del Renacimiento español. En 1920, aunque la Universidad de Alcalá era ya un resquicio del pasado, la imaginería de sus edificios sigue candente. La ciudad adquiere una posición central dentro de la retórica del pasado imperialista debido al significado y difusión que tuvo durante el renacimiento, a la fama que adquirieron literatos como Lope de Vega y Quevedo que estudiaron en su universidad o al nacimiento de Miguel de Cervantes, por nombrar algunos elementos recurrentes. Desde un punto de vista más amplio, teniendo en cuenta los acercamientos de España a América también por parte de los intelectuales y no solo desde las instituciones, Delgado entiende que se trataba de un “nacionalismo prospectivo, orientado hacia el futuro pero sin renunciar al pasado” (129). Por otro lado, desde América, en las primeras décadas del siglo XX se produce una “reformulación de la relación con España” (Delgado 127), la hispanofobia que se había desarrollado en el siglo XIX en la América hispana, “fue reemplazada por una emergente yanquifobia” (Delgado 127). Estados Unidos despuntaba ya como la gran potencia del siglo XX y su poder e influencia irradiaba por todo el continente americano.

### 3.3 Texas y California, el simbolismo alcaláino en Estados Unidos

En la sección anterior se observaba cómo el edificio del rectorado de San Ildefonso de la Universidad de Alcalá funcionaba como una sinécdoque del Renacimiento español, entendiendo este periodo dentro del contexto más amplio de la edad temprana moderna. Desde principios del siglo XX desde España se exportaba un discurso grandilocuente sobre el poder y la influencia que tuvo el país en épocas pasadas. Se trataba de una España

derrotada y arruinada que recientemente había perdido las últimas colonias en el Atlántico y el Pacífico en la guerra hispano-estadounidense. En esta sección se estudiará el uso que desde los Estados Unidos se hizo de la imaginería cisneriana del edificio del rectorado de la que había sido Universidad de Alcalá durante el siglo XX. Como se verá en las próximas líneas, en ambos casos, tanto en España como en los Estados Unidos, este uso se trataba de un alegato a favor de la colonialidad. Paradójicamente, mientras que desde España esta retórica pretendía crear lazos entre la madre patria y las ya independientes naciones hispanoamericanas, desde Estados Unidos se pretendía remarcar las diferencias con su vecina nación mexicana.

Desde que Texas se incorporó a Estados Unidos en 1845 la necesidad de centros educativos de educación superior para los texanos fue aumentando a medida que la población crecía exponencialmente. A pesar de que en 1850 Texas contaba con poco más de 200.000 habitantes, para 1920, año de la apertura del Texas Technological College el censo contaba con más de cuatro millones y medio de habitantes (United States and Texas Populations 1850-2017). El 10 de febrero de 1923 se creó el Texas Technological College en la localidad de Lubbock, nombre que mantuvo hasta 1969 que pasó a llamarse Texas Tech University. La particularidad de su campus universitario es que desde el inicio de su creación se planificó con unas características arquitectónicas específicas, las del renacimiento español. En particular, el Administration Building, se diseñó con una fuerte inspiración del edificio del rectorado de la Universidad de Alcalá, el Colegio Mayor de San Ildefonso (Ilustración 11). El proyecto de construcción del campus del Texas Technological College fue encargado a la firma Sanguinet, Staats, and Hedrick, establecida

en Fort Worth junto con el estudio de William Ward Watkin, con base en Houston (Andrews 6).



Ilustración 11. Administration Building, Texas Tech University. Fuente: foto del autor.

De manera similar a Cisneros, en Lubbock el Doctor Paul W. Horn, primer presidente de la universidad, tuvo a su disposición un amplio terreno para crear el campus. La relevancia de la comparación de Cisneros y Horn radica en que en Lubbock también surgió la oportunidad de crear un campus desde cero “its character could be determined in the planning stages [...] This lack of constraints provided the directors with an unusual creative opportunity, one which required them to develop an academic program and a physical plant simultaneously” (Barrick 10) [su carácter pudo ser determinado en las fases planificadoras [...] esta falta de restricciones dio a los directores una oportunidad creativa inusual, la cual requería que desarrollaran un programa académico y una planta física simultáneamente]. A este respecto, Horn, como uno de los máximos responsables en la

toma de decisiones decidió inspirarse arquitectónicamente en el renacimiento español y más concretamente en la Universidad de Alcalá. Sin embargo, hay una diferencia crucial en cuanto a la misión y al contenido de las enseñanzas de ambas instituciones: mientras que la orientación de la complutense era netamente la educación cristiana, la religión no tenía cabida en una universidad pública estadounidense del siglo XX. Horn fue un contribuidor activo en la planificación urbanística del campus y un crítico meticuloso y detallista en la configuración del carácter de los primeros edificios, muy en particular del Administration Building según informa Nolan Barrick en su libro sobre la arquitectura del campus.

Es interesante establecer una comparación entre las fachadas de San Ildefonso y la del Administration Building de Texas Tech ya que esta última puede considerarse como una reinterpretación arquitectónica de la alcalaína. De este modo, se puede entender mejor qué significado tiene particularmente al hacer una lectura en términos (neo)colonialistas. Para ello, hay que partir de la base de la Universidad cisneriana y las connotaciones de significado en cuanto a la religión, a la filosofía humanista y a su contexto histórico dentro de los inicios de la modernidad. También hay que tener en cuenta el uso que se había hecho de la imagen de la fachada del Rectorado desde principios del siglo XX dentro del discurso imperialista español. Entrando más en profundidad en el análisis de la fachada renacentista alcalaína, esta fue terminada en 1553 por Rodrigo Gil de Hontañón y fue construida con piedra caliza y mármol. Su concepción sigue un esquema simétrico y cuadrado; consta de tres cuerpos horizontales y cinco calles verticales. Antonio Marchamalo indica que mientras que los tres niveles horizontales de la fachada tienen una mayor significación relativa al mundo material, el ático, la zona que está más cercana al cielo hace una

referencia continua al mundo celestial (25-30). En resumen, a través de las figuras, relieves y medallones y figuras del cristianismo y de la mitología clásica representadas en la fachada se expresaba la idea de que el conocimiento y el saber era central dentro de la sociedad civil, y a su vez, en última instancia, dentro de la religión para conseguir la salvación.

De esta manera se disponen las imágenes en niveles jerárquicos que van de lo terrenal a lo divino. En los frontones de cada una de las ventanas del primer nivel se representa a San Ambrosio, San Jerónimo, San Gregorio y San Agustín, considerados los cuatro padres de la iglesia de occidente. En el segundo nivel, se encuentra el medallón de San Ildefonso, presidiendo la ventana de la biblioteca, la que entonces era la sala más importante de la universidad. A ambos lados están representados San Pedro y San Pablo que simbolizan el conocimiento espiritual y filosófico respectivamente. En el tercer piso se halla el escudo imperial de Carlos V, y se sitúan cinco ventanas a cada lado, que simbolizarían los diez mandamientos. Finalmente, en el frontón se encuentra una representación divina, un Dios Creador con un gesto de bendición en su mano derecha y que sostiene al mundo con su mano izquierda.

Si en Alcalá la fachada se trataba de una narración de principios educativos y religiosos jerarquizados que se debían de interpretar a través de la simbología, en Texas Tech dichos principios se hicieron patentes mediante el grabado de palabras seleccionadas por el doctor Horn. Dichas palabras eran significativas para Horn en cuanto a lo que se enseñaba en la universidad (“agriculture”, “manufacturing”, “homemaking”, “literature”, “art”) [“agricultura”, “producción”, “creación de hogar”, “literatura”, “arte”], en el tercer nivel; las grandes instituciones de la democracia (“home”, “state”, “church”, “school”, “industry”) [“hogar”, “estado”, “iglesia”, “escuela”, “industria”], en el segundo nivel y las

cualidades ideales de dichas instituciones (“virtue”, “patriotism”, “religion”, “enlightment”, “wealth”, “good citizenship”) [“virtud”, “patriotismo”, “religión”, “ilustración”, “riqueza”, “buena ciudadanía”], en el nivel más bajo y accesible para la vista del caminante. En el centro, justo debajo del frontón con los escudos de Estados Unidos y Texas se inscribió la palabra “Democracy” [“Democracia”]. Horn, además mandó inscribir dos citas, una de Salomón y otra de Mirabeu Lamar, un político texano del siglo XIX. Barrick hace eco de las palabras de Horn respecto a las inscripciones: su intención era impresionar tanto a los estudiantes como a los visitantes para que entendieran que la educación es uno de los valores más grandes en una democracia, y además las inscripciones le dan carácter al edificio (23). Ha de notarse aquí el cambio de discurso sobre la educación, en los Estados Unidos del siglo XX la educación tiene su fin en el sistema económico y de gobierno y no tanto en un plano espiritual superior. Además del escudo de de la institución en el nivel central, se incluyeron a modo de referencia histórica los escudos de España, Francia, México, el de los Estados Confederados, el de Estados Unidos y el de Texas. Es importante destacar que los materiales que se utilizaron para construir el Administration Building, al igual que el resto de edificios que se levantaron seguidamente en los primeros años fueron piedra caliza, ladrillo, cemento y estuco.

Curiosamente, las dos hileras de cinco ventanas del tercer piso que en Alcalá representaban los diez mandamientos, cinco ventanas a cada lado, se han adaptado en Texas Tech a modo de doble ventanas, cinco a cada lado en ambas calles laterales, presididas por los bustos de los que Horn pensó que eran los hombres ilustres en la historia de Texas (Sam Houston, Stephen F. Austin, Davy Crockett, Albert Sidney Johnston, James Hogg) y de América (Cristobal Colón, George Washington, Abraham Lincoln, Robert E.

Lee, Woodrow Wilson). Se mantiene la representación de hombres, que dan testimonio de una estructura patriarcal en la sociedad norteamericana. Salvando las distancias temporales y culturales, dicha estructura social patriarcal ya existía en la sociedad de finales del siglo XV en tiempos de Cisneros. Aparte de estas diez ventanas, que podrían seguir significando los diez mandamientos de manera figurada en el edificio de Texas Tech, las tres ventanas del centro del edificio podrían simbolizar la Santísima Trinidad. De esta manera, cabe una interpretación ambigua sobre si se estuvieran introduciendo simbolismos cristianos en la fachada de manera velada.

Habiendo visto en detalle ambas fachadas, se constata que más que una reproducción, la fachada de Texas Tech toma a Alcalá como modelo de inspiración. En términos textuales nos encontramos en Texas Tech con un hipertexto, que adapta el modelo establecido con todas las connotaciones históricas, sociales e ideológicas que contiene de acuerdo con las visiones de educación, historia y sociedad de Horn a principios del siglo XX. En la tarea de dar significado a la fachada de Texas Tech hay que referirse a Walter Benjamin y su dialéctica de la imagen cuando asevera: “It isn’t that the past casts its light on the present or the present casts its light on the past: rather, an image is that in which the past and the present flash into a constellation” (Morton 361). Patricia Morton explica que la dialéctica de la imagen es el objeto construido en cuanto a una presentación de la historia en términos materialistas; las imágenes dialécticas se forman mediante la conjunción de elementos del pasado y del presente que mediante el “principio del montaje” se permite que las entidades históricas pierdan su continuidad tradicional; es decir, que las imágenes se hacen legibles en un tiempo específico con respecto a las necesidades del momento (361). La fachada en Texas, por tanto, se inspira en el modelo alcalaíno y le da una

significación renovada, de la misma manera que la sociedad y sus estructuras políticas, económicas y sociales no han permanecido estáticas entre los siglos XVI y XX.

Barrick explica que la determinación del estilo renacentista español para el campus del Texas Technological College no fue una decisión arbitraria, sino que era lo más apropiado considerando las características arquitectónicas en cuanto a la geografía y al clima texano. Según los mismos arquitectos del campus, en un artículo para el Boletín Oficial de la Universidad:

In its architecture, "Texas Tech." is carrying on the traditions of the early architectural history of this State. That tradition is recorded in the old Spanish missions. This style of Spain which was the background of the missions of Texas, was one of the most impressive and inspiring of Europe. The architecture of Spain in the middle of the sixteenth century, as one sees it in such examples as Leon, Alcala de Henares, Salamanca and Toledo, carry the simple splendor of the wall for more robust and at the same time for artful work than is characteristic of the other countries of Western Europe in their periods of Renaissance ("The Future of the Buildings" 43). [En su arquitectura, "Texas Tech." está continuando las tradiciones de la historia arquitectónica temprana de este Estado. Esta tradición está registrada en las antiguas misiones españolas. Este estilo de España, el cual es el trasfondo de las misiones en Texas, fue uno de los más impresionantes e inspiradores de Europa. La arquitectura de España a mitad del siglo XVI, como se puede ver en los ejemplos como León, Alcalá de Henares, Salamanca y Toledo, transmiten el sencillo esplendor del arte mural para más robustez y al mismo tiempo un trabajo más artístico de lo que es característico en los otros países de la Europa occidental en sus periodos renacentistas].

En ese mismo artículo los arquitectos continúan explicando que el entorno arquitectónico trae consigo las tradiciones tempranas españolas, que se aúnan en el espacio texano creando un vínculo tradicional, donde la historia, con lo nuevo, el pasado, el presente y la esperanza de futuro se aúnan ("The Future of..." 43). Este discurso es una muestra de la retórica de la justificación del uso de los símbolos arquitectónicos que se crearon en España para celebrar las raíces pasadas en Texas. Así se crea una retórica que borra los rasgos vernáculos texanos, siendo especialmente llamativo que esta muestra de memoria selectiva



se dé en un centro universitario. El texto de los arquitectos sí hace referencia al estilo de las misiones, que es el estilo arquitectónico vernacular texano, aunque solo para situarlo en una línea arquitectónica inferior: “the workmanship and skill of the [Reinassance] style was beyond the skill of the period of mission building” (“The future of...” 43) [la calidad y habilidad del estilo [renacentista] estaba por encima del talento del periodo de construcciones de misiones]. Albert Fu, en su artículo sobre el uso del neorrenacimiento español en California ha identificado que en la primera mitad del siglo XX se hizo uso del estilo renacentista para crear nuevas narrativas sobre la historia y la herencia cultural por parte de la élite blanca protestante de origen anglosajón.

Respecto a los materiales que se utilizaron en la construcción del campus, Fu observa una justificación de su uso por parte de los constructores por ser materiales duraderos, económicos y resistentes al tiempo y a las condiciones climáticas lejos de ser propensos al declive. El uso de materiales como los mencionados para la construcción del campus en Lubbock, y su justificación, estaban estructurados por ideologías de la élite anglosajona protestante (11). Además Fu explica que:

this move toward the “Mediterranean” was both practical and ideological. From a practical perspective, Anglos perceived “Mexican” adobe as a backward medium for home construction, opposed to the progress of newer building materials like brick, cement, and concrete. In fact, adobe came to be linked to notions of decay and disintegration despite the use of Mexican labor for making bricks and other building materials (11). [Este movimiento hacia el “Mediterráneo” fue a la vez práctico e ideológico. Desde una perspectiva práctica los anglos percibían el adobe “mexicano” como un medio de construcción atrasado, opuesto al progreso de los materiales de construcción más novedosos como el ladrillo, cemento y el hormigón. De hecho, el adobe fue asociado con nociones de decadencia y desintegración, pese a que se usaba mano de obra mexicana para la fabricación de ladrillos y otros materiales de construcción].

La lectura que ofrece Fu, respecto a la selección de materiales y a la inspiración de los edificios es que se establece una jerarquía racial, no solo en cuanto a los logros del

conquistador, sino también de las gentes conquistadas. De esta manera, se presenta a principios del siglo XX la dicotomía existente entre el “pasado español” y el “presente mexicano”. A pesar de los conflictos entre anglosajones y españoles, los primeros reconocen que los españoles trajeron la civilización a la región; esta retórica se yuxtaponen en contra de los mexicanos, que fueron culpados por la caída de las misiones. Además, al contrario que los españoles, los mexicanos continuaban siendo una amenaza por su impureza racial, por ser portadores de la decadencia de la “civilización” y por la violencia fronteriza existente (Fu 11). De esta manera, a través del estudio de la fachada del Administration Building se observa la perpetuación de narrativas opresoras, dominantes y colonialistas que se basan en la mitificación y selección oportunista de elementos históricos del pasado.

El otro caso que aquí se estudia de uso de la imagen de la Universidad de Alcalá en territorios estadounidenses que habían sido parte de México y con anterioridad al virreinato de Nueva España es el del campus de la Universidad de San Diego. Esta universidad cuyo campus se llama Alcalá Park, está situada en el distrito de Linda Vista de la ciudad californiana de San Diego. Las obras comenzaron en 1949 y se alargaron hasta 1963, no obstante, las puertas se abrieron a estudiantes principios de los años 50 (Boudoin 1). Originalmente en el mismo campus convivían dos instituciones que se crearon paralelamente: los seminarios diocesanos el Colegio de hombres y la Escuela de Derecho a cargo del obispo de San Diego Charles Francis Buddy y el Colegio de mujeres de San Diego, cuyo proyecto se lo encargó el obispo a Rosalie Clifton Hill, una monja perteneciente a la orden del Sagrado Corazón. Ambas instituciones se unieron en 1972 originándose lo que ahora se conoce como la Universidad de San Diego.

De interés para este estudio son las múltiples referencias a Alcalá de Henares y su universidad dentro de este proyecto universitario. El nombre de Alcalá Park para el campus, en honor de San Diego de Alcalá, fue elegido por una de las monjas que trabajaba para Hill en la planificación de ambos colegios (Engstrand and White 6). Hill junto con otra monja, la madre de León, trabajaron en la disposición de edificios y en definir estilo arquitectónico. Ambas decidieron elegir el estilo de la Universidad de Alcalá ya que lo encontraron particularmente inspirador (Engstrand and White 7). No obstante, no se trata de una copia perfecta, sino de una reinterpretación del estilo renacentista plateresco que hicieron los arquitectos del complejo, Murphy y Locraft. Un ejemplo de dicho estilo se puede ver en la Ilustración 12:



Ilustración 12. Warren Hall, School of Law. Alcalá Park, University of San Diego, San Diego, California. Autor: Ckbee.

Lo más significativo de esta inspiración alcalaína es la disposición de los edificios en tres niveles y distintas calles como en el edificio del Colegio de San Ildefonso en España. Además, hay una fuerte correspondencia entre los relieves tallados en los edificios de Alcalá y los del rectorado cisneriano, en ambos casos decorados con elementos vegetales y frutales. También, en los edificios del campus de San Diego son profusas las referencias religiosas y las cruces, las cuales son inexistentes en el Administration Building de Texas Tech. Al igual que en la Universidad de Texas Tech hay un taxativo rechazo a la arquitectura de misiones considerada vernácula tanto en Texas como en California. En la fase de diseño de los edificios de Alcalá Park los arquitectos mandaron sus propuestas a Hill y Buddy explicando que habían delineado las estructuras de acuerdo con el estilo español de misiones (Boudoin 35). Según Burt Boudoin, las monjas Hill y de León, encargadas del proyecto, entendían que el viejo estilo californiano de misiones y las construcciones haciendales tenían exteriores simples, con adobe enyesado y cubiertas de teja roja, lo cual les parecía un estilo austero y manido (35). Otra opción para el campus era haber elegido la estética de la arquitectura moderna que se estaba llevando a cabo en las construcciones de la época, pero Hill entendía que podría estar pasado de moda en 10 años; por el contrario, la monja sentenciaba que el renacimiento español había de estado de moda en California por 200 años y que lo seguiría estando unos 200 más (Engstrand and White 6). Esta aseveración es toda una declaración de intenciones por parte de Hill ya que puede entenderse más allá que un mero comentario sobre la arquitectura.

La presencia cultural española en California es el producto de la colonización llevada a cabo en América y sentenciar que seguiría de moda 200 años más denota los deseos de la Hill de que se perpetúen dichos valores y culturas impuestos por los

colonizadores. En términos de estilos arquitectónicos, Hill menosprecia las prácticas de las misiones que es el resultado del sincretismo arquitectónico español de la edad temprana moderna con las prácticas y materiales de construcción oriundas de América a favor de la pureza del estilo español. En otras palabras, se produce un menosprecio de las clases oprimidas durante el colonialismo en función de los valores de los colonizadores.

Esta fijación por el legado católico del siglo XVI también es llevada a la educación por parte de los creadores de la universidad Hill y Buddy. Ambos, Hill como jesuita del Sagrado Corazón y Buddy, convencido de la necesidad de ofrecer una educación fundada la escolástica tenían muy presente la jesuítica *Ratio Studiorum*<sup>46</sup>. De esta manera defendía el obispo Buddy la necesidad de enseñar basado en tales principios pedagógicos en el discurso de la ceremonia de graduación de 1961:

The distinguished faculties, who honor this occasion, recall that our Catholic colleges have been under fire for several years. Pretentious critics assail the old tried and true *ratio studiorum*. They assert that we do not produce great men and women. These vague generalizations offend logic and have no foundation in fact. They fail to define the basic terms—education and greatness. Moreover, such positive and categorical opinions ignore the findings of competent authority. (159) [El distinguido claustro, al cual honro en esta ocasión, recuerdan que nuestros colegas católicos han estado en el punto de mira por varios años. Los críticos pretenciosos embisten contra la ya contrastada y verdadera *ratio studiorum*. Afirman que no producimos grandes hombres y mujeres. Tales generalizaciones vagas ofenden la lógica y no tienen un fundamento facta. Fallan en definir los términos básicos- educación y grandeza. Además, tales opiniones categóricas y positivas ignoran los hallazgos de las autoridades competentes].

Según Buddy, la pedagogía recogida por los jesuitas a finales del siglo XVI era la más adecuada para la instrucción universitaria en pleno siglo XX. De esta manera, se obviaban

<sup>46</sup> La *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*, generalmente conocida como *Ratio Studiorum* fue creada en 1599 por la orden religiosa de los Jesuitas. Se trata de un compendio pedagógico que regula aspectos tales como la organización de las enseñanzas, la formación del profesorado y la metodología pedagógica a seguir en los centros de estudio de dicha orden.

cuatro siglos de avance en el área de la pedagogía, de la misma manera que se desvalorizaba el legado indígena de California en términos arquitectónicos en el campus. Dicho de otra manera, la forma y el fondo del proyecto universitario se configuraban homogéneamente, basados en los principios del más puro catolicismo renacentista, el mismo que había propiciado la colonización de América bajo el imperio español. Como se señalaba anteriormente, la monja Hill creía firmemente en su proyecto educativo, estaba convencida en afirmar que el renacimiento español seguiría estando de moda 200 años más en California. Implícitamente Hill estaba expresando su augurio de que los principios educativos y la producción científica mantuvieran su invariabilidad a lo largo del tiempo. O sea, que los principios religiosos, sociales y políticos existentes se sigan perpetuando y de esta manera se mantenga el *status quo* y la desigualdad de poder entre grupos sociales y étnicos.

La creación del campus de la Universidad de San Diego, en cierto sentido, aúna los distintos discursos pro-colonización estudiados en esta sección. Por un lado, se alinea con el discurso español que hace uso de la imagen de la universidad de Alcalá para promocionar la España renacentista y el Siglo de Oro, periodo en el que se produjo una imposición cultural del hispanismo. Por otro lado, celebra este discurso en suelo americano, de la misma manera que se hizo en Buenos Aires con la creación del Teatro Cervantes y el beneplácito de las clases altas porteñas. Además, el uso de la imagen del Colegio de San Ildefonso de Alcalá en San Diego coincide con el uso que se hizo en Texas Tech en cuanto a que en ambos casos se trata de centros universitarios y están proyectando una visión colonialista sobre la educación. En ambos casos, a través de la arquitectura se promueve el

borrado del legado cultural autóctono indígena y de los ciudadanos americanos no blancos cuya genealogía no es de origen anglo.

El significado de las manifestaciones culturales estudiadas en esta sección contrasta de forma radical con lo que estaba aconteciendo al otro lado de la frontera, en México. Como se verá en el siguiente apartado, durante el siglo XX los mexicanos avanzan hacia la descolonización, especialmente la descolonización educativa, a través de la creación de leyes a favor de una educación superior plural e independiente. Esto se verá manifestado urbanística y arquitectónicamente de manera simbólica con la creación de una Ciudad Universitaria descolonizadora en los años 60.

### 3.4 Revolución y autonomía universitaria. Hacia un modelo educativo descolonizado

Mientras que en Estados Unidos se estaban construyendo campus universitarios de inspiración colonial española en aquellos territorios que habían sido mexicanos, en México se estaba llevando un largo proceso revolucionario y descolonizador que afectaba a múltiples facetas de la sociedad y que especialmente se vieron reflejadas en la universidad de la metrópolis. A continuación, se estudiarán los eventos históricos que dieron lugar a la descolonización de la Universidad Nacional Mexicana para posteriormente entender cuáles fueron las bases del proceso de descolonización mental e intelectual. En primer lugar, se tiene que hablar de la Revolución Mexicana desde un punto de vista global para la sociedad mexicana, y así poder entender el contexto histórico en el que la descolonización universitaria tuvo lugar. De esta manera, se podrá estudiar en detalle la historia de la Universidad de México tras su refundación como universidad Nacional y la progresiva transformación hasta convertirse en un ente con independencia de los poderes

gubernamentales. Se observará en contraste el componente colonizador-descolonizador en dos vertientes, en esta sección en cuanto al componente ideológico y social, que se relaciona con la descolonización mental, y en el siguiente apartado, simbólicamente en relación con el fenómeno urbanístico y arquitectónico que supuso la singularidad de su campus.

Aunque no hay un consenso unánime sobre cuándo se dio el fin de la Revolución, muchos de los críticos coinciden en que con la “Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos” de 1917 se culmina dicho proceso. Antes de la Revolución se encontraba en el poder el general Porfirio Díaz; llegó a la presidencia del gobierno en 1876 y durante su largo mandato llevó a cabo políticas de ideología liberal, de corte paternalista, para revitalizar la economía del país. Las políticas que se implantaron bajo el mandato del general son notablemente caracterizadas por la “apertura a los capitales privados extranjeros, política que es el sello que distingue al gobierno de Porfirio Díaz” (Macías y Pérez 390). Según Macías y Pérez, la inversión extranjera se produjo en buena medida en vías de comunicación, el ferrocarril en particular, pero también muy significativamente en el sector minero y petrolífero. Para 1910, año en el que se inicia la Revolución, “la inversión extranjera ascendía a las dos terceras partes de la inversión total” (Macías y Pérez 395), y dentro de este contexto de apertura internacional la sociedad percibía que “el único país que se beneficiaba era el de Estados Unidos” (Macías y Pérez 395). Además, una de las tareas que Porfirio Díaz debía llevar a cabo era las regulaciones que se proveían en la Constitución de 1857, que incluían la desamortización de los bienes de la iglesia, hasta la fecha el ente que acaparaba el mayor número de propiedades de tierras en México. Durante el porfiriato se crean leyes que “regulan a las compañías deslindadoras, encargadas



de regularizar la tierra, asimismo se establecen las reglas para la ocupación de tierras, la adjudicación y colonización” (Macías y Pérez 390). Los mayores perjudicados de las políticas sobre la propiedad de la tierra de Porfirio Díaz fueron los indígenas, junto con campesinos y pobres, “considerados como una clase inferior y excluidos de todo proyecto dignificador” (Macías y Pérez 410), a quienes se les despojaron “de sus tierras, aguas y bosques” (Macías y Pérez 408). Durante el porfiriato el espectacular crecimiento económico y social a través de las medidas positivistas del general y sus asesores ilustrados, tuvo como consecuencia un empobrecimiento y subyugación de las clases bajas, a las que no solo se les había arrebatado los medios de producción, sino que estaban recibiendo contraprestaciones significativamente pequeñas por su trabajo.

En este ambiente de crispación social Francisco Madero fundó en 1909 el Partido Nacional Antirreeleccionista, justo después de que Porfirio Díaz declarara en una entrevista que no se presentaría a la reelección como presidente. Inicialmente la idea de Madero no triunfó, no fue investido presidente, sino encarcelado en San Luis Potosí con los cargos de ultraje y rebelión. Madero huyó de la prisión y desde San Antonio, Texas, proclamó el Plan de San Luis Potosí el 5 de octubre de 1910. El Plan de San Luis también llamaba a los mexicanos a levantarse contra el porfiriato. Las guerras comenzaron en el norte del país y una vez que se ocupó Ciudad Juárez se produjo la renuncia de Porfirio Díaz y su posterior exilio a Francia. En 1911 Francisco Madero resultó ganador de las elecciones, y se mantuvo como presidente hasta el golpe de Estado de 1913, momento en el que fue asesinado. Victoriano Huerta se hizo con el poder con la ayuda de Estados Unidos, cuyo embajador en Ciudad de México, Henry Lane Wilson, había retirado su confianza en Madero en buena medida por las políticas de redistribución de tierra y capital que amenazaban los intereses

del país vecino. La intervención de Estados Unidos en el proceso revolucionario oscilaba de tal manera que otorgaba su apoyo oportunamente a aquellos líderes que se comprometieran a respetar los intereses del país. No hay que olvidar que ambos países no solo compartían frontera, sino que también Estados Unidos ya se había convertido en el principal inversor extranjero en México.

Tras un periodo de luchas armadas, primero para derrocar a Victoriano Huerta y posteriormente una serie de contiendas entre distintas facciones revolucionarias<sup>47</sup>, en marzo de 1913, se proclama el Plan de Guadalupe, en el que se pretende ilegitimar el gobierno golpista de Huerta. En diciembre de 1914 Venustiano Carranza expidió las *Adiciones al Plan de Guadalupe*, las cuales “recogieron en admirable síntesis las diversas banderas de la lucha de los grupos revolucionarios” (Madrid Hurtado 15) y que allanaban el camino para una futura constitución. En 1916 Carranza se alzó como presidente al resultar elegido mediante votación, y ese mismo año “promulgó un decreto de reformas al Plan de Guadalupe, cuyo propósito fundamental era convocar la reunión de un Congreso Constituyente” (Madrid Hurtado 16). El 5 de febrero de 1917 se promulgó la “Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, carta magna que hoy en día está vigente. Si bien esta Constitución se ha interpretado tradicionalmente como la materialización de los deseos del pueblo expresados a través de la Revolución, la crítica actual entiende la carta constitutiva como un texto cargado de ideología liberal. Según Daniel Márquez “la narrativa independentista, liberal y revolucionaria, está entrecruzada de una fuerte ideología liberal” (136). Pues, pese a que la Constitución puede ser considerada como un

<sup>47</sup> Debido a la complejidad del proceso revolucionario, por las distintas facciones existentes y los múltiples personajes históricos involucrados se han obviado múltiples acontecimientos importantes que se dieron, ya que exceden el alcance del presente trabajo.

ejercicio de conciliación de la tensión existente entre “derechos” y “capital” (Márquez 136), es evidente que no se alteran los derechos de “iniciativa individual” (Márquez 136) respecto a la constitución de 1857 de la que toma inspiración; dichos derechos de iniciativa individual son base del paradigma capitalista. No obstante, pese a que la Constitución en sí no es un instrumento descolonizador ya que integra a México en la misma senda económico-social que los países occidentales, la Constitución tendría un efecto positivo en el proceso de descolonización universitaria, ya que ayudó a empoderar a los grupos socialmente más desfavorecidos y a promocionar el acceso a la educación para todos los mexicanos.

Según Renate Marsiske, la existencia de los antiguos planes de estudio facilitó a que se mantuvieran por décadas las mismas ideas culturales, políticas y jurídicas prerrevolucionarias. Durante la Revolución, la universidad era considerada como una entidad eminentemente conservadora debido a la inamovilidad de ideas y conocimientos. Especialmente en el periodo comprendido entre 1910 a 1914<sup>48</sup>, la universidad ofreció una gran resistencia en reconocer los movimientos sociales revolucionarios. En buena medida, esto se debía a las características del profesorado, que por su estatus social y en cuanto a la instrucción académica que les había formado, se trataba de un claustro esencialmente conservador (Marsiske Schulte 156). Esta situación cambiaría hacia 1917, las relaciones existentes entre el Estado revolucionario y la Universidad se desarrollaron en términos diferentes al periodo continuista de los primeros años de la Revolución; se comenzó una etapa en la que la comunidad universitaria entró en “una época de asimilación del

<sup>48</sup> La mayor parte de este periodo la universidad estuvo bajo el rectorado de Joaquín Eguía Lis, primer rector de la Universidad de México. Eguía Lis estuvo a cargo de la Universidad Nacional de México durante tres años, del 22 de septiembre de 1910 al 22 de septiembre de 1913.

movimiento revolucionario” (Marsiske Schulte 162). Con la entrada en vigor de la “Constitución Política...” se refuerza institucionalmente la idea de una educación laica en todos los niveles de la enseñanza (Art. 3). Además, en cuanto a la cuestión religiosa, en el artículo 24 se declaraba la libertad de credo, se establecía que los actos religiosos debían realizarse en el interior de los templos y la facultad de las autoridades de vigilar las actividades de dichos templos.

La llegada a la rectoría de la Universidad Nacional de José Vasconcelos durante un año, y un posterior periodo de tres años en el que ejerció como Secretario de Educación Pública (1921-1924), tuvieron su impacto en el proyecto descolonizador universitario. Ocampo López resume el papel de Vasconcelos de la siguiente manera:

Uno de los grandes ideólogos de la esencia e identidad de Iberoamérica en el panorama mundial. Este intelectual, cuando ejerció la Secretaría de Instrucción Pública en México, realizó una de las más grandes Reformas Educativas y Culturales en México e Iberoamérica en la primera mitad del siglo XX, que es ejemplo para Latinoamérica y el Mundo. Vasconcelos impulsó la educación popular y fue su idea central, “Hacer de la escuela una casa del pueblo y del maestro un líder de la comunidad” (139).

Vasconcelos tuvo una visión completa sobre las cuestiones que afectaban más de cerca a la sociedad mexicana, en particular sobre la educación, promoviendo una “educación indígena para asimilar la población marginal; educación rural para mejorar el nivel de vida del campo mexicano; educación técnica para elevar el de las ciudades; creación de bibliotecas; publicación de libros populares; popularización de la cultura, etc.” (Vázquez de Knauth 136). Para Vasconcelos las ideas sobre la construcción de nación y la educación iban de la mano impulsando “un tipo de Nacionalismo cultural mexicano” (Ocampo 142). Respecto al papel de los indígenas dentro del concepto de nación, se observa que sigue una línea similar a la de Juárez, pues pretende que estos se integren

dentro del sistema existente, pero en una línea más integradora, proponiendo un mestizaje racial y cultural que conforme la nueva identidad mexicana. Para Vasconcelos “la nueva raza iberoamericana, que ha surgido del mestizaje, necesita conformar su propia filosofía, la cual no debe ser producto de la imitación, sino que debe comprender la totalidad de la cultura” (Ocampo 142), es decir una nueva concepción del mundo aplicada a las características históricas, sociales y culturales de los mexicanos. Esta nueva forma cultural, según el mismo Vasconcelos en *La raza cósmica*, asienta sus bases en las tradiciones culturales de España, México, Grecia y la India (412). La incorporación de la cultura hindú dentro del proyecto educativo nacional es una de las características de la conceptualización de descolonización en Vasconcelos. Según Laura Torres-Rodríguez “la atracción que ejerció India en Vasconcelos proviene del surgimiento durante estos años de distintos discursos nacionalistas y de autodeterminación -el indio y el hindú- cuyas retóricas espirituales proveyeron una gramática para su proyecto educativo” (Cap. 2). En contraste con los antiguos principios educativos de Juárez y Barreda, Vasconcelos propone ampliar la base de la cultura y la educación mexicana más allá del paradigma occidental.

Con Vasconcelos se fundamentó la descolonización de la universidad no sólo haciendo que el aspecto educativo fuera prioritario para el gobierno del momento, sino involucrando directamente a las clases más bajas, universalizando el derecho a la educación y expandiéndolo a lo largo y ancho de México. Además, se convirtió en motivo central la incorporación del elemento indígena. Desde la perspectiva teórica de Quijano se pueden entender las acciones políticas de Vasconcelos como descolonizadoras por permitir la creación de un sistema educativo único, diferenciado de los homogéneos sistemas occidentales y aportando a la construcción de una identidad en la que los indígenas son una

parte integrante del discurso nacional. A través de la Constitución de 1917 y posteriormente a mediante las reformas de Vasconcelos, se intenta nuevamente incorporar a los indígenas a la sociedad democrática y al concepto de nación, extendiéndoles el derecho a la educación y reconociendo sus aportaciones a la cultura nacional.

Otro asunto importante que incumbe a la universidad, y que fue recurrente desde la fundación de la Universidad Nacional por Sierra, es la cuestión de la autonomía. En 1914 Vasconcelos también intentó dar autonomía a la universidad, para ello juntó a un grupo de intelectuales universitarios para que presentaran una propuesta a este respecto. Sin embargo, la inminente salida del gobierno de Eulalio Gutiérrez hizo que el proyecto de dotar de autonomía a la universidad se paralizara (Garcíadiego Dantán 804). El asunto de la autonomía se enmarcaba en un movimiento latinoamericano más amplio que se originó en Córdoba, Argentina, en 1918. Los estudiantes argentinos lamentaban la amplia distancia que había entre la docencia de los profesores y las necesidades de los alumnos. Además, luchaban contra la intervención sistemática del estado en la universidad, lo cual impedía un normal desenvolvimiento académico (Freitas Neto 66). En definitiva, los estudiantes requerían mayor participación estudiantil en la estructura administrativa, una participación libre en las aulas, libertad de cátedra, el carácter público de las reuniones administrativas universitarias, la difusión y la extensión universitaria, asistencia social a los estudiantes, una universidad abierta al pueblo y el principio de autonomía universitaria (Freitas Neto 67). La idea subyacente en la autonomía de las universidades es que los gobiernos dejen de tener una posición de control sobre unos entes que serían más eficientemente gestionados de manera independiente. En una lectura descolonizadora, la autonomía se interpreta en el contexto político universitario como “la libertad como conciencia crítica

frente a las estructuras que se considera deben ser cambiadas. Autonomía frente a las viejas formas de control mental impuestas, una y otra vez, por el colonialismo” (Zea 321). En esta reflexión de Leopoldo Zea se aprecia la necesidad de romper con un sistema totalizador como sucedía en las instituciones universitarias coloniales, ya que la falta de libertad y de autogestión es un importante impedimento para el avance del conocimiento científico.

Tras el primer intento fallido de Vasconcelos de 1914. En su etapa como Secretario de Educación Pública durante los años 20, sobre la autonomía universitaria, Vasconcelos insistía en que debía “limitarse a la selección de tres candidatos a los diversos puestos de dirección, entre los cuales el secretario podría extenderse a la elaboración de los planes de estudio y de los programas” (Fell 307). Claude Fell explica que de acuerdo con los estatutos de Justo Sierra establecidos en 1910 “Vasconcelos tenía el derecho de fiscalización y de intervención en los asuntos universitarios, derecho que siempre quiso ejercer” (307). Pese al deseo existente que todavía se mantenía por parte de la comunidad estudiantil, la cuestión de la autonomía universitaria todavía quedaba sin resolver en la Universidad de México en 1928. Durante ese año fue presentado al Congreso de la Unión un proyecto de ley para la autonomía de la universidad por la Liga Nacional de Estudiantes (Marsiske 164). Como consecuencia de la parsimonia e inactividad administrativa, los estudiantes comenzaron a movilizarse en 1929, esta vez sí, obteniendo resultados concretos. El 26 de julio de 1929, siendo presidente del gobierno Emilio Portes Gil, se publica en el *Diario Oficial* la “Ley Orgánica de la Universidad Nacional Autónoma”. En el preámbulo de esta ley se considera que:

Es un propósito de los gobiernos revolucionarios la creación de instituciones democráticas funcionales que debidamente solidarizadas con los principios y los ideales nacionales y asumiendo responsabilidad ante el pueblo, queden investidas

de atribuciones suficientes para el descargo de la función social que le corresponde (Consideraciones 1).

Esta primera consideración es muy significativa, se vincula el derecho de autonomía universitaria como un derivado del ideario revolucionario, así como con los principios nacionales. Por otro lado, enfatiza la función social de la universidad. Se configura, por ley, una “Universidad al servicio del pueblo,” (“Ley Orgánica de la Universidad Nacional Autónoma” Art. 1) que ayude a la integración de este, para formar a profesionales y técnicos que se incorporen a la sociedad y para el desarrollo de una investigación científica centrada principalmente en las condiciones y “problemas nacionales.” (“Ley Orgánica de la Universidad Nacional Autónoma” Art. 1).

Respecto a la laicidad en la educación, Vasconcelos “se mostraba tolerante hacia la educación religiosa” (Ortiz-Cirilo 40). Según Alejandro Ortiz-Cirilo, la escasez de recursos fue uno de los mayores problemas a los que se enfrentaba la nación mexicana, y por ello “era necesario que las instituciones particulares participaran en el sector educativo” (40). En la década de los 30 se produjeron grandes reformas educativas en sintonía con los ideales de la Revolución. Uno de los principales objetivos de dicha reforma era acabar con la presencia del clero en la educación, que pese a los múltiples intentos sobre papel no se había llegado a realizar de manera efectiva. Durante su mandato, Lázaro Cárdenas, “había expresado su animadversión al modelo universitario existente” (Mendoza Rojas 88), el cual no se había incluido dentro de los planes de educación socialista del Partido Nacional Revolucionario. Durante el mandato de Cárdenas la UNAM se caracteriza por ser eminentemente conservadora, “elitista y alejada del pueblo” (Mendoza Rojas 92). En 1937 Cárdenas inaugura el Instituto Politécnico Nacional “nacía nacional y sin autonomía” (Mendoza Rojas 92), y alineado con el proyecto del Partido Nacional Revolucionario.



En 1945 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* la “Ley Orgánica de la Universidad Autónoma de México”, que es la que rige en la actualidad, y que en su artículo primero expone:

La Universidad Nacional Autónoma de México es una corporación pública - organismo descentralizado del Estado- dotada de plena capacidad jurídica y que tiene por fines impartir educación superior para formar profesionistas, investigadores, profesores universitarios y técnicos útiles a la sociedad; organizar y realizar investigaciones, principalmente acerca de las condiciones y problemas nacionales, y extender con la mayor amplitud posible los beneficios de la cultura (Art 1).

Además, todo aquel que forme parte de la Junta de Gobierno de la UNAM ha de ser mexicano de nacimiento (“Ley Orgánica de la Universidad Autónoma de México” Art. 5), mientras que en la ley anterior, de 1929, solo se exigía que fuera mexicano de nacimiento el rector y los directores de las facultades y Escuela Preparatoria (“Ley Orgánica de la Universidad Nacional Autónoma” Arts. 15 y 22). La ley de 1945 recoge las filosofías educativas, sociales y políticas de Juárez, Sierra, y Vasconcelos, entre otros; se plasma en un texto la base legal que establece la autonomía universitaria, los principios de instrucción universal y el enfoque educativo e investigador orientado hacia las cuestiones nacionales. Hay que destacar que estas reformas no fueron del agrado de todos, precisamente los estudiantes, a quienes debería haber beneficiado eminentemente, llevaron a cabo extensas protestas ya que se sentían marginalizados con la nueva ley educativa (Rosenroll 82). Sobre el papel, el texto legal posibilitaba la articulación de los esfuerzos descolonizadores que se habían llevado a cabo desde la clausura de la Real y Pontificia. El modelo educativo y cultural pasó de una perspectiva eurocéntrica a una producción autóctona que incorporaba las tradiciones, cultura y conocimientos del México prehispánico. Este proyecto se va a materializar simbólicamente con la creación de un novedoso campus universitario alejado

de su emplazamiento original en el centro de la ciudad colonial, la llamada Ciudad Universitaria.

### 3.5 Urbanismo y arquitectura de la Ciudad Universitaria

El largo proceso de descolonización universitaria dio un salto cualitativo con la creación de la Ciudad Universitaria de la UNAM en 1952. Se plasmaron en forma de edificios y trama urbana las reformas que estaban surgiendo en la educación superior mexicana. En esta sección se estudiará el proceso de creación y la significación de los espacios de la Ciudad Universitaria y se comparará con el proyecto del cardenal Cisneros. El estudio comparativo con el campus de la Universidad de Alcalá permite el encuentro entre el elemento colonizador con lo colonizado, para crear un espacio en donde finalmente lo europeo adquiere la experiencia de ser interpretado en la manera en que lo juzguen aquellos a los que ha negado (Bernasconi 192). En otras palabras, la incorporación al estudio de la universidad alcalaína, se justifica debido a la influencia del proyecto de Cisneros en la concepción de Ciudad de México y en la consiguiente red educativa que se forjó en la urbe durante el virreinato y por tratarse del primer modelo de ciudad universitaria construido en la época temprana moderna. El proceso de descolonización se entiende como una doble operación de deconstrucción-reconstrucción que conlleva el desplazamiento de perspectivas, tareas y objetivos (Mignolo 72). La colonización es el resultado de la colonialidad del poder sufrida por las naciones colonizadas, en este caso, México. Por su parte, la colonialidad del poder hizo que las culturas no europeas se vieran silenciadas, ocultas y ausentes. El proceso de descolonización es, por tanto, una estrategia de liberación (72) que ha de incumbir a ambos, colonizador y colonizado. Escobar amplía el concepto de liberación a través de la descolonización (200), resaltando que la formación

de una nueva identidad habría de constituir una alternativa radical en contraposición a la homogeneización dada en los contextos europeo y norteamericano. En este sentido, el novedoso campus de la UNAM se planifica con una identidad propia basando buena parte de su inspiración en las raíces mexicanas prehispánicas.

En términos espaciales, ya desde la concepción de los proyectos se observan patrones dispares que apuntan hacia la ruptura de México respecto a los esquemas establecidos por los españoles años atrás. En cuanto a los espacios de representación la manera en que se conciben estos espacios en el campus de la UNAM dista mucho de la manera patriarcal de Cisneros, en la que éste aglutinaba la autoridad y el poder político y religioso. La Ciudad Universitaria no fue un proyecto unipersonal y autoritario, sino habilitado a través de los procedimientos legales que posibilitaba la *Constitución Política...* y la democracia mexicana. De esta manera, el texto legal para dicho proyecto se publicó en el *Diario Oficial* el 6 de abril de 1946. En dicha “Ley sobre la Fundación y Construcción de la Ciudad Universitaria” se reglamentaba cómo iba a ser la composición de la comisión encargada de desarrollar las obras, así como cuáles eran las especificaciones técnicas sobre los concursos públicos de acreditación de las obras y la adscripción de las propiedades que se iban a construir como bienes de la UNAM. El año siguiente, en 1950, se colocó la primera piedra en el que será el terreno elegido para tan ambicioso proyecto: el Pedregal de San Ángel.

La adjudicación de proyectos y la creación de dichas obras se hizo de una forma transparente y democrática. Louise Noelle apunta que los mismos profesores de la Escuela de Arquitectura de la UNAM realizaron un concurso interno para decidir qué idea de proyecto se llevaría a cabo, los ganadores de dicho proyecto fueron Mario Pani y Enrique

del Moral. Dichos arquitectos realizaron el anteproyecto y se encargaron de integrar el diseño de cada uno de los edificios que formarían parte del campus. Los edificios planificados fueron llevados a cabo por “equipos de profesores y alumnos” (Noelle 6). Ya desde el germen del nuevo campus el sistema de creación del plano urbano es radicalmente distinto en México y en Alcalá. Mientras que en Alcalá la planificación es una actividad unilateral de Cisneros con un grupo reducido de ayudantes, en el campus de la UNAM la responsabilidad es compartida por distintos equipos de trabajo especializados. Noelle también subraya la importancia de María Stella Flores como jefa del Taller del Proyecto de Conjunto, la cual fue “una de las primeras mujeres que destacaron en el campo de la arquitectura en México” (6-7). Por su parte, el arquitecto Carlos Lazo, en su papel de gerente general del campus tuvo un importante rol ejecutivo y una significativa posición política-funcional. Desde el punto de vista de la teoría de Lefebvre, tanto Mario Pani, como Enrique del Moral en sus papeles de planificadores, así como María Stella Flores y Carlos Lazo como tecnócratas y urbanistas adquieren un papel decisivo en la conceptualización de las representaciones del espacio. En este tipo de representaciones se aúna las concepciones y las visiones del espacio y el producto final que posteriormente será percibido en la práctica espacial.

Louise Noelle destaca las ideas arquitectónicas que implanta Enrique del Moral en la Ciudad Universitaria, inspiradas directamente de las tendencias de la arquitectura moderna de Le Corbusier, que dotan a los edificios y a la trama urbana de funcionalidad, accesibilidad y versatilidad y hacen que los futuros usuarios de dichos espacios alcancen un mayor nivel de satisfacción y bienestar, facilitando las variadas funciones universitarias. En cambio, aunque en el proyecto de la Ciudad Universitaria se incorporan las nuevas

tendencias arquitectónicas del momento, del Moral “juzgó importante revestir los huesos de las estructuras con elementos sustentados en los factores climáticos, socioeconómicos y culturales, rehusándose a copiar servilmente los modelos erigidos en otras regiones y otras circunstancias” (Noelle 6). Así, la crítica es unánime al interpretar la construcción del campus universitario como un reflejo de la expresión nacional revolucionaria. Las incorporaciones de Del Moral al proyecto urbanístico rompen con la tradición arquitectónica colonial y toman directa inspiración de la cultura indígena prehispánica, efectuando, por tanto, un desplazamiento de perspectivas, una nueva arquitectura mexicana como se anticipaba al inicio del apartado. En el plano de los espacios de representación ya no es San Agustín quien provee los principios filosóficos y morales, sino los pueblos mexicanos existentes antes de la conquista. Teniendo en cuenta las teorías de Quijano, se observa que se producen elementos significativos para encuadrar el nuevo campus universitario dentro del proyecto de la descolonización. Pese a que se siguen los preceptos de le Corbusier, es destacable que Del Moral se aparta del eurocentrismo al implementar el elemento americano, contribuyendo a la “des-sacralización” (Quijano 217) de la arquitectura europea y poniendo en un primer plano la cultura indígena, promoviendo la igualdad social. Por otro lado, es necesario apuntar que con las ideas de del Moral entran en sintonía el urbanismo y la arquitectura con los principios educativos de la recién instituida UNAM, un proyecto educativo descolonizador cuyo objetivo es la creación de conocimiento por y para el pueblo mexicano. Esto se da pie a interpretar tanto el conjunto edificado, como el ideario político y educativo que convergen en la UNAM como una decidida contribución al desmantelamiento de la intersubjetividad europea a través de la creación del conocimiento y de las nuevas producciones culturales tras la Revolución.

El 20 de noviembre de 1952 la UNAM toma posesión de las instalaciones. A la inauguración del complejo acudió Miguel Alemán como presidente de la nación. Estudiosos como Eloy Méndez Sainz han llamado a la arquitectura comprendida entre 1915 y 1962 la Arquitectura de la Revolución. Méndez define este tipo de arquitectura como un sistema de símbolos que se identifica ideológicamente con la clase política y que aporta nuevos significados a los espacios donde se construye (8). Si anteriormente se señalaba que los espacios de representación se componían por un marcado carácter simbólico precolombino, ahora se explica esta vuelta a las raíces originales y al indigenismo como una de las características sociales y culturales derivadas de la Revolución. En el plano de las representaciones del espacio la arquitectura de la Revolución “es un proceso de modificación de significados, de simbolización acorde con los nuevos valores sociales, donde la arquitectura y el urbanismo juegan un papel importante en dar forma a la experiencia revolucionaria mediante la obtención de símbolos creadores” (Méndez Sainz 8). Se trata de una vuelta a las raíces mexicanas, y de un acto cargado de valor figurativo en el proceso de descolonización. En el contexto universitario, se puede entender como un subtexto de incorporación de conocimientos alternativos, ligados a tradiciones precolombinas y encuadrados en tradiciones no occidentales, provenientes de una epistemología diversa. Según Méndez, más que un sistema lógico, la trama urbana del campus forma un sistema icónico (8). Respecto al entramado urbano, al orden compositivo y a los espacios abiertos, Gustavo López Padilla ve una clara inspiración de la Ciudad Universitaria en el centro ceremonial de Monte Albán en Oaxaca (21). También, la amplitud de la explanada central del campus se aleja de las tradicionales plazas mayores españolas y se asemeja a los anchos espacios de rituales precolombinos. Si, como se

estudiaba en capítulo anterior, los conquistadores transformaron la explanada de rituales en la plaza Mayor en Ciudad de México dando como resultado a una inmensa plaza central en comparación con la práctica urbanística española a principios del siglo XVI, ahora los urbanistas de la Revolución reclaman las prácticas espaciales precolombinas en el proyecto de la Ciudad Universitaria. La explanada central del campus, de manera sincrética, hace que el espacio se estructure funcionalmente alrededor de este lugar.

Respecto a edificios concretos y a sus inspiraciones prehispánicas López Padilla destaca el conjunto de los frontones y el estadio. Los frontones, donde los estudiantes pueden practicar juegos de pelota, destacan por sus muros “terminados en talud, con piedra braza [que] nos remite necesariamente a las pirámides y lugares de juego prehispánicos” (López Padilla 24). El estadio, por su parte, con un diseño concebido para emular la forma de un cráter volcánico (*Universidad Nacional Autónoma de México. Campus central...* 26), también destaca por los taludes de piedra. Esto, junto con “la majestuosidad del espacio abierto” (López Padilla 23) son las principales referencias precolombinas de este edificio. Según López Padilla, la incorporación de las cualidades plásticas en los edificios se posibilitó particularmente gracias a “la aplicación acertada de los principios racionalistas” (23) y a los cánones de la arquitectura moderna.

El elemento plástico es tanto o más importante que el elemento arquitectónico para caracterizar la iconografía prehispánica en la Ciudad Universitaria. Según Dela Lagunes Solana, refiriéndose al campus de la UNAM, “la integración plástica subrayó el carácter único del conjunto y potenció su significado como obra culminante de la arquitectura de la Revolución Mexicana” (169). Lo más destacable de la integración plástica son los murales que decoran muchos de los edificios que fueron ejecutados por los más reconocidos artistas

mexicanos. Por ejemplo, el estadio olímpico universitario fue decorado con un mural de Diego Rivera titulado *La universidad, la familia y el deporte en México* y los edificios más importantes, la Rectoría y la biblioteca central con sendos murales de David Alfaro Siqueiros y Juan O’Gorman llamados *El pueblo a la universidad y la universidad al pueblo* (Ilustración 13) y *Representación histórica de la cultura, respectivamente* (Ilustración 14). La importancia de las representaciones plásticas en la Ciudad Universitaria es que el muralismo va más allá del ámbito universitario. Se trata de un movimiento artístico enraizado en la Revolución, que abogaba por el cambio social y por una reinterpretación de la historia mexicana partiendo de sus raíces indígenas. Además, se trata de un arte democratizador, abierto al público en general, lo cual va en sintonía con las nuevas medidas que hacían la educación accesible a los estratos más olvidados de la sociedad mexicana.



Ilustración 13. El pueblo a la universidad y la universidad al pueblo. David Alfaro Siqueiros, Ciudad Universitaria de la UNAM. Autor: Mr. Theklan.





Ilustración 14. Representación histórica de la cultura. Juan O'Gorman, Ciudad Universitaria de la UNAM.  
Autor: Esparta Palma.

Recogiendo toda la significación e integración de la universidad, con su campus, con la acumulación de experiencias políticas y sociales de la historia post-independencia de México, se puede observar que la Ciudad Universitaria de la UNAM es ciertamente un ejercicio descolonizador. Volviendo la vista al campus creado por Cisneros en el siglo XVI la planificación y construcción del conjunto universitario se tuvieron en cuenta los preceptos filosóficos e ideológicos del humanismo cristiano de los primeros años de la edad temprana moderna. No obstante, es precisamente dicha ideología cristiana lo que permitió articular todo el proceso de conquista y posterior colonización. Dentro de este panorama las instituciones universitarias de la corona se pueden estudiar como un instrumento para la colonización. En el caso de la Ciudad Universitaria de la UNAM, se trata de toda una declaración de principios y de afirmación de la identidad social y cultural, que parte como resultado de las secuelas heredadas del colonialismo pero que se configura en un espacio

mitológico-temporal prehispánico. La Ciudad Universitaria es, por tanto, un espacio de representación del cambio político, educativo y social que se distancia de la herencia colonial. Sin embargo, la descolonización nunca será completa mientras se siga operando dentro de los fuertemente anclados patrones epistemológicos occidentales.

Teniendo todo lo anteriormente explicado en consideración, la excepcionalidad de los campus universitarios de Alcalá y la UNAM ofrecen un diálogo universitario respecto al concepto colonización-descolonización que no había sido explorado hasta el momento. La excepcionalidad de su legado histórico, en ambos casos, se debe a la creación de un concepto de ciudad-universidad que es el reflejo de los valores sociales materializados en el diseño artístico, arquitectónico y urbanístico. Pero en el caso de la UNAM, la construcción de su campus se produce tras un intenso y costoso proceso de secularización, lo cual garantiza el avance de las ciencias, y a un complicado proceso de autonomía universitaria que ayuda a crear el marco de autogestión adecuado para el levantamiento de una institución que forme librepensadores. Finalmente es destacable que la misión primordial de la UNAM fuera la de centrar la investigación y la docencia en el pueblo y para el pueblo y en aquellos asuntos de relevancia nacional.

Para concluir, mientras que en Alcalá en el siglo XV la universidad estaba cargada de simbolismos religiosos y perpetuaba el conocimiento cristiano dentro del marco social y político del Antiguo Régimen, en la UNAM, en el siglo XX se prevé un espacio descolonizador, inspirado en la vuelta a las raíces culturales a través de la filosofía indígena. Desde las instituciones de gobierno se promueve la imagen de una universidad librepensadora, autónoma, que posibilita la producción de conocimiento científico, garante

de oportunidades para todos los estratos de la sociedad, en un ambiente democrático y de avance social.

### 3.6 Conclusión

En este capítulo se ha podido observar cómo Ciudad de México y Alcalá de Henares comparten una compleja relación colonización-descolonización a partir de la independencia de México, durante el siglo XIX. Esta relación se extiende hasta la segunda mitad del siglo XX, años después de la Revolución Mexicana, momento en el que se crea la Ciudad Universitaria de la UNAM y estando ya clausurada la Universidad de Alcalá. En estas dinámicas de colonización-descolonización entre España y México el papel de Estados Unidos es fundamental. Como se ha podido observar, tanto desde una óptica macro, en cuanto a la política internacional y a la expansión territorial, como a las acciones llevadas a cabo en el entorno universitario, lo que se está llevando a cabo en Estados Unidos tiene una relevancia fundamental para el transcurso de los acontecimientos, y consecuentemente, del devenir de las naciones, sus economías, sus sistemas educativos y sus universidades.

La relación de Estados Unidos tanto con España como con México durante este periodo de tiempo es oportunista, pues según la coyuntura del preciso momento histórico bien entra en guerra con dichas naciones para conseguir más territorio o bien muestra cierta cercanía. En cambio, en el periodo estudiado en este capítulo las relaciones entre España y México no son especialmente productivas. Ideológicamente, y en particular después de la Revolución, ambas naciones se ven distanciadas, pues mientras el discurso oficial de España tiene en cierto modo presente el pasado imperial, el discurso de México apuesta por la emancipación de los antiguos sistemas coloniales.

Pese a los intentos descolonizadores por parte de México, según Quijano no se ha conseguido una descolonización total en la actualidad, en otras palabras, el proceso de descolonización ha sido contenido o derrotado (233), con la Revolución Mexicana se recorrieron grandes avances “en el camino de la descolonización social” (233). De acuerdo con este teórico, tras la independencia todavía una minoría mantenía el poder de manera representativa sobre conjunto de la población. Antes de la Revolución, “las sociedades “fundadas en la dominación colonial de indios, negros y mestizos, no podrían tampoco ser consideradas nacionales, y ciertamente mucho menos, democráticas. Esto representa una situación paradójica: Estados independientes y sociedades coloniales” (Quijano 234); de esta manera Quijano indica la supremacía de los criollos en las tomas de decisiones políticas, lo cual también es extrapolable en lo relativo al acceso a la educación y la producción de conocimiento. Como resultado de la Revolución el país gozó de un desplazamiento de perspectivas, en el que los indígenas y las clases más desfavorecidas adquirieron derechos y un papel más relevante en la sociedad, y culturalmente se rescataban los saberes de los pueblos prehispánicos silenciados durante el virreinato. El hecho de que no se produjera una descolonización efectiva en México implica que los sistemas económicos, gubernamentales y de producción del conocimiento, por nombrar algunos de los elementos más importantes, continúen integrados dentro de los sistemas occidentales. Este hecho, va a propiciar que ya en el siglo XXI haya un acercamiento, o incluso un cierto hermanamiento entre las universidades Nacional Autónoma de México y la Universidad de Alcalá, tras su regreso a la ciudad complutense en el último cuarto del siglo XX. Esta colaboración conjunta se explorará en el último capítulo.

## CAPTÍTULO 4. Conclusión

A lo largo de esta disertación se ha estudiado en profundidad la relación existente entre Alcalá de Henares y Ciudad de México y sus respectivas universidades en el curso de los siglos. Una historia compartida que comenzó a separarse a partir de la independencia mexicana y especialmente tras la Revolución; y por parte de España a través de la creación de un discurso imperialista notablemente intensificado a partir de la pérdida de las últimas colonias americanas en los albores del siglo XX. En este último capítulo se verá cómo ambas ciudades rompen con esa separación en el contexto histórico del siglo XXI en el que España tiene una democracia como sistema de gobierno, y no una monarquía absolutista, y lejos ha quedado el influjo de ideas revolucionarias en México. Como se verá en las próximas secciones, en la actualidad ambas universidades, la de Alcalá y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), trabajan conjuntamente por preservar su legado patrimonial y por promocionar su historia y tradiciones.

En el siglo XXI las dinámicas de la sociedad del neoliberalismo son clave para entender las acciones de los países. Tanto para México como para España el turismo es uno de los principales motores económicos, un turismo eminentemente vacacional, de sol y playa. Sin embargo, en ambos países el esfuerzo por diversificar la oferta turística hace que las autoridades apuesten por el turismo histórico y cultural. Tanto Ciudad de México como Alcalá de Henares explotan su legado histórico para atraer turistas, al igual que sus universidades se esfuerzan por atraer a un mayor número de estudiantes internacionales. En definitiva, se dedican a proyectar una imagen prestigiosa de ambas instituciones para la obtención de una mayor influencia y beneficio futuro. Una de las claves de dicha imagen es la explotación de los relatos históricos oficiales de dichas instituciones.

En las próximas líneas se estudiará en qué términos están contruidos los relatos históricos de las ciudades de México y Alcalá y sus respectivas universidades. Se reflexionará sobre cuáles son las implicaciones de dicha colaboración conjunta dentro de sus sociedades y de cara a la construcción de un futuro en el que prime la pluralidad de ideas, la diversidad y la equidad.

#### 4.1 La UNESCO: lugares preservados y narrativas nacionales

Tanto Ciudad de México como Alcalá de Henares han sido declaradas ciudades Patrimonio Mundial por la UNESCO, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura. Esta distinción trae consigo la promesa de preservación del entorno histórico construido debido a su inestimable valor cultural y patrimonial para la comunidad internacional. En las siguientes líneas se explicará cuál es el papel de la UNESCO, en qué términos se han distinguido a ambas ciudades como Patrimonio Mundial y por qué la inclusión en esta lista de lugares protegidos ofrece una visión sesgada de la historia que obedece a agendas nacionalistas. Los sitios de la ciudad de México y Alcalá de Henares, en cuanto a su nombramiento por la UNESCO, también guardan una relevante interrelación y sirven para clarificar por qué México no ha conseguido una total descolonización.

La misión de la UNESCO es la construcción de paz a través de la cooperación internacional, en educación, ciencia y cultura (“UNESCO in brief - Mission and Mandate”). Una de las áreas en las que actúa la UNESCO es la cultura y sus acciones se canalizan a través de la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural, creada en 1972. Es precisamente a través de dicha Convención que se establece el

Comité del Patrimonio Mundial<sup>49</sup>, el cual gestiona la Lista del Patrimonio Mundial, donde están inscritos los entornos culturales construidos de los distintos países, entre ellos las zonas urbanas designadas de Ciudad de México, Alcalá de Henares y la Ciudad Universitaria de la UNAM. Según la definición de la Convención, la Lista de Patrimonio Mundial es un elenco de los bienes del patrimonio cultural y del patrimonio natural considerados por poseer un valor universal excepcional (*Convención...*, Art. 11). Se entienden por bienes del patrimonio cultural monumentos, obras arquitectónicas, esculturas, pinturas, conjuntos o grupos de construcciones y lugares considerados por el Comité “con un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico” (*Convención...*, Art. 1). Dentro de las normas que se establecen en el acta fundacional de la Convención hay que señalar el Artículo 11, en el que se especifica que cada uno de los estados miembros serán responsables de crear un inventario de los bienes del patrimonio cultural situados en sus territorios aptos para ser incluidos en la lista. Es decir, todas las inscripciones incluidas en la Lista del Patrimonio Mundial se han hecho a instancia de cada uno de los países donde se localizan dichos bienes. De esta manera, aunque los sitios propuestos han de ser aprobados por el Comité, son cada uno de los estados los que proponen los lugares que a nivel nacional tienen una mayor importancia. Por lo tanto, se puede decir que los lugares incluidos en la lista forman parte de un canon histórico-cultural nacional, que a su vez es avalado por la comunidad internacional. Para los países miembros, la inscripción en la Lista es un hecho altamente deseable pues, no solo conforma un compromiso de preservación del bien, sino también se

<sup>49</sup> En las bases de la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural se establece la creación de un Comité de Patrimonio Mundial, cuyo nombre completo es Comité Intergubernamental de Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural.

sitúa a dicha propiedad nacional en primera línea del turismo cultural mundial. El atractivo turístico es uno de los mayores incentivos para los países, pero no el único, también es altamente deseable la promoción y difusión de la historia y cultura nacional a nivel global.

En las *Directrices Prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial* se especifican los procedimientos para la nominación de los bienes por parte de los estados miembros, estos han de preparar un dossier en el que se especifiquen la localización y características del bien y se adjunte un relato defendiendo la importancia histórica y cultural para la humanidad. La narración de motivos es, consecuentemente, el reflejo del discurso histórico institucionalizado sobre la historia y cultura nacional condensado para convencer a un público internacional. Los motivos redactados por cada país miembro y aceptados por el Comité serán los que se publiciten por parte de la UNESCO para dar a conocer a las propiedades inscritas en la Lista del Patrimonio Mundial.

Por su parte, la Convención ha establecido 10 criterios para clasificar los bienes inscritos, 6 de ellos específicos para los bienes culturales y el resto referentes a los bienes naturales. Para que un bien sea inscrito en la Lista ha de cumplir 3 de los 10 criterios establecidos. De especial importancia para este estudio son los criterios (ii) y (iv), ya que son compartidos por los tres sitios aquí estudiados: Ciudad de México, Alcalá de Henares y la Ciudad Universitaria de la UNAM. Los bienes inscritos a instancias del criterio (ii) han de “atestiguar un intercambio de valores humanos considerable, durante un periodo concreto o en un área cultural del mundo determinada, en los ámbitos de la arquitectura o la tecnología, las artes monumentales, la planificación urbana o la creación de paisajes” (*Directrices...*, II.D). Por su parte, para que un bien sea definido según el criterio (iv) ha de “ser un ejemplo eminentemente representativo de un tipo de construcción o de conjunto



arquitectónico o tecnológico, o de paisaje que ilustre uno o varios periodos significativos de la historia humana” (Directrices..., II.D). En los tres casos se ha producido la inscripción en la Lista debido a sus particulares características urbanas y arquitectónicas en su concepción.

El conjunto artístico de Ciudad de México y Xochimilco fue declarado Patrimonio Mundial en 1987. Respecto a la aplicación de ambos criterios, en el caso específico de Ciudad de México se enfatiza el periodo histórico entre los siglos XIV al XIX. La UNESCO reconoce la importancia histórica de Tenochtitlan y posteriormente Ciudad de México por su influencia en el desarrollo arquitectónico, de las artes monumentales y del uso del espacio primero por el reino azteca y después en Nueva España (World Heritage Centre, “Historic Centre of Mexico City and Xochimilco” Criterion (ii). Urbanísticamente, se evidencia la cuadrícula característica de la ciudad, su distribución de calles y plazas regular y el esplendor de su arquitectura religiosa y civil como uno de los asentamientos españoles originales en el nuevo mundo (World Heritage..., “Historic Centre...” Criterion (iv). Respecto a la interrelación existente entre Ciudad de México y Alcalá de Henares que aquí se estudia, y a la colonización, en general, cabe señalar dos aspectos de la narrativa de la UNESCO. Por un lado, en el texto que forma parte de la narrativa histórica se enfatiza la destrucción de Tenochtitlán por parte de los conquistadores y se explica que Ciudad de México se construyó a partir de las ruinas de la primera (World Heritage..., “Historic Centre...”). Esto no se alinea exactamente con la interpretación que aquí se estudió en el Capítulo 2 sobre la transformación de Tenochtitlán en Ciudad de México donde se explicaba la construcción de la urbe como un proceso de transformación sincrética. Por otro lado, respecto al criterio (iv), se puede deducir que el texto se refiere veladamente a la

noción de ciudad de Dios estudiada aquí anteriormente ya que dicho concepto interrelaciona el plano urbano con las construcciones religiosas y civiles dentro del contexto de la colonización española en América.

Precisamente, el concepto de ciudad de Dios es explícitamente mencionado en el criterio (iv) de la ficha de inscripción de la Universidad y Precinto Histórico de Alcalá de Henares. La ciudad complutense, el precinto histórico y el conjunto urbano universitario, fue declarada Patrimonio Mundial en 1998. En el criterio (iv) se explica que en Alcalá se materializó por primera vez el concepto de ciudad ideal, la ciudad de Dios (*Civitas Dei*); a partir de Alcalá se difundió ampliamente a través del mundo (World Heritage..., “University and Historic Precint of Alcalá de Henares”). No obstante, ni en las explicaciones oficiales de la UNESCO, ni en el *Nomination File*, el archivo que enviaron las autoridades españolas con la narrativa histórica de la ciudad se especifica qué se entiende por ciudad de Dios ni en qué términos se exportó dicho modelo de ciudad. Simplemente se nombra de manera somera a San Agustín. Al no especificar cuál es la significación de la ciudad de Dios para Agustín se omite información de capital importancia, que dicho modelo se basaba en la eliminación de grupos religiosos no cristianos. El criterio (ii) por el que Alcalá de Henares fue incluida en la lista se enlaza con el motivo anterior y está relacionado con la universidad. Para la UNESCO, otro de los motivos por los que Alcalá debía ser protegida es porque la ciudad fue diseñada y construida únicamente como sede de una universidad y porque dicha academia sirvió de modelo para otros centros de estudios en Europa y en las Américas (World Heritage..., “University and...”).

Como se vio en capítulos anteriores el concepto de ciudad de Dios y la universidad van de la mano en el caso de Alcalá de Henares. Situando el proyecto educativo cisneriano en su contexto histórico se entiende que se trataba de una universidad optimizada para los nuevos tiempos de la edad temprana moderna. Además, el sistema de colegios menores conventuales adscritos a un colegio mayor permitió mucha flexibilidad, reducción de costos para la creación de infraestructuras educativas y un importante recurso para la evangelización en las colonias españolas en América. De este modo, un gran número de universidades coloniales se crearon con una filiación directa a la alcalaína como el caso de la Universidad de Santo Domingo. Aunque la Universidad de México no tiene una filiación tan evidente como la dominicana, en el Capítulo 3 se pudo ver cómo aún así sí tenía una estructura similar a la de Alcalá y un destacado número de órdenes religiosas directamente involucradas en su claustro. Para terminar con el relato histórico de la inscripción de Alcalá en la lista de Patrimonio Mundial hay que destacar la mención que se hace de los orígenes romanos de la ciudad, lo cual es un primer intento de integrar a la ciudad dentro del marco epistemológico occidental, así como la importancia que se da a Francisco Ximenez de Cisneros como creador único del proyecto (World Heritage..., “University and...”). Esto último, el reconocimiento a Cisneros, contrasta drásticamente con el relato histórico del último sitio objeto de estudio, la Ciudad Universitaria de la UNAM, que contó con más de 60 personas en el proceso de creación del campus.

La Ciudad Universitaria de la UNAM se terminó de construir en 1954 y fue reconocida como Patrimonio Mundial por al UNESCO en el año 2007. Es relevante observar que tanto la Universidad de Alcalá como la Ciudad Universitaria de la UNAM han sido reconocidas por tratarse de proyectos urbanísticos universitarios únicos para su

tiempo, la primera en la época temprana moderna y la segunda cinco siglos más tarde en la modernidad. En ambos casos, las universidades cuentan con una arquitectura y un urbanismo en sintonía con los tiempos en los que se crearon. Según el criterio (iv), la Ciudad Universitaria de la UNAM es uno de los pocos modelos en el mundo en el que se aplica totalmente los principios de la arquitectura y urbanismo modernos (World Heritage..., “Central University City Campus of the Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)”). Tanto en Alcalá como en la UNAM, además de construir campus universitarios únicos desde un punto de vista urbanístico, de igual relevancia, como ya se vio en los capítulos 1 y 3, es que en ambos casos ambos proyectos iban acompañados de un novedoso currículo educativo.

Otro criterio, (ii), por el que la Ciudad Universitaria fue incluida en la lista de la UNESCO, también en relación con su concepto arquitectónico, es que en el campus de la UNAM converge la arquitectura moderna, el regionalismo historicista y la integración plástica, siendo los dos últimos de origen mexicano (World Heritage..., “Central University...”). Como se vio en el capítulo 3, por un lado, el campus de la UNAM mantiene las características de la arquitectura de la Revolución, caracterizada por buscar inspiración en las prácticas urbanísticas indígenas y en la iconicidad precolombina. Por otro lado, en cuanto a la integración plástica del campus en la que destacan los múltiples murales que decoran los edificios principales, hay que recordar que el muralismo se convirtió en la expresión artística de la Revolución por antonomasia. Como consecuencia, la descripción del campus universitario se aleja de las referencias coloniales quedando constancia de que se trata de un sitio de importancia global, pero que a su vez ensalza la esencia de lo puramente mexicano. Es decir, el relato textual histórico de la UNESCO incorpora a

México, con sus características nacionales -y coloniales- dentro de un sistema global más amplio, del sistema occidental. En el caso particular del campus, se integra primariamente dentro de la arquitectura moderna, cuyos orígenes recaen en Europa, y secundariamente en la representación del siglo XX de las raíces nacionales prehispánicas a través del regionalismo historicista y de la expresión artística revolucionaria. Si a mediados del siglo XX en el contexto en el que se creó la Ciudad Universitaria se podía hablar de un acto descolonizador, a principios del siglo XXI, partiendo del relato histórico de la UNESCO, el campus se puede interpretar como un acto de construcción nacional dentro de la epistemología occidental. Consecuentemente, se trata de una descolonización fallida o incompleta.

Teniendo presente las descripciones históricas de la UNESCO sobre los sitios protegidos en la Lista, cabe preguntarse ¿se trata de representaciones fidedignas de la historia? ¿A quién o quienes representan dichos relatos? ¿Qué nos dicen los relatos oficiales de la UNESCO sobre las identidades nacionales? Para entender la importancia y el significado de las narraciones históricas oficiales del Centro de Patrimonio Mundial hay que tener en cuenta que son los mismos países anfitriones los que proponen los sitios de su interés para ser incluidos en la Lista de Patrimonio Mundial. Igualmente, son los mismos países interesados los que desarrollan una narrativa sobre la importancia histórica de dichos sitios y la envían un comité de evaluación designado junto con el resto de información requerida en las *Directrices prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial*<sup>50</sup>. Dicha narrativa histórica es la denominada “Justificación para la inscripción”

<sup>50</sup> Según las *Directrices prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial* las propuestas de inscripción deben de incluir el siguiente contenido: identificación del bien, descripción del bien, justificación para la inscripción, estado de conservación y factores que afectan al bien, protección y

(35) y su misión es la de informar y convencer a los miembros del Comité del Patrimonio Mundial de que se trata de un bien con un “Valor Universal Excepcional” (16). Las descripciones publicadas sobre los sitios incluidos en la Lista son extraídas de la ya mencionada Justificación para la inscripción. De esta manera, los relatos elaborados por cada país pueden considerarse como parte de la narrativa histórica oficial de cada sitio, cuya fuente sería una narrativa histórica nacional más amplia que va desde los orígenes de la nación hasta la contemporaneidad.

Según el teórico James Wertsch las narrativas creadas por las naciones a partir de sucesos relevantes para la construcción de la identidad nacional constituyen su historia política (51). Al tratarse de historia política se están incluyendo una serie de valores implícitos que reflejan las relaciones de poder entre los grupos sociales existentes en la nación en el momento de creación de la narrativa histórica. De esta manera, la historia política refleja el sistema de valores del grupo dominante, excluyendo la voz de las minorías y los grupos tradicionalmente silenciados. Además, según Wertsch, cuando estas narrativas históricas específicas pasan a la colectividad y se transmiten de generación en generación adquieren unas características comunes que trascienden de nación a nación. Se trata de las llamadas “schematic narrative templates” o narrativas maestras<sup>51</sup> (Wertsch 54). Estas narrativas maestras son la herramienta que ayuda a preservar la memoria social, pero, a su vez, presentan los hechos históricos de una manera carente de reflexión, análisis y perspicacia incluyendo creencias fosilizadas y raramente discutidas (Wertsch 55-56). Por

gestión, seguimiento, documentación, información de contacto de las autoridades competentes y Firma en representación del/los Estado(s) Parte(s) (129-133).

<sup>51</sup> La traducción de “schematic narrative templates” por narrativas maestras es utilizada por César López Rodríguez en su artículo “Repensando las narrativas nacionales: Un análisis del origen, transmisión e influencia en el aprendizaje histórico”.

consiguiente, el constructo nación que se forja a partir del relato histórico se basa en una selección oportunista de hechos pasados que se va transmitiendo a través de las generaciones mediante las narrativas maestras. Las narrativas históricas de la UNESCO no solo promueven las narrativas maestras, sino que refuerzan esta idea al dar a las naciones una plataforma global a través de la Lista del Patrimonio Mundial.

La historia política que se transmite a través de las narrativas maestras afecta a la forma de pensar de las sociedades e impide una mirada crítica al pasado. Las narrativas maestras se propagan y se interiorizan como verdades absolutas con poca reflexión sobre la agenda con que dichos relatos se han creado. Un ejemplo de esto en la narrativa de la UNESCO sobre Alcalá de Henares y su precinto histórico es la imagen que se proyecta de Cisneros mitificado. Además, se ensalza el hecho de haberse creado la llamada ciudad de Dios: “juxtaposed with the medieval town, this new city was converted into an exceptional model that embodied the Augustinian model of the City of God” (World Heritage..., “University and...”) [en yuxtaposición con la ciudad medieval, esta nueva ciudad se convirtió en un modelo excepcional que encarnó el agustiniano modelo de la ciudad de Dios]. A los ojos de los alcalaínos, de los turistas que se guían por la narrativa oficial de la UNESCO, o por la narrativa maestra española, Cisneros es un héroe creador de una proeza sin igual. Sin embargo, haciendo una lectura más crítica e informada de la historia se sabe que Cisneros era un convencido antisemita e hizo todo lo posible por aislar a los árabes a través de su doctrina urbanística en Alcalá. En este sentido, una idea no informada del verdadero significado de implantar *La ciudad de Dios* de San Agustín en Alcalá no considera que esto implicó el desarraigo y aislamiento de dichos grupos étnicos sufrieron

dentro de un contexto más amplio de guerras religiosas como se explicaba en el Capítulo 1.

Otro ejemplo de la propagación de ideas preconcebidas y no contrastadas a través de las narrativas maestras nacionales se encuentra en la narrativa de la UNESCO para la Ciudad de México. En el Capítulo 2 se demostraba que Ciudad de México se construyó a partir de la transformación de Tenochtitlán y se estudiaba el rol del sincretismo en el proceso de creación de ciudad. Sin embargo, la narrativa oficial de la UNESCO ofrece una visión más radical de la historia; de acuerdo con la descripción oficial la Ciudad de México se construyó “sobre las ruinas de Tenochtitlán” (World Heritage..., “Historic Centre...”), formando parte de una narrativa maestra más amplia en la que crea la asociación españoles-conquistadores, opuesta al sentimiento nacional mexicano. Al crear esta asociación en la que los españoles son los culpables de los capítulos nacionales más oscuros no se hace una reflexión crítica sobre el significado de la independencia mexicana o los distintos agentes que tenían interés en dicho proceso. Por ejemplo, el papel y los intereses de los criollos, también llamados españoles americanos, como clase social dirigente en el proceso de independencia y construcción nacional es esencial. Sin duda, este poderoso grupo social definió las líneas clave de la narrativa maestra histórica de la nación mexicana. No obstante, siguiendo con la narrativa maestra mexicana, bien es cierto que se tiene en consideración el rico legado de los pueblos prehispánicos. De hecho, esta es una de las características que la UNESCO da a conocer en su ficha sobre la Ciudad Universitaria al decir que se “integra el urbanismo, la arquitectura, la ingeniería, el paisajismo y las referencias a las tradiciones locales, y en particular al pasado prehispánico de México” (World Heritage..., “Central University...”). Pero habría que preguntarse hasta qué punto están representadas las voces



de los pueblos indígenas actuales en la narrativa histórica más allá de la imagen idealizada de las civilizaciones precolombinas. Todavía hoy en día los mexicanos de origen indígena arrastran el estigma social y racial al que se les relegó durante la Colonia.

De manera significativa, los mismos edificios del campus de la Ciudad Universitaria hacen eco de la narrativa maestra mexicana. El campus tiene inspiración arquitectónica y urbanística de las prácticas prehispánicas aztecas a través del uso de ciertos materiales y la proyección de amplios espacios, pero sigue de manera inequívoca los principios arquitectónicos occidentales de la arquitectura moderna. Esto se puede extrapolar también a las características de la narrativa maestra mexicana, tiene los principios narrativos que comparten todas las narrativas históricas occidentales, pero en el caso de la narrativa maestra mexicana se embellece con las historias de civilizaciones indígenas. Como se veía en el capítulo 2 para la construcción de Ciudad de México se utilizaron estrategias sincréticas para incorporar a los indígenas al sistema europeo. Al analizar la narrativa maestra mexicana se observa que se caracteriza por conjugar de manera sincrética lo prehispánico bajo el marco estructural de las narrativas occidentales. Se sabe que el marco epistemológico y, por tanto, narrativo, es occidental porque la concepción del tiempo y el registro de la historia se interpretaba de manera distinta en los pueblos prehispánicos. En los pueblos indígenas primaba una concepción del tiempo cíclico y un registro y transmisión narrativa interpretativa y oral. En el capítulo 1 se estudió cómo el cristianismo, y más específicamente el pensamiento de San Agustín influyó decisivamente la concepción de la historia y el registro histórico en Europa desde los inicios de la Edad Media. Los pueblos indígenas durante la época colonial eran considerados ahistóricos, por no atenerse a las convenciones occidentales sobre la historia

y la transmisión narrativa. En resumen, se puede ver cómo a partir de la preservación del patrimonio histórico, de las narraciones históricas que motivan dicha preservación y los patrones de pensamiento y concepción del mundo sobre los que se sustentan dichas narrativas en México no se pudo completar una total descolonización tras la Revolución. Así en la contemporaneidad se observa a un México dentro del sistema económico y de pensamiento occidental, pero con las características sincréticas heredadas de su pasado prehispánico y colonial.

#### 4.2 De Ciudad de México a Alcalá de Henares, la preservación del patrimonio universitario.

Para terminar, a lo largo de esta disertación se ha visto la historia común existente entre las ciudades y las universidades de Alcalá de Henares y Ciudad de México. Ambas, parten de un mismo concepto y dentro del marco de la época temprana moderna, si bien cada una con características distintas debido al contexto histórico y geográfico de cada ciudad. Como se expuso, con la independencia mexicana y el discurso español que referenciaba el pasado imperial, con los proyectos de construcción de una identidad nacional que arrancan durante el siglo XIX para ambos países, y teniendo presente la necesidad de los mexicanos de descolonizar el país, se produjo un distanciamiento ideológico entre ambas ciudades y universidades. Un análisis de la historia de la Ciudad de México y su universidad demuestra que no fue posible una descolonización total en México, que el país sigue arrastrando el legado colonial y continúa inmerso dentro de la epistemología occidental. Como se verá, en el siglo XXI ambas universidades, la de Alcalá y la UNAM, caminan de la mano promocionando sus historias y preservando su legado arquitectónico y urbanístico.

Las relaciones entre México y España se mantuvieron congeladas durante la dictadura franquista debido al abierto apoyo mexicano a la República y a la acogida de exiliados políticos. A partir de finales de los años 70, ya con una España en democracia, se restituyen las relaciones oficiales entre ambos países. En el caso que concierne a este estudio, con la entrada del siglo XXI se empezó a dar un pequeño paso en Alcalá de Henares para acercarse a México al erigir la escultura de un busto de Lázaro Cárdenas en el año 2002. Lázaro Cárdenas fue un gran protector del alcalaíno Manuel Azaña, quien fue presidente republicano, durante su exilio en Francia tras la derrota franquista. Con el paso del tiempo, el interés por parte de Alcalá de unir lazos con México aumentó hasta que en 2008 se creó un gran evento en la ciudad en el que se albergó una exposición escultórica del mexicano Enrique Carbajal “Sebastián” en las plazas de la ciudad y los patios de la universidad llamada “Sebastián, escultor en la cuna de Cervantes”. Esta exposición que contaba con 60 obras del artista entraba dentro del programa de celebración del décimo aniversario de la ciudad desde su declaración como ciudad Patrimonio Mundial. Para la organización de esta exposición trabajaron en conjunto ciudad y universidad. Según *Diseño de la Ciudad*, la creación de este evento formaba parte de una estrategia del gobierno local para dar una mayor proyección internacional a la ciudad (“El escultor...”). Se pretendía confraternizar con México y con la UNAM, uno de los organismos promotores de la exposición. Como resultado de dicha exposición la ciudad de Alcalá adquirió de Sebastián una escultura del Quijote de 13 metros de altura la cual se situó en Vía Complutense, la principal avenida de la ciudad, en un punto estratégico por el que se accede al casco histórico. A los pies de la escultura se encuentra la inscripción: “Alcalá por Cervantes, a su infinito Quijote”. Es necesario recalcar que Cervantes, nacido en Alcalá de Henares

durante el siglo XVI, y el Quijote, también son mencionados dentro de los criterios de la UNESCO (criterio vi) por su contribución a la lengua española (World Heritage..., “University and...”).

El paso de confraternización más decidido entre la UNAM y la Universidad de Alcalá se dio en el año 2013 con la creación de un grupo de trabajo entre las universidades declaradas por la UNESCO como Patrimonio Mundial integrado por ambas instituciones, la Universidad de Virginia de Estados Unidos, declarada en 1987 y la Universidad Central de Venezuela, inscrita en la Lista en el año 2000. Este grupo de trabajo interuniversitario dio lugar a la *Declaración de Alcalá sobre la protección, conservación y difusión del patrimonio universitario*, firmado el 10 de mayo de 2013. Posteriormente, se sumó a este pacto la Universidad de Coimbra de Portugal en enero de 2014, ya que dicha institución se había declarado Patrimonio Mundial pocas semanas después del acto en junio de 2013. Esta declaración de intenciones, constituida por 6 artículos fue ratificada en un acto solemne por los rectores de las cuatro instituciones iniciales. Según el artículo primero del pacto, las universidades declaran su “compromiso firme” con la conservación de su patrimonio y adoptan “los valores de [nuestro] pasado como punto de partida para el avance, en libertad, del conocimiento y la enseñanza del futuro” (*Declaración de...* 21). El hecho de que se parta de los valores del pasado como base para el avance social es una garantía de perpetuación de la narrativa dominante. Esto hace que se dificulte un avance social equitativo, pues las narrativas dominantes tienden a relegar a un segundo plano las necesidades y las aportaciones culturales de los grupos minoritarios. Además, en el artículo 3 de dicha declaración se confirma el compromiso por la preservación de los bienes construidos (*Declaración de...* 21). En otras palabras, las universidades firmantes ratifican

la preservación de forma y fondo de las estructuras construidas y de las narrativas históricas oficiales que se asocian a dichos edificios. En este pacto también se incluye en el artículo 2 que “las universidades constituyen la esencia del conocimiento” (*Declaración de...* 21), lo cual es una negación implícita a otros saberes y formas que no sean de tradición occidental en cuanto a la creación y transmisión del conocimiento. Esto también es muy característico de la epistemología occidental en la que el saber y el avance del conocimiento se han de adscribir a un conjunto de técnicas que componen el método científico, el cual raramente es puesto en tela de juicio al igual que sucede con las narrativas nacionales. En conclusión, se trata de un pacto monolítico que perpetua los problemas estructurales sociales y políticos que se arrastran del pasado.

Por su parte, y solo dos años después, el 22 de septiembre de 2015, la UNAM lanza una nueva versión renovada y ampliada del pacto la *Declaración de México sobre protección, conservación y difusión del patrimonio, las colecciones y los museos universitarios*. En este caso se trata de un pacto de universidades iberoamericanas pues no lo ratifica la Universidad de Virginia. El contenido de esta segunda declaración continúa la senda marcada por la alcaína, de hecho, el artículo 1 declara la ratificación de todos los puntos de la *Declaración de Alcalá*. En este segundo encuentro interuniversitario también se aviva la intención de una estrecha colaboración entre las universidades participantes en cuanto a la docencia e intercambios académicos y el propósito de seguir produciendo conocimiento relativo a dichas instituciones para su difusión y promoción. Además, se tiende la mano al resto de instituciones universitarias iberoamericanas para compartir su experiencia y saber hacer en cuanto a la preservación del patrimonio universitario construido e intelectual. La principal ampliación del pacto de México es que,

más allá de la preservación de los edificios, también se le otorga importancia a los artefactos y obras artísticas que custodian las universidades, tales como libros, obras pictóricas y otros objetos atesorados a lo largo de los años.

Si en el pacto de Alcalá se apostaba de una manera velada por la perpetuación de narrativas nacionales oficiales, en la declaración de México esto se hace explícito al expresar que:

personas tales como sus fundadores, profesores, alumnos, trabajadores y otras personalidades destacadas, así como los hechos, legados, ideas, tradiciones, rituales, usos y costumbres, industrias, etc., constituyen parte fundamental de este patrimonio que es digno de valoración y preservación. (18)

De hecho, se hace honores y se pretende perpetuar el pasado patriarcal, una historia escrita por hombres que se ha ido escribiendo a la par que se establecían las naciones. En definitiva, se siguen perpetuando los mismos valores que se implantaron en la colonia y que comenzaron a despuntar a los inicios de la edad temprana moderna. Ideas y costumbres que se han ido perpetuando para conformar la sociedad actual tanto en México como en España.

Teniendo presente ambas declaraciones universitarias y las narrativas nacionales que se continúan reproduciendo cabe preguntarse cuál es el beneficio para las generaciones venideras de preservar el patrimonio, lo cual lleva a preguntas tales como: ¿por qué preservar tradiciones, legados o ideas que silencian a ciertos grupos sociales? ¿Qué se debe valorar del pasado para aplicarlo al futuro? ¿Cómo se pueden crear narrativas históricas colectivas que partan de los ciudadanos? O ¿Cómo se pueden deconstruir las narrativas hegemónicas establecidas para crear una historia inclusiva y plural? Sin duda, estos son algunos de los retos a los que se enfrentan los estudios culturales, la historia y la

preservación del patrimonio en el siglo XXI para garantizar una mejor sociedad en el futuro.

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes primarias

- Agustín de Hipona, Santo. *La ciudad de Dios*. Translated by José Cayetano Díaz de Beyral, Kindle Edition.
- Alfaro Siqueiros, David, and Mr. Theklan. “El pueblo a la universidad y la universidad al pueblo.” *Flickr.com*, Flickr, Ciudad Universitaria de la UNAM, 3 Ago. 2010.
- Buddy, Charles F. “1961 Commencement Address. San Diego College for Women, May 28, 1961.” *Fortress on the Hill - Founding the University of San Diego and the San Diego College for Women, 1942-1063*, Saint Francis Historical Society, 2001.
- “Bula de Paulo III autorizando la erección de la Universidad. Domingo: Roma 28 de octubre de 1538”. Santo Domingo, leg. 985. Archivo General de Indias, Sevilla.
- Cisneros, Francisco Jiménez de. “Carta CXXIV. Ampara y solicita la reforma y virtud en las órdenes.” *Cartas del Cardenal don fray Francisco Jiménez de Cisneros*, Imprenta del Colegio de sordo-mudos y de ciegos, 1867, pp. 234–235.
- . *Constituciones latinas del Colegio de San Ildefonso y Universidad de Alcalá de Henares*, 1510. Alcalá de Henares. Universidades, L. 1085, Archivo Histórico Nacional, Madrid.
- . Testamento del venerable siervo de Dios, y cardenal, D. Fr. Francisco Ximenez de Cisneros, confessor de los Reyes Catholicos, arzobispo de Toledo ... Que obtuvo, para testar, es como se sigue conforme à su original. Publisher Not Identified, 1672.
- Ckbee. *Warren Hall, School of Law*. Alcalá Park, University of San Diego, San Diego, California.
- Crespi, Sebastián. *Instantáneas: impresiones recibidas en Paris y en su Exposición Universal de 1900* [Texto Impreso]. 1901.
- “Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos que reforma la de 5 de febrero de 1857.” Diario oficial de la federación, Estados Unidos Mexicanos – Órgano del Gobierno provisional de la República Mexicana, 1917.
- “Declaración de Alcalá sobre la protección, conservación y difusión del patrimonio universitario.” *Declaración de Alcalá sobre la protección, conservación y difusión de patrimonio universitario*, Universidad de Alcalá, 2013, pp. 19–22.
- “Declaración de México sobre protección, conservación y difusión del patrimonio, las colecciones y los museos universitarios.” *Gaceta UNAM*, no. 4738, 9 Nov. 2015, p. 27.
- “Detalle del pabellón de España en la Exposición Universal de París de 1900”. *Rue des nations*. Brown University Library.
- Documentos relativos al uso de la plaza del Mercado por parte de la universidad y del ayuntamiento de Alcalá de Henares. Siglo XVIII. Consejos Leg. 466 No. 5, Archivo Histórico Nacional, Madrid.
- Eiximenis, Francesc. Aquest es lo Dotzen libre de regiment dels prínceps e de comunitats appellat Crestia: e comença la primera part que tracta perque comu[n]tats e ciutats foren edificades ne qui primerame[n]t les edifica. 1484.
- Erasmus de Rotterdam, Desiderio. *Educación del príncipe cristiano*. Translated by Guijarro Pedro Jiménez and Martín Ana, Tecnos, 1996.



- . “Ep. 541. To Wolfgang Fabricius Capito.” *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, vol. 2, Oxford University Press, 1906, pp. 487–492.
- . “Ep. 597. To Thomas More.” *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, vol. 3, Oxford University Press, 1906, pp. 3-6.
- . “Ep. 798. To Wolfgang Fabricius Capito.” *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, vol. 3, Oxford University Press, 1906, pp. 252-253.
- . “Ep. 1039. To John Slechta.” *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, vol. 4, Oxford University Press, 1906, pp. 113-119.
- . “Ep. 1431. To Guy Morillon.” *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, vol. 5, Oxford University Press, 1906, pp. 418-419.
- . *Enquiridion: Manual del caballero cristiano*. Translated by Pedro Rodríguez Santidrián, Biblioteca De Autores Cristianos, 1995.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo. *Sumario de la historia natural de las Indias*, 1526. World Classics, 2011.
- Gante, Pedro de, and Ernesto de la Torre Villar. “Otra carta acerca del mismo asunto, escrita por fray Pedro de Gante, llamado también de Mura, de quien se hace memoria en la carta anterior del reverendo obispo [Zumárraga]; hecha antes que las dos precedentes, es a saber, el 27 de junio de 1529. La cual hicimos traducir de la lengua castellana en que vino, a la latina, para loor de Dios y recreo de las almas cristianas. Fue dirigida en común a los padres y hermanos de la provincia de Flandes, y a los que moran en sus contornos.” *Fray Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América*, Seminario de cultura mexicana, 1973, pp. 71–75.
- . “Carta de Fray Pedro de Gante al emperador D. Carlos. Exponiéndole sus trabajos en al doctrina e instrucción de los indios. México, 31 de octubre de 1532.” *Fray Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América*, Seminario de cultura mexicana, 1973, pp. 79–81.
- Gante, Pedro de, and Valentín Martínez García. “Carta de fray Pedro de Gante al emperador D. Carlos exponiéndole el sensible estado á que tenía reducido á los indios el servicio personal. – De San Francisco de México, 15 de febrero de 1552.” *Fray Pedro de Gante, primer Maestro y Catequista de “tierra firme”, México*, Unión Misional Franciscana, 1989, pp. 74–84.
- . “Carta de fr. Pedro de Gante al rey D. Felipe II.” *Fray Pedro de Gante, primer Maestro y Catequista de “tierra firme”, México*, Unión Misional Franciscana, 1989, pp. 85–90.
- Gerónimo de Mendieta, and Joaquin García Icazbalceta. *Historia eclesiástica Indiana. Obra escrita a finales del siglo XVI*. Editorial Porrúa, 1971.
- Gumiel, Pedro. Carta de Pedro Gumiel dirigida a fray francisco Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo, relativa a las obras de San Justo en Alcalá. Universidades, 748, No. 60, Alcalá de Henares. Archivo Histórico Nacional, Madrid.
- “Ley Orgánica de la Universidad Nacional Autónoma.” *Diario oficial de la federación*, Estados Unidos Mexicanos – Presidencia de la República, 1929.
- “Ley Orgánica de la Universidad Nacional Autónoma de México.” *Diario oficial de la federación*, Estados Unidos Mexicanos - Presidencia de la República, 1945.
- “Ley sobre fundación y construcción de la Ciudad Universitaria.” *Diario oficial de la federación*, Estados Unidos Mexicanos - Presidencia de la República, 1926.

- Mapa de Tenochtitlán atribuido a Hernán Cortés, 1524. Wikimedia Commons, Newberry Library.
- Mapa de Uppsala. Plano de Ciudad de México*, 1550. Wikimedia Commons, Biblioteca de la Universidad de Uppsala.
- Méritos y servicios: Hernando de la Serna y otros. Nueva España. Patronato Leg. 83 No. 4 R 5, Archivo General de Indias, Sevilla.
- O'Gorman, Juan, and Esparta Palma. "Representación histórica de la cultura." *Flickr.com*, Flickr, Ciudad Universitaria de la UNAM, 17 Feb. 2007.
- "Plan adjunto que está conforme con el que, de orden del Sor. Lcdo. Juan de Ovando, visitador y reformador que fue de esta Universidad en el año de 1564, se hizo y arreglo al estado y planta que entonces tenía la pertenencia del Colegio," 1768. Consejos, Plano No. 1429, Alcalá de Henares. Wikimedia Commons, Archivo Histórico Nacional, Madrid.
- Plano de la Ciudad de Santiago de Cuba: que acompaña el informe que hace el Ingeniero de dho. Presidio en Orden al Castillo arruinado dha. Ciudad, septiembre de 1728. Biblioteca Virtual del Ministerio de Defensa, España.
- Plano de la ciudad de Santo Domingo (República Dominicana)*, 1608. MP-México, Leg. 3. PARES, Archivo General de Indias, Sevilla.
- Plano de la Plaza Mayor de México, de los edificios y calles adyacentes y la acequia real, 1562. Ciudad de México. MP-México, Leg. 47. PARES, Archivo General de Indias, Sevilla.
- Plaza Mayor de la ciudad de México y de los edificios y calles adyacentes, 1596. Ciudad de México. PARES, Archivo General de Indias, Sevilla.
- Postal del Teatro Nacional Cervantes de Buenos Aires, circa 1920. Wikimedia Commons.
- Quintanilla y Mendoza, Pedro de Aranda. Arquetipo de virtudes, espejo de prelados. El venerable padre y siervo de Dios F. Francisco Ximenez de Cisneros. 1653.
- "Texas Technological College Historic District". *National Register of Historic Places Registration Form*, United States Department of the Interior – National Park Service, 1996.
- "The Future of the Buildings." *Bulletin of the Texas Technological College*, vol. 1, no. 4, 4 Jan. 1926, pp. 42–43.
- United States and Texas Populations 1850-2017*. Texas State Library and Archives Commission, [tsl.texas.gov](http://tsl.texas.gov).
- Universidad Nacional Autónoma de México. Campus central de la Ciudad Universitaria*. 2006. TS 1250, Nomination File. UNESCO, 2006. <http://whc.unesco.org/en/list/1250/documents>.
- Valero de Tornos, Juan. España en París en la Exposición Universal de 1900 [Texto Impreso]: estudio de costumbres sobre exposiciones universales. P. Núñez, 1900.
- Wijngaerde (Van den), Anthonis. *Dibujo de una vista general de Alcalá de Henares*, 1565. Wikimedia Commons. Biblioteca Nacional de Austria.
- World Heritage Centre, UNESCO. "Central University City Campus of the Universidad Nacional Autónoma De México (UNAM)." *UNESCO World Heritage Centre*, [whc.unesco.org/en/list/1250](http://whc.unesco.org/en/list/1250).
- World Heritage Centre, UNESCO. "Historic Centre of Mexico City and Xochimilco." *UNESCO World Heritage Centre*, [whc.unesco.org/en/list/412](http://whc.unesco.org/en/list/412).

World Heritage Centre, UNESCO. "University and Historic Precinct of Alcalá De Henares." *Maps - UNESCO World Heritage Centre*, whc.unesco.org/en/list/876.

#### Fuentes secundarias

- Abellán, José Luis. "La difusión del erasmismo desde el ámbito complutense." *La Universidad Complutense cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*, 1st ed., Editorial Complutense, 1996, pp. 107-112.
- Agbo, John. "Augustine's Idea of History: A Christian Historiography." *IGWEBUIKE: An African Journal of Arts and Humanities*, vol. 1, no. 3, Dec. 2015, pp. 10-16.
- Alvarado, María de Lourdes. "La Universidad de México frente al embate del liberalismo (1833-1865)." *La Universidad de Salamanca y sus confluencias americanas*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2008, pp. 167-182.
- , et al. *Los Tiempos De Juárez*. UNAM, 2007.
- Andrews, Ruth Horn. *The First Thirty Years. A History of Texas Technological College 1929-1959*. Texas Tech Press, 1956.
- Antelo Iglesias, Antonio. "La ciudad ideal según fray Francisc Eiximenis y Rodrigo Sánchez de Arévalo." *La ciudad hispanica durante los siglos XIII al XVI*, vol. 1, Universidad Complutense de Madrid, 1985, pp. 19-50.
- Azaña, Esteban. *Historia de la Ciudad de Alcalá de Henares (Antigua complutum)*. F García, 1882.
- Barrick, Nolan E. Texas Tech. *The Unobserved Heritage*. Texas Tech Press, 1985.
- Beltrán de Heredia, Vicente. *La autenticidad de la bula "In Apostolatus Culmine"*, base de la Universidad de Santo Domingo, puesta fuera de discusión. Universidad de Santo Domingo, 1955.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Berdoulay, Vincent, and Vicente Bielza de Ory. "Pour une relecture de l'urbanisme médiéval: processus transpyrénéens d'innovation et de diffusion." *Sud-Ouest Européen*, vol. 8, pp. 75-81.
- Bernal Gómez, Beatriz. "La Política Universitaria Del Cardenal Cisneros." *La Universidad Complutense Cisneriana. Impulso Filosófico, Científico y Literario*, Editorial Complutense, 1996, pp. 33-44.
- Bernasconi, Robert. "African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy." *Postcolonial African Philosophy*, 1997, pp. 183-196.
- Bielza de Ory, Vicente. "De la ciudad ortogonal aragonesa a la cuadrícula hispanoamericana como proceso de innovación-difusión, condicionado por la utopía." *Revista Electrónica De Geografía y Ciencias Sociales*, VI, no. 106, 15 Jan. 2002.
- Boudoin, Burt J. *Fortress on the Hill: Founding the University of San Diego and the San Diego College for Women; 1942-1963*. Saint Francis Historical Soc., 2001.
- Burgos Ffrench-Davis, Germán, and Antonio Martín Henríquez. "Amor y tiempo en la Ciudad de Dios de San Agustín." *Tiempo y espacio*, vol.14, 2004, pp. 43-53.
- Cámara Muño, Alicia and Antonio Urquizar Herrera. *Renacimiento*. Editorial Centro de estudios Ramón Areces, 2017.
- Cappa, Ricardo. *La Inquisición española*. Edited by Gregorio del Amo, 1888.

- Casado Arboniés, Manuel. "Un contexto temprano de política educativa regia: el 'Estudio General' de Alcalá de Henares (1293) = An Early Royal Educational Policy Context: the Study General of Alcalá de Henares (1293)." *CIAN-Revista de historia de las Universidades*, vol. 21, no. 1, Jan. 2018, pp. 151–179., doi:10.20318/cian.2018.4195.
- Casado Arboniés, Manuel and Vicente Hernández González. "Canarios en el panorama universitario español y americano durante la edad moderna." *Anuario del Archivo Histórico Insular de Fuerteventura*, XVII, Tebeto, 2005, pp. 14-69.
- Castillo Oreja, Miguel Ángel. *Ciudad, funciones y símbolos. Alcalá de Henares, un modelo urbano de la España moderna*. Excmo. Ayuntamiento de Alcalá de Henares, 1982.
- Consuegra Gandullo, Abraham. "Interpretando el Wyngaerde de Alcalá de Henares. Principales edificaciones y su arquitectura." *Representar la ciudad en la edad moderna: 1565. Wyngaerde en Alcalá*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2015, pp. 139–193.
- Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural. UNESCO, 1972.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. Edited by Ángel Delgado Gómez, Clásicos Castalia, 1993.
- Deagan, Kathleen. "From Español to Criollo: An Archaeological Perspective on Spanish-American Cultural Transformation, 1493-1600." *Arqueología Moderna*, vol. 1, 2001, pp. 873–882.
- Delgado Gómez-Escalonilla, Lorenzo. "La política latinoamericana de España en el siglo XX." *Ayer*, vol. 49, 2003, pp. 121–160.
- Deopujari, M B. "America's Manifest Destiny and Mexico." *Indian History Congress*, vol. 28, 1966, pp. 489–494.
- Directrices prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial. UNESCO, 2008.
- Domínguez Lázaro, Martín. "Labor de los franciscanos en el siglo XVI." *Campo abierto*, vol. 9, 1992, pp. 209–227.
- Domínguez Nafría, Juan C. "La América española y Napoleón en el Estatuto de Bayona." *Revista internacional de los estudios vascos*, no. 4, 2009, pp. 315–346.
- Dussel, Enrique. "Europa, Modernidad y Eurocentrismo." *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, 2005, pp. 41-53.
- "El escultor Enrique Carvajal, 'Sebastián', en Alcalá de Henares." *Diseño de la ciudad. Revista de Entorno Urbano*. 63, Apr. 2008, [www.disenodelaciudad.es](http://www.disenodelaciudad.es).
- "El teatro - Historia." *Teatro Nacional Cervantes*, [teatrocervantes.gob.arg](http://teatrocervantes.gob.arg).
- Escobar, Arturo. "Worlds and Knowledges Otherwise." *Cultural Studies*, vol. 21, no. 2-3, 2007, pp. 170–210.
- Escobar Olmedo, Armando Mauricio. "La catedral perdida de don Vasco. Vasco de Quiroga, innovador en arquitectura eclesiástica." *Vasco de Quiroga en el 450 aniversario de su muerte (1565-2015)*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Autónoma Nacional de México, pp. 29-60.
- Escudero, José A. *El supuesto memorial del conde de Aranda sobre la Independencia de América*. UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2014.

- Fell, Claude. *José Vasconcelos: los años del águila*. Universidad Autónoma de México, 1989.
- Fernández, Martha. “La Jerusalén Celeste. Imagen barroca de la ciudad novohispana.” *Actas III Congreso Internacional del Barroco Americano: territorio, arte, espacio y sociedad*, Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, Oct. 2001, pp. 1012-1031.
- Fernández Christlieb, Federico. *Europa y el urbanismo neoclásico en la Ciudad de México: antecedentes y esplendores*. Plaza y Valdés, 2000.
- Fernández Fernández, Vicente. “El Urbanismo medieval de Alcalá de Henares.” *Alcalá 1293: Una villa universitaria de la edad media*, BROCAR. Asociación bibliófila y cultural, 1993, pp. 103–108.
- Flores Sasso, Virginia, and Esteban Prieto Vicioso. “Aportes a la historia de La Isabela. Primera ciudad europea en el Nuevo Mundo.” *Anuario 2012-2013. Centro de Altos Estudios Humanísticos y del Idioma Español*, vol. 6, 2012, pp. 411–435.
- “Francisco de los Ángeles Quiñones.” *Diccionario Biográfico Español*, Real Academia de la Historia, 2018, [deb.rah.es/biografias/14436/francisco-de-los-angeles-quinones](http://deb.rah.es/biografias/14436/francisco-de-los-angeles-quinones).
- Freitas Neto, José Alves. “A Reforma Universitária de Córdoba (1918): Um manifesto por uma universidade latino-americana.” *Revista ensino superior Unicamp*, May 2011, pp. 62–70.
- Fu, Albert S. “Materializing Spanish-Colonial Revival Architecture: History and Cultural Production in Southern California”. *Home Cultures*, vol. 9, no. 2, 2012, pp. 149-171.
- Galeana, Patricia. “Juárez y la educación en México.” *Anuario educativo mexicano: visión retrospectiva*, H. Cámara de Diputados, LX Legislatura, Universidad Pedagógica Nacional y Miguel Ángel Porrúa, 2009, pp. 309–320.
- . “Galeana, Patricia. “La Ley Juárez: igualdad jurídica de los mexicanos.” *Actualidad de Juárez*, UNAM, 2004, pp. 51–55.
- García Alonso, Marta. “La ciudad de Dios como alternativa al Sueño de Escipión. Los primeros pasos de la teología política cristiana.” *Pensamiento*, vol. 65, no. 244, pp. 197-219.
- García García, Alfonso. *El convento franciscano de Zinacantepec del siglo XVI: historia e iconografía*. Gobierno del Estado de México, 2011.
- González Navarro, Ramón. *Universidad Complutense. Constituciones originales cisnerianas*. Translated by Antonio Larios y Bernaldo de Quirós, Universidad De Alcalá, 1984.
- García Oro, José. *Cisneros, el cardenal de España*. Excelentísimo Ayuntamiento de Alcalá de Henares, 1998.
- García Pulido, Luis José, y Antonio Orihuela Uzal. “Nuevas aportaciones sobre las murallas y el sistema defensivo de Santa Fe (Granada).” *Archivo Español de Arte*, vol. 78, no. 309, 2005, pp. 23–43., doi:10.3989/aearte.2005.v78.i309.206.
- García Rubial, Antonio. “Civitas Dei et novus orbis. La Jerusalén celeste en la pintura de Nueva España.” *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. 20, no. 72, 1998, pp. 5–37., doi:10.22201/iiie.18703062e.1998.72.1806.
- García Sanjuán Alejandro. *Tolerancia y convivencia étnico-religiosa en la Península Ibérica durante la edad Media*. Universidad de Huelva, 2003.

- Garciadiego Dantán, Javier. “De Justo Sierra a Vasconcelos. La Universidad Nacional durante la Revolución Mexicana.” *Historia mexicana*, vol. 46, no. 4, 1996, pp. 769–819.
- Gómez López, Consuelo. El urbanismo de Alcalá de Henares en los Siglos XVI y XVII: el planteamiento de una idea de ciudad. Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. “El virreinato y el nuevo orden.” *El Colegio de México*, Colegio de México, 2010, pp. 36–66.
- González Díaz, Falia. “Unidad de descripción de *Plano de la Plaza Mayor de México, de los edificios y calles adyacentes y la acequia real, 1562.*” PARES; Portal de Archivos Españoles, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Gobierno de España, 5 May 2003, pares.mcu.es.
- González Díaz, Falia. “Unidad de descripción de *Plaza Mayor de la Ciudad de México y de los edificios y calles adyacentes, 1593.*” PARES; Portal de Archivos Españoles, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Gobierno de España, 5 May 2003, pares.mcu.es.
- González González, Enrique. *El poder de las letras: por una historia social de las universidades de la América hispana en el periodo colonial*. Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Autónoma Metropolitana, Educación y Cultura, Asesoría y Promoción, S.C., 2017.
- González Rodríguez, Alberto. “Plazas, iglesias y casas del concejo: características e influencia en la configuración de las poblaciones.” *Norba: revista de arte*, vol. 10, pp. 99–122.
- Gonzalo Sánchez-Molero, José Luis. “Cisneros, el Colegio de San Ildefonso y la Biblia Políglota.” V Centenario de la Biblia políglota complutense. La universidad del renacimiento, el renacimiento de la universidad, Servicio de Publicaciones. Universidad Complutense de Madrid, 2014, pp. 91-132.
- Goñi Gaztambide, José. “El erasmismo en España.” *Scripta Theologica*, vol. 18, no. 1, 1986, pp.117-155.
- Gutiérrez Rodríguez, Víctor. “El colegio novohispano de Santa María de Todos los Santos. Alcances y límites de una institución colonial.” *Estudios de historia social y económica de América*, no. 16-17, 1998, pp. 23–35.
- Gutiérrez Torrecilla, Luis Miguel. “Aproximación a la historia de la Universidad de Alcalá.” *Revista de historia y arte*, 1994, pp. 15–37.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri. “Two Europes, two modernities.” *Empire*, Harvard University Press, 2001, pp. 69-92.
- Hernández Arias, Rocío. “Utopía literaria y utopía empírica. Tomás Moro y Bartolomé de las Casas. Similitudes y diferencias.” *Hesperia. Anuario de filología hispánica*, vol. 15, no. 1, 2012, pp. 87–107.
- Horn Andrews, Ruth. *The First Thirty Years*. Texas Tech Press, 1956.
- Ibarra Álvarez, José Luis, and Ana Isabel Ortega Martínez. “La villa de Briviesca en la baja edad media. Datos y reflexiones para su estudio.” *Boletín de la Institución Fernán González*, vol. 217, 1998, pp. 321-352.
- Ibarra García, Laura. “El positivismo de Gabino Barreda. Un estudio desde la teoría histórico-genética.” *Acta Sociológica*, 2013, pp. 11–38.

- Knight, Franklin W. "La revolución americana y la haitiana en el hemisferio americano, 1776-1804." *Historia y espacio*, vol. 7, no. 36, 2011, pp. 1–13., doi:10.25100/hye.v7i36.1782.
- "La autonomía universitaria como institución latinoamericana." *La autonomía universitaria en México*, I, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.
- Lagunes Solanas, Dela. "La historia y el patrimonio del campus central de Ciudad Universitaria de la Universidad Nacional Autónoma de México." *Declaración de Alcalá sobre la*
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Blackwell, 1991.
- Llull Peñalba, Josué. La destrucción del patrimonio arquitectónico de Alcalá de Henares (1808-1939). Universidad de Alcalá, 2006.
- . "Los Viajes De Wyngaerde Como Medio De Exploración Del Espacio Urbano." *Representar La Ciudad En La Edad Moderna: 1565. Wyngaerde En Alcalá*, UNED, 2015, pp. 101–138.
- López de la Torre, Carlos F. "El trabajo misional de fray Pedro de Gante en los inicios de la Nueva España." *Fronteras de la historia*, vol. 21, no. 1, 2016, pp. 92–118.
- López Padilla, Gustavo. "Significados y aportaciones del proyecto de Ciudad Universitaria." *Bitácora. Arquitectura*, vol. 11, 2004, pp. 16–19.
- López Rodríguez, César. "Repensando Las Narrativas Nacionales: Un Análisis Del Origen, Transmisión e Influencia En El Aprendizaje Histórico." *Panta Rei*, no. 1, Jan. 2015, pp. 77–92., doi:10.6018/pantarei/2015/6.
- López Thomas de Carranza, José. *El impacto económico en la economía de Castilla de la expulsión de los judíos*, 2014, <https://repositorio.comillas.edu/rest/bitstreams/826/retrieve>.
- Macías Vázquez, María Carmen, and María Montserrat Pérez Contreras. "La propiedad agraria durante la época porfiriana". *Porfirio Díaz y el derecho. Balance crítico*, Cámara de Diputados, LXIII Legislatura - Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015, pp. 389–411.
- Madrid Hurtado, Miguel. *Revolución Constitucionalista: memoria de la Secretaría de Gobernación del gobierno del C. Venustiano Carranza, primer jefe del ejército constitucionalista, encargado de poder ejecutivo de la nación, presentada ante el soberano Congreso Constituyente de 1916-1917, reunido en la ciudad de Querétaro*, Qro .PRI, 1982.
- Marchamalo Sánchez, Antonio. *Guía histórica del Colegio Mayor de San Ildefonso*, Universidad de Alcalá de Henares. Editorial Alpuerto, 1995.
- Márquez, Daniel. "Constitución e ideología. Tensión entre las ideologías revolucionaria y liberal". *Revista mexicana de historia del derecho*, vol. 34, 2017, pp. 123–151.
- Marsiske Schulte, Renate. "La Universidad Nacional: creación, autonomía y marco normativo (1910-1929)." *La UNAM y su historia. Una mirada actual*, Instituto de investigaciones sobre la universidad y la educación. Universidad Autónoma de México, 2016, pp. 151–190.
- Martín Hernández, Francisco. "La influencia de los colegios mayores españoles en la fundación y primer desarrollo de los americanos." *Estudios de historia social y económica de América*, no. 16-17, 1998, pp. 8–22.
- Martínez Gracia, Valentín. *Fray Pedro de gante primer maestro y catequista de "tierra firme"*, México. Unión Misional Franciscana, 1989.

- Melvin, Karen. *Building Colonial Cities of God: Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*. Stanford University Press, 2012.
- Méndez Sáinz, Eloy. "Arquitectura de la Revolución: simbolismo de las ciudades y obra pública (1915-1962)." *Región y sociedad*, vol. 14, no. 24, 2016, pp. 3–40.
- Mendoza Rojas, Javier. *Los Conflictos de la UNAM en el siglo XX*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- Merrim, Stephanie. *The Spectacular City, Mexico, and Colonial Hispanic Literary Culture*. University of Texas Press, 2011.
- Mignolo, Walter. "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference." *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, no. 1, Jan. 2002, pp. 57–96., doi:10.1215/00382876-101-1-57.
- Moreno Trujillo, María Amparo. *La ciudad de Santa Fe en el siglo XVI. Documentos para su historia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, 1993.
- Morton, Patricia. "The Afterlife of Buildings: Architecture and Walter Benjamin's Theory of History". *Rethinking Architectural Historiography*, Routledge, 2006, pp. 359-363.
- Mundy, Barbara E. *The Death of Aztec Tenochtitlan, the Life of Mexico City*. University of Texas Press, 2018.
- Muriel, Guadalupe. "Reformas educativas de Gabino Barreda ." *Historia Mexicana*, vol. 13, no. 4, pp. 551–577.
- Noelle, Louise. "La Ciudad Universitaria y sus arquitectos." *Bitácora. Arquitectura*, vol. 11, 2004, pp. 4–9.
- Ocampo López, Javier. "José Vasconcelos y la educación mexicana." *Revista historia de la educación latinoamericana* , vol. 7, 2005, pp. 139–157.
- Orea Sánchez, Jesús. *Cisneros. Vida y Obra Resumidas De Un Gran Cardenal*. Diputación Provincial De Guadalajara, 2017.
- Ortiz-Cirilo, Alejandro. *Laicidad y reformas educativas en México: 1917-1992*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2015.
- Peinado Santaella, Rafael G. *La fundación de Santa Fe (1491-1520)*. Universidad de Granada, 1995.
- Pérez Magallón, Jesús. *Cervantes, monumento de la nación: problemas de identidad y cultura*. Cátedra, 2015.
- Pérez Pardo, Juan P. "Evangelización franciscana. Pedro de Gante, humanista y primer profesor de música en Nueva España." *Traduções*, vol. 6, Mar. 2014, pp. 52–68.
- Poole, Stafford. "Juan De Ovando's Reform of the University of Alcala De Henares, 1564-1566." *Sixteenth Century Journal*, vol. 21, no. 4, 1990, pp. 575–606., doi:10.2307/2542188.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000, pp. 201–246.
- Quinn, John M. "Four Faces of Time in St. Augustine." *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, vol. 26, 1992, pp. 181–231., doi:10.1484/j.ra.5.102291.
- Rashdall, Hastings. *The Universities of Europe in the Middle Age. In Two Volumes*. Vol. 1, At the Clarendon Press, 1985.



- Reilly, Penelope. "The Monk and the Mariposa: Franciscan acculturation in Mexico 1520-1550" *University of Kent*, 2015.
- Ribera Blanco, Javier. "La Universidad de Alcalá, Patrimonio de la Humanidad." *Declaración de Alcalá sobre la protección, conservación y difusión del patrimonio universitario*, Universidad de Alcalá, 2013, pp. 65–92.
- Ríos Zúñiga, Rosalina. "La transición hacia los estudios 'medios y superiores,' y la Nacional y Pontificia Universidad durante las primeras décadas del México independiente (1821-1865)." *La UNAM y su historia. Una mirada actual*, Instituto de investigaciones sobre la universidad y la educación. Universidad Autónoma de México, 2016, pp. 121–150.
- Rodríguez, Xavier. "El mural más grande del mundo está en la UNAM y es su cumpleaños, conoce sus detalles (infográfico) -." *Más de México*, 25 Apr. 2017, [masdemx.com/2017/04/mural-mas-grande-del-mundo-biblioteca-central-unam-juan-ogorman/](http://masdemx.com/2017/04/mural-mas-grande-del-mundo-biblioteca-central-unam-juan-ogorman/).
- Rodríguez Cruz, Agueda. "Proyección de la Universidad Complutense en las universidades Americanas." *La Universidad Complutense cisneriana. Impulso filosófico, científico y literario. Siglos XVI y XVII*, 1st ed., Editorial Complutense, 1996, pp. 85-106.
- Rosenroll, Emilie. "Urban Reform, Rebeldismo, and Mexico's University City, 1945-1958." *Simon Fraser University*, 2008.
- Ruiz Miguel, Carlos. "América y el modelo territorial español: la Constitución de 1812 y Su proyección posterior." *Pensamiento Constitucional*, vol. 17, 2012, pp. 231–266.
- Sáez, Carlos. *Annales Complutenses. Sucesión de tiempos desde los primeros fundadores griegos hasta estos nuestros que corren*. Institución de Estudios Complutenses, 1990.
- Sainz Rodríguez, Pedro. *La siembra mística del cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*. Real Academia Española, 1979.
- San Román, Jorge. "'¿A qué y por qué se concedió a Alcalá el título de Patrimonio de la Humanidad?'" *Vivat Academia*, 1999.
- Sanz Camañes, Porfirio. *Las ciudades en la América hispana: siglos XV al XVIII*. Sílex, 2004.
- Seibel, Beatriz. *Historia Del Teatro Nacional Cervantes. 1921-2010*. Inteatro, 2011.
- Smith, Michael E. "La fundación de las capitales de las ciudades-estado aztecas: la recreación ideológica de Tollan." *Nuevas ciudades, nuevas patrias. Fundación y relocalización de ciudades en Mesoamérica y el Mediterráneo antiguo*, Sociedad española de estudios mayas, 2006, pp. 257-290.
- Smither, Edward L. "Divine Love Directing Human History: Saint Augustine's City of God." *Faculty Publications and Presentations*, 2009, pp. 1-20.
- Terán, Fernando de. "La plaza mayor de la ciudad hispanoamericana. Transferencia cultural y lógica formal." *La plaza en España e Iberoamérica. El escenario de la Ciudad*, Ayuntamiento de Madrid, 1998, pp. 87-98.
- Torre, Antonio. "Cisneros, confesor de la Reina." *Hispania*, 1 Oct. 1940, pp. 43-51.
- Torre Villar, Ernesto (de la). *Fray Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América*. Seminario de cultura mexicana, 1973.

- Torres-Rodríguez, Laura. *Orientaciones transpacíficas: La modernidad mexicana y el espectro de Asia*. North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, U.N.C. Department of Romance Studies, 2019.
- Toussaint, Manuel. Información de méritos y servicios de Alonso García Bravo. Alarife que trazó la Ciudad de México. Instituto de Investigaciones Estéticas UNAM, 1956.
- Trueba, Alfonso. *Fray Pedro de Gante*. 2nd ed., Editorial Jus, 1959.
- “UNESCO in Brief - Mission and Mandate.” UNESCO, 9 Feb. 2020, en.unesco.org/about-us/introducing-unesco.
- Valadés, Diego. “Justo Sierra y la fundación de la universidad.” *Cátedra nacional de derecho Jorge Carpizo, reflexiones constitucionales*, In Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, 2014, pp. 431–449.
- Valle López, Ángela. “Rectores y regentes de la Universidad de Cisneros.” *Revista española de pedagogía*, LVII, no. 24, 1999, pp. 485-508.
- Vasconcelos, José. “The Cosmic Race.” *Modern Art in Africa, Asia, and Latin America: An Introduction to Global Modernisms*, 1st ed., Blackwell Publishing Ltd., 2013, pp. 402–412.
- Vázquez de Knauth, Josefina. *Nacionalismo y educación en México*. El Colegio de México, 1970.
- Vilchis Reyes, Jaime. “De recinto sagrado a manzana vacía. La plaza mayor hispanoamericana.” *La plaza en España e Iberoamérica. El escenario de la Ciudad*, Ayuntamiento de Madrid, 1998, pp. 111-120.
- Villalpando Nava, José Manuel. *Historia de la educación en México*. Porrúa, 2009.
- Wertsch, James V. “Specific Narratives and Schematic Narrative Templates.” *Theorizing Historical Consciousness*, edited by Peter Seixas, University of Toronto Press, 2004, pp. 49–62.
- Witte, John. “Facts and Fictions About the History of Separation of Church and State.” *Journal of Church and State*, vol. 48, no. 1, 2006, pp. 15–45., doi:10.1093/jcs/48.1.15.
- Zavala, Silvio. *Ideario de Vasco de Quiroga*. Fondo de cultura económica, 1941.

## VITA

### EDUCATION

- 2018 Master of Arts in Hispanic Studies. University of Kentucky.
- 2018 Graduate Certificate. Latin American, Caribbean, and Latino/a Studies. University of Kentucky.
- 2018 Graduate Certificate. Gender and Women's Studies. University of Kentucky.
- 2017 Graduate Certificate. Historic Preservation. University of Kentucky
- 2017 Graduate Certificate. Social Theory. University of Kentucky.
- 2014 Master of Hispanic Studies. Auburn University.
- 2010 Master of Arts in Teaching English as a Foreign Language. *Teaching English through Literature*. Universidad de Alcala.
- 2009 Master of Science in Management and Business Administration. Universidad de Alcala.

### PROFESSIONAL POSITIONS

- 2015-2020 Graduate Teaching Assistant. Department of Hispanic Studies, University of Kentucky.
- 2019 Research Assistant for Dr. Cristina Alcalde, Associate Dean of Inclusion and Internationalization (College of Arts & Sciences), Marie Rich Endowed Professor (Gender and Women's Studies Department). University of Kentucky.
- 2018-2019 Creation of an on-site Business Spanish program for a private corporation. Department of Hispanic Studies.
- 2018-2019 Inclusive Pedagogies Graduate Student Learning Community. College of Arts & Sciences, University of Kentucky.
- 2014-2015 Instructor of Spanish. Department of Foreign Languages and Literatures, Auburn University.
- 2013 Research Assistant on Spanish Linguistics. Department of Foreign Languages and Literatures, Auburn University.
- 2012-2014 Graduate Teaching Assistant. Department of Foreign Languages and Literatures, Auburn University.

## SCHOLASTIC AND PROFESSIONAL HONORS

- 2020 University of Kentucky Provost Outstanding Teaching Award.
- 2019 Arts & Sciences Certificate of Outstanding Teaching. College of Arts & Sciences, University of Kentucky.
- 2019 Viji Jaganathan Scholarship for Cross-Cultural Understanding. University of Kentucky.
- 2019 Hispanic Studies Community Service Award. University of Kentucky.
- 2019 Graduate Research Grant. Sigma Delta Pi (\$2.000).
- 2019 Dissertation Enhancement Award. University of Kentucky (\$3.000).
- 2019 Travel Grant. Dept. Hisp Studies. University of Kentucky (\$200).
- 2018 Travel Grant. Dept. Hisp. Studies. University of Kentucky (\$400).
- 2017 Certificate of Achievement. McCrary Award for Outstanding Second-Year Graduate Student. Department of Hispanic Studies. University of Kentucky.
- 2016 Travel Grant. Graduate School, University of Kentucky (\$800).
- 2015 – 2016 Graduate School Academic Year. Graduate School, University of Kentucky (\$15.000).
- 2014 Certificate of Achievement for Academic Excellence. College of Liberal Arts. Intl. Student Organization. Auburn University.
- 2014 Top International Graduate Student. Department of Foreign Languages and Literatures. Auburn University.

## PROFESSIONAL PUBLICATIONS

- 2019 “El Quiote en Alcalá de Henares: graffiti, arte urbano y autorrepresentación.” Vernacular: *New Connections in Language, Literature & Culture*, vol. 5.
- 2018 “El ascenso criollo y la construcción de la independencia mexicana: una aproximación genealógica.” *Revista de Historia de América*, vol. 157.
- 2018 Alcalde, Cristina and Juan Fernández Cantero, *et al.* “From “Home” to Interdisciplinarity: an Interview with Cristina Alcalde.” *Nomenclatura: Aproximaciones a los Estudios Hispánicos*, vol.7.

- 2018 Cañizares-Esguerra, Jorge and Fernandez Cantero, *et al.* “Categories as Archives: From Silence to Social Justice: an Interview with Jorge Canizares-Esguerra.” *DisClosure: A Journal of Social Theory*, vol. 27, no.5, pp. 15–20., doi:<https://doi.org/10.13023/disclosure.27.03>.
- 2017 Fernandez Cantero, Juan, *et al.* *Interpreting Downtown Lexington's Town Branch History*. Edited by Douglas Appler, [www.lexarts.org](http://www.lexarts.org).

Juan Fernández Cantero