

Altars y tianguis: *Una apología del espacio abierto en Sudamérica*

Altars and tianguis: *an apology from the open space in South America*

Resumen

Autor:
**Ph.D. Mauricio Baros
Townsend**
mbartown@gmail.com

Facultad de Arquitectura y
Urbanismo / Centro de
Estudios Árabes.
Universidad de Chile

Chile

Recibido: 21 Nov 2016
Aceptado: 11 May 2017

En muchas ciudades hispanoamericanas podemos encontrar en las plazas centrales una simbiosis perfecta entre la herencia amerindia y la religión católica. A pesar de los cambios, este espacio permite que confluyan actividades ancestrales como el comercio junto con festividades religiosas. Este artículo pretende examinar cómo estos espacios se constituyeron en soportes de diversas actividades que permiten traslucir, a través de ellas, una rica herencia que no sólo es hispana, sino también musulmana e indígena.

Palabras clave: ciudad hispanoamericana, damero colonial, plaza mayor, tianguis

Abstract:

If there is a place in Spanish American cities where you can find a perfect symbiosis between the heritage of Native American religion and the Catholic religion is in the main squares of many of these cities, that despite the changes, they allow convergence of ancestral activities as trade with religious festivals that take place in the same space. What this paper aims to examine it is how these spaces were formed on supports various activities that allow them traslucir through a rich heritage that is not only Spanish, but also Muslim and indigenous.

Keywords: colonial grid, hispanoamerican city, Main Square, Market

1. Introducción

El damero fundacional y la supremacía hispana

En general, las investigaciones realizadas sobre la ciudad hispanoamericana se han centrado en el estudio de su morfología; éstas siempre han tenido como resultado la afirmación de la superioridad hispana en el éxito y aplicación del modelo del damero en la mayor parte de las ciudades del continente. Se afirma que la supremacía colonialista es claramente consolidada en el urbanismo americano; este modelo casi adquiere el cariz de un sello fundacional en América.

Pero esta circunstancia, parece obstaculizar cualquier otro tipo de lecturas que con cada nueva obra sobre el tema se han enfocado en reafirmar esta primacía de manera redundante. Sin embargo, se llegó a un acuerdo sobre ciertos elementos comunes, los cuales son mencionados pero rara vez son profundizados. En casi más de dos siglos de estudio, las diversas lecturas sobre el tema concluyen en:

1º. La importancia que adquiere la Plaza Mayor en el urbanismo indiano a diferencia del urbanismo hispano, en donde los poderes civiles y religiosos se encuentran dispersos, aquí confluyen en un mismo espacio; por ello, ésta posee características únicas.

2º. Este espacio se constituye como el principal aglutinador de todas las actividades cívico, religioso y comercial de las nuevas ciudades. En la actualidad, este hecho se mantiene en varias urbes.

La mayor parte de las investigaciones (De Terán, 1998; Hardoy, 1999) se centran en un estudio principalmente morfológico; éstos parten del supuesto de que los modelos implantados fueron tomados de referentes utópicos, planeamientos ideales, tratados renacentistas, campamentos militares, entre otros. Estos modelos fueron implantados sobre un territorio en el que –cual hoja en blanco– parecía no existir nada; es decir, los usos y las costumbres –tanto de los conquistadores como de los pueblos conquistados– no parecen comparecer.

En primer lugar, como bien afirman algunos autores (Solano, 1990), dos de cada tres conquistadores eran andaluces; en segundo lugar, la mayor parte de las principales ciudades fundadas no se realizaron en territorios

despoblados, sino junto a importantes urbes indígenas o incluso sobre ellas. Es decir, existe la cultura hispanomusulmana que aquí no es mencionada y la cultura indígena americana que es considerada sólo de forma tangencial en estos estudios.

Por esta razón, este artículo pretende indagar sobre algunos de aquellos aspectos que aún permanecen en las sombras, para intentar entender ciertos hechos que no parecen ser respondidos por la simple tesis del damero fundacional; uno de ellos menciona la relación con el comercio presente en estos espacios y el segundo indaga la escala o tamaño que ellos alcanzan.

2. La sombra del zoco sobre el urbanismo indiano

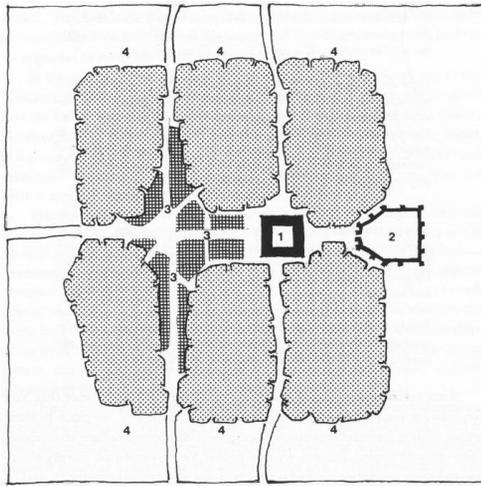
A las voces de los tratantes, a las conversas, se une todo el ruido del mercado: y la invasión multitudinaria produciendo incomodidad en el vecino notable y principal que ha vivido en la plaza mayor y sus cercanías desde la fundación de la ciudad (Solano, 1990, p.188).

En esta cita de Francisco de Solano (1990) sobre las ciudades hispanoamericanas, en primer lugar, no describe una presencia figurativa sino que se refiere a un sonido que más bien sugiere algún trasfondo. Esta manera de expresarse frente a la actividad comercial: “este ruido del mercado” puede ser entendido como un eco que aún permanece como algo molesto “produciendo incomodidad en el vecino notable”.

Esto nos sugiere que no sólo es una molestia auditiva, sino más bien nos indica una presencia no reconocida en las costumbres coloniales: la huella de la ciudad hispanomusulmana.

En las ciudades medievales europeas, las plazas de mercado habían permanecido separadas de los espacios religiosos mientras en la ciudad musulmana ambas actividades confluían. Junto a la mezquita mayor o mezquita de los viernes se localizaba el zoco; aún es posible verlo en las medinas de muchas ciudades islámicas. (fig. 1 y 2)

De esta forma, el patio de la mezquita se constituye en el mayor espacio abierto de la ciudad musulmana y junto a él, el zoco organizado según la importancia de los productos que allí se comerciaban: partiendo con negocios de orfebrería, perfumes, etc.



1. Friday Mosque (Transformed Church) 2. Citadel/Palace (Old Defense Post) 3. Market (Transformed Colonnade) 4. Residential quarters



Figura 1 (izquierda): Modelo de la ciudad islámica tradicional con la mezquita en su centro (1) y el zoco (3) en su costado

Fuente: Alsayyad, Nezar. (1991). *Cities and Caliphs. On the genesis of arab muslim urbanism.* New York: Greenwood Press

Figura 2 (derecha): Reconstrucción de la Mezquita Aljama de Sevilla, con el zoco en su entorno

Fuente: www.geocaching.com

Near the mosque, as a religious center, we find the suq of sacred items were merchants sell candles, incenses, and perfumes. Also near the mosque, as an intellectual center, we find the book sellers and the book binders. As we go further from the mosque, we find the suqs of cloth and leather which were often located in secure places encircled by walls called qaisariya (Alsayyad, 1991, p.15).

Es decir, la actividad religiosa y comercial convivían en perfecta armonía, así en ciudades como Sevilla, Córdoba y Granada, esta costumbre existía igualmente, y sus usos se perpetúan en hechos como el uso de los patios reconvertidos de las antiguas mezquitas como es el caso de la Catedral de Sevilla, cuyo acceso por el patio aún funciona como el acceso más habitual.

La impronta del damero fundacional difiere mucho de la morfología del tejido urbano musulmán; sin embargo, el uso que tendrán las grandes plazas en Hispanoamérica se asemeja mucho más al uso islámico que al español. Esto se produce por la presencia de un tercer elemento: el *tianguis*. En general, este elemento es mencionado tangencialmente en los discursos acerca del urbanismo hispanoamericano.

Con este término, los conquistadores tendieron a unificar a todos los espacios en donde se daban actividades comerciales desde México hasta Chile, tal como lo señala Armando de Ramón:

Una de las acciones más efectivas para estimular las relaciones sociales y económicas al interior de la población fue la instalación en ella de un mercado público o “tianguis”. Ya en sesión del Cabildo de 2 de enero de 1552 se habló de la necesidad de que hubiese un mercado público “para que los indios, libremente y sin miedo, traten y contraten sus miserias y se provean unos de otros de lo

que tuvieren necesidad”, porque esto “no hacen ni osan hacer público pareciéndoles que sus amos les irán a la mano en ello” (Ramón, 2000, p.31).

En la actualidad, conocemos las diferencias fundamentales entre el mundo mesoamericano y el andino-americano. En Mesoamérica, el *tianguis* tiende a ser un espacio constituido y fijo, como fue el magnífico Mercado de Tlatelolco; en cambio, en Los Andes, el *tianguis* se constituía de manera estacional, en diferentes puntos del territorio; por esta razón, para la Corona Española fue una tarea más compleja el poder fijar este espacio de mercado. Si bien la Corona impuso la trama fundacional, quien efectivamente la administró fue la iglesia (fig. 3 y 4):

Ella controla y fundamenta una parte esencial de este universo de representaciones, en tanto que institución del sistema de poder –sobre la base jurídica del Real Patronato–, además, en tanto que intermediaria oficial de las fuerzas sobrenaturales, ella adquiere un papel especial y definitivo en la alimentación de la legitimación ideológica de dicho sistema, diseñando una frontera difusa y ambigua entre “lo político” y lo propiamente religioso (Valenzuela, 2001, p.30).

La razón es muy simple: en la Plaza Mayor es en donde confluían todos los poderes. El verdadero ejecutor y representante público de los poderes reales era la Iglesia; por ello, el poder eclesástico tenía control sobre la Plaza Mayor porque éste se expresaba en el manejo y en el uso que se hacía de estos espacios. En cuanto a las actividades mercantiles en estos mercados, el principal interés de la Iglesia se enfocaba en el comercio de oro y plata:



Figura 3 (izquierda): Mercado de Tlatelolco. Maqueta del Museo de Antropología de México

Fuente: Fotografía de autor

Figura 4 (derecha): Plaza de Armas de Santiago, 1850. Ernesto de Charton Treville. En esta última se aprecia la permanencia de las actividades mercantiles en la Plaza Mayor de la Ciudad

Fuente: www.memoriachilena.cl

Quando llegamos a la gran plaza, como no habíamos visto tal cosa, quedamos admirados de la multitud de gente y mercaderías que en él había y del gran concierto y regimiento que en todo tenían. Los principales que iban con nosotros nos lo iban mostrando. Cada género de mercaderías estaban por sí, y tenían situados y señalados sus asientos. Comencemos por los mercaderes de oro y plata y piedras ricas, plumas y mantas y cosas labradas, y otras mercaderías de indios esclavos y esclavas (Bernal Díaz del Castillo, 1568, s/p).

Sin duda, aquí se manifiesta una de las razones por las que se permitió la cercanía de esta actividad al templo religioso: poseer el control sobre el comercio de estos productos. Para lograr este cometido, la Iglesia recurrió a distintos medios de control –a nivel espacial y temporal– de las actividades realizadas; por ejemplo, hicieron coincidir los días de mercado con las fechas de festividades religiosas indígenas, esto sucede hasta el día de hoy en el Cuzco o Chichicastenango que son ciudades famosas por sus mercados dominicales (fig. 5 y 6).

Esto permitió la realización de las actividades comerciales en el mismo espacio que se utilizaba como atrio religioso; después de todo, era un referente que había existido en las ciudades andaluzas por muchos

siglos. Esta fórmula resultó ser tan exitosa que aún permanece en muchas ciudades, en otras como Santiago de Chile; este modelo permaneció hasta el siglo XIX cuando fueron trasladados a su ubicación actual.

La Recova fue sacada de la Plaza Mayor por el segundo O'Higgins y trasladada al lugar llamado "Basural", que era un sitio eriazado junto al río, situado a no más de tres cuerdas de dicha Plaza Mayor. Esta mudanza ya estaba decidida en 1821, año en que un particular ofreció hacer un edificio sencillo para instalar allí el mercado (De Ramón, 1001, p.97).

Así como la huella del damero hispano persiste en nuestras ciudades, las costumbres igual permanecen. Aún están –junto a nuestra Plaza– las joyerías, las perfumerías, los comercios de cueros y talabarterías; hoy en día, se pueden verificar estas huellas en las plazas de la ciudad de Santiago.

La escala es un segundo componente mencionado en esta investigación. En la mayor parte de los textos sobre el urbanismo hispanoamericano se argumenta que el tamaño de las plazas fundacionales se debe a las múltiples actividades que ésta permitía; no es frecuente que se haga alusión a los denominados referentes indianos.



Figura 5 (izquierda): Mercado dominical en Písaq

Fuente: <https://ojomundo.wordpress.com>

Figura 6 (derecha): Mercado Dominical en Chichicastenango, Guatemala. Ambos mercados se desarrollan en la Plaza Mayor de cada ciudad junto al templo principal

Fuente: Fotografía de autor

No existe ni existía ninguna plaza en España que poseyera las dimensiones, apertura y grandiosidad que alcanzan muchas plazas hispanoamericanas -la Plaza Mayor de Valladolid y la de Madrid por nombrar dos de las más antiguas son de 1561 y 1580 respectivamente. En América, las ordenanzas dictadas por Felipe II en 1573 trataron de regularlas pero éstas fueron tardías.

Los resultados prácticos de la legislación fueron escasos; fracasó porque llegó tarde, cuando ya doscientas ciudades habían sido fundadas y se había producido una "cristalización" del modelo urbano de la cuadrícula en la cultura americana (Nicolini, 2005, p.31).

Cuando estas ordenanzas fueron promulgadas, la mayor parte de las ciudades hispanoamericanas habían sido fundadas.

Hoy se ha reconocido una multiplicidad de formas y tratamientos de estos espacios a lo largo de todo el continente; se quiere justificar esta diversidad de morfologías de acuerdo con diversas fuentes que, en su mayoría, son europeas; sin embargo, no suele reconocerse la escala que poseían las magníficas explanadas ceremoniales precolombinas.

Debemos recordar que la mayor parte de las ceremonias religiosas de la América indígena se realizaban en espacios abiertos, situación que provocó un gran problema a la Iglesia Católica por sus construcciones cerradas. Sin embargo, se logró plantear algunas soluciones como las capillas atriales que se construyeron tanto en Mesoamérica como en Los Andes.

Aquí, de alguna manera, el espacio de la Plaza se potenció al convertirse en la contrapartida perfecta del espacio claustal y cerrado de los templos católicos, constituyéndose en una simbiosis que podríamos denominar el altar y la caverna.

3. El altar y la caverna en la espacialidad americana

Esta diferencia concierne a la arquitectura y su valor con respecto al paisaje natural. Los templos pirámides se destacan por sí solos en el escenario de la naturaleza, ambiente común de vida y de trabajo, como signos de la presencia humana e instrumento de una posible mediación con respecto a las fuerzas naturales omnipotentes. En cambio los edificios públicos y privados, según la concepción europea, tienen valor porque están recogidos en la ciudad y forman un paisaje humano construido y compacta, contrapuesto al del campo (Benevolo, 2014, p.79).¹

Si hay un lugar en América en donde se logran conjugar las dos dimensiones fundamentales del habitar en la ciudad hispanoamericana, es en aquellos lugares en

donde aún el espacio abierto mantiene las dimensiones fundamentales de su pasado precolombino que entran en conjunción con la impronta hispánica y, en donde son puestos en equilibrio la abertura y extensión del paisaje americano con su contrapartida hispana, en donde una arquitectura claustal parece oponerse a la libertad y amplitud de esta especialidad precolombina.

La Pampa por sí sola es desamparo, en tanto el claustro por sí mismo es cárcel. La palabra *pampa* proviene del *kichwa* que significa espacio sin límites; el término 'claustro' deriva del latín *claudere* que significa cerrar. De alguna manera, son dos acepciones contrapuestas pues la una proviene de la escala de un paisaje ilimitado y sin fin, mientras la otra hace alusión a un soporte cerrado.

La primera proviene de una tradición en donde el contacto con la naturaleza era una práctica cotidiana y, además, los poderes extraterrenos para estas culturas se manifestaban a través de la misma naturaleza. No existía separación entre el hombre y el espacio supra-mundano; es decir, todo se resuelve en una continuidad en donde lo sagrado se hace presente en cada fenómeno natural.

En la segunda acepción, según Eliade (1998) la deidad ha sido separada de la naturaleza y distanciada del cotidiano vivir a través de una serie de recursos arquitectónicos que tienen por objetivo establecer un claro límite entre lo sagrado y lo profano. De esta forma, podemos entender dos maneras de dialogar con lo trascendente, que implican dos modalidades que requieren de una distinta expresión arquitectónica.

Para profundizar en este tema se hablará del altar y la caverna como dos metáforas formales que se relacionan con estas dos actitudes humanas y sociales.

De este modo, en torno a un centro en el que se disponen los edificios religiosos y civiles más importantes, conformando lo que podríamos llamar como el espacio ceremonial de la ciudad, se distribuye la población de una manera dispersa y sin un aparente orden. Ese centro que presenta una clara ordenación de los espacios, en los que se puede percibir perfectamente la relación entre plataformas, altares y espacios abiertos (Sorroche y Villalobos, 2004, p.117).

El altar es una manifestación que sucede en un espacio abierto en el cual el hombre entrega -a manera de una donación- una superficie sacrificial para ejecutar ritos de diversa índole, que tienen como objetivo establecer algún tipo de conexión con los poderes extraterrenos. En la Europa cristiana, el altar es una mesa sacrificial dentro del templo (mensa); en América, el altar tiene su propio desarrollo.

¹ El concepto de lo público se entiende en el contexto de este artículo, en su sentido de "colectivo", más que en el sentido habermiano de "esfera pública".



Figura 7 (izquierda): Calzada de los Muertos. Teotihuacán

Fuente: Fotografía de autor

Figura 8 (derecha): Plaza del Cuzco

Fuente: Fotografía de autor



En culturas en donde la religión estaba tan íntimamente ligada a la naturaleza, el altar surgía de manera espontánea en las cimas de las montañas que de por sí son altares naturales. “El montículo elevado en el centro de una región corresponde efectivamente al altar o al hogar situado en el punto central de un edificio” (Guenon, 1995, p.223). En los posteriores procesos urbanos, estos altares fueron trasladados hacia los centros de sus poblados o en conjuntos ceremoniales; aun así, siempre se mantuvo su condición de estar al aire libre, manteniendo su gran dimensión y, desde luego, localizarse en una posición privilegiada (fig. 7).

El altar —concebido como espacio sacrificial— es un espacio hierofánico; es decir, en donde se manifiesta lo sagrado; por ello, se impone como condición que ante la ausencia de algún rito o sacrificio, éste debe permanecer vacío. Esta vacuidad espacial le otorga esa cualidad sacra, en especial en un mundo en donde todo parece tener un lugar; por tanto, el espacio entero era ofrendado como un altar.

En efecto es evidente que, si la caverna es el lugar en que tiene lugar la iniciación, el laberinto, ámbito de las pruebas previas, no puede ser sino el camino de que conduce a ella, a la vez que el obstáculo que veda el acercamiento a los profanos ‘no cualificados’ (Guenon, 1995, p.160).

En cambio, la caverna representa lo opuesto. En las religiones monoteístas, la caverna responde aquella necesidad de resguardar y separar claramente lo sagrado de lo profano. La caverna representa el origen, lo protegido, aquello que permanece siempre oculto y enterrado, lo claustral; de allí proviene su cualidad oscura y misteriosa. La arquitectura cristiana se ha erigido en torno a esta metáfora del ocultamiento: tumba, sepulcro, cenotafio, mausoleo, nave, cripta, etc.; por ello, abundan las tipologías arquitectónicas en torno al mismo tema. Se manifiesta toda una arquitectura subterránea que ha sido erigida para mantener aquellos objetos sacros lejos del alcance del mundo profano.

La caverna también estuvo presente en el mundo precolombino pero, además, adquiere una condición de lugar primigenio, de verdadero útero o matriz social:

Aludíamos antes a la estrecha relación existente entre el simbolismo de la cueva y el del corazón, lo que explica el papel desempeñado por la caverna desde el punto de vista iniciático en cuanto a representación de un centro espiritual (Guenon, 1995, p.162).

Esta centralidad que posee la caverna podría entrar en conflicto con la centralidad que instauro todo altar; sin embargo, según Guenon, el problema fue resuelto: el altar originalmente situado sobre la cima de la montaña se traslada al interior de la caverna. De esta manera, la religión católica logró trasladar este centro —el altar de la montaña— a la caverna.

Aun así, las permanencias del pensamiento religioso indígena mantuvieron ese vínculo con la montaña a través de estos espacios abiertos como son los atrios o las plazas. Estos lugares no sólo permitían el contacto visual con las montañas circundantes, sino también hacían comparecer la dimensión física que ella representaba. A través de la magnitud del espacio, se podía manifestar la expresión de aquella majestad divina (fig. 8).

Pues bien en la relación inversa de los dos símbolos que ahora consideramos a la montaña corresponde la idea de “grandeza” y a la caverna (o la cavidad del corazón) la de “pequeñez”... Por tanto es del todo normal que el primero se represente aquí mediante el símbolo que corresponde a una condición “primordial”, y el segundo mediante el símbolo que corresponde a una condición posterior de “oscurecimiento” y de “envoltura” o “repliegue” espiritual (Guenon, 1995, p.167).

Fueron dos maneras de experimentar la religión, la americana que es abierta, festiva, extrovertida y la europea que se manifiesta como retirada, enclaustrada, introvertida; dos modalidades que se plasmaron en el espacio y en el tiempo. La Iglesia católica, de algún modo, impuso una clausura de la vivencia religiosa que hoy en día sólo en reducidas ocasiones se expresa externamente en las festividades religiosas.

La caverna fue entendida como centro, umbral y nexo hacia otros mundos, además de estar vinculada al origen mismo. Esta situación cambió en la post-conquista en donde la tendencia de una de estas modalidades prevaleció por sobre la otra; la ciudad medieval como



Figura 9 (izquierda): El Tiánguez- Plaza San Francisco 1903 de Andrew Howe.

Fuente: www.wikipedia.com



Figura 10 (derecha): Iglesia y Plaza de San Francisco en un día de mercado de domingo (1870)

Fuente: www.wikipedia.com

entidad claustral y las ciudades precolombinas como espacios abiertos. Por esta razón, cuando se conjugan ambas modalidades espaciales se produce una simbiosis de una riqueza notable, pues el equilibrio logrado permite que cada entidad aparezca en su plenitud.

En el Nuevo Mundo la nueva estructura religiosa, embrión del pueblo de indios, se construye conjugando en una misma unidad arquitectónica los reducidos espacios cubiertos de los templos cristianos con los amplios espacios abiertos de las estructuras religiosas de los amerindios (Gussinyer, 1996, p.204).

El mundo precolombino se constituía esencialmente de espacios abiertos, en donde la comunión con lo trascendente se realizaba en esas magníficas explanadas abiertas como fueron las plazas o *kanchas* incas, o la espléndida calzada de los muertos en Teotihuacán, o los espacios frente a las pirámides en donde solían ejecutar ritos y festivales religiosos.

La actividad de lo festivo –como su etimología lo indica– se relaciona con lo que se “manifiesta”, aquello que se expone o muestra; por ello, se asocia con los conceptos de festín y festejar. Un festejo que en la mayor parte de las civilizaciones se ha hecho al aire libre y que se mantiene así, pues es el lugar en donde los habitantes agradecen la presencia de sus divinidades que se encuentran presentes entre ellos.

Todo individuo está rodeado de un gran aparato formal que es el que provee, a través de la arquitectura y el arte, el escenario adecuado para esa actuación efímera que es el vivir. Las grandes residencias, los templos y, en especial, las plazas, son el marco adecuado para el hombre del siglo XVII, que ha hecho de su vida una representación (Gisbert, 1999, p.2).

El mundo hispano se encontró con estos festejos masivos, contrarios a la pompa y pesantez del ritual católico practicado en Europa, situación que obligó a los conquistadores adaptar sus tipologías templarias a este nuevo escenario festivo. El imperativo del control de las “almas salvajes y bárbaras” mostró cierta permisividad con costumbres claramente paganas ante ojos cristianos que como resultado dio nuevas tipologías

arquitectónicas de notable calidad e interés como lo fueron las capillas de indios, algunas de las cuales aún se conservan principalmente en Centroamérica: Actopan, Acolman, Cholula, por nombrar algunas.

De hecho, es interesante notar que también son llamadas capillas atriales; el nombre ya indica la comparecencia de dos tipos espaciales: la capilla usualmente cerrada y el atrio como espacio abierto. De los pocos ejemplos aún existentes, llama poderosamente la atención las magníficas dimensiones que asumían estos atrios, frente a la secundaria presencia de templos de una espacialidad mucho más reducida.

Por otra parte, la instalación en los mismos centros urbanos precolombinos implicó que muchas veces se operó el proceso de aculturación que fue característico en la conquista y colonización hispanas; las nuevas construcciones se instalaron sobre las antiguas, el ejemplo más paradigmático es la Catedral de Ciudad de México sobre las ruinas de Tenochtitlan y la Iglesia de Santo Domingo en el Cuzco sobre el Altar del Coricancha. Aun así, hubo casos en donde se tuvo que aceptar la convivencia de las antiguas costumbres indígenas con las recién instaladas y uno de ellos es el conjunto de la plaza de San Francisco de Quito (fig. 9, 10 y 11).



Figura 11 Plaza de San Francisco de Quito.

Fuente: Fotografía de autor.

4. El conjunto templo-atrío-mercado de San Francisco de Quito

Al emblema patrimonial San Francisco es también necesario verlo como el espacio vivo del encuentro conflictivo para la fecundidad cultural. Al principio, fue un encontronazo violento; luego, se fue generando una resistencia de los vencidos que se transformó, poco a poco, en pasiva y calculada, bajo la acción de un sincretismo religioso por donde se colaron las distintas expresiones simuladas de los dominados (Mercé y Gallegos, 2011, p.10).

Su elección se fundamenta no sólo por tratarse del conjunto arquitectónico más importante de la época colonial en Hispanoamérica y el más antiguo (1536), sino que por el perfecto equilibrio que alcanza el conjunto es posible ver cómo las dos modalidades de ocupación, el altar y la caverna se encuentran en un mismo espacio.

Antes de la ocupación hispana, la ciudad de Quito era un importante sitio precolombino y se utilizaba como lugar de intercambio de productos; ésta fue la vocación de la plaza de San Francisco, pues ahí se localizaba el *tianguis* o mercado indígena.

Los *tianguis* fueron espacios presentes en todas las ciudades hispanoamericanas y continuaron funcionando con posterioridad a la conquista. Si bien en nuestra capital, Santiago de Chile, no se puede hablar de una ocupación precolombina importante, en 1821 la Plaza Armas se constituyó en el *tianguis* de la Ciudad, cuya función se mantuvo hasta la creación de la Recova, hoy Mercado Central.

Fijó, además, el Cabildo los padrones de pesos y medidas, y creó los cargos de fieles ejecutores y de almotacenes encargados de hacer cumplir estas ordenanzas, y con

facultad las casas de cualquier comerciante. Pensó también en el establecimiento de un mercado público, o tianguis; pero sólo en julio de 1552 se consiguió hacer práctica esta idea, fijándolo en la plaza pública (Barros Arana, 1999, p.272).

Esta dualidad entre plaza cívico-religiosa y mercado era común en la América hispana y también tiene un antecedente en la España árabe, pues era común encontrar el mercado principal de una ciudad junto a la mezquita mayor de la misma. Esta costumbre de situar el espacio del mercado en un lugar prominente es similar con las ciudades precolombinas; por ello, no es extraño que lo civil fuese desplazado por la ocupación mercantil.

Los días de mercado en las ciudades precolombinas solían coincidir con días festivos, relacionar fiesta con mercado era algo natural en América. Es en esta fiesta que la colonización transformará en fiesta cristiana, pero para ello se debió aceptar la convivencia de la actividad mercantil que trae aparejada.

Por esta razón, no es extraño que en algunas ciudades hispanoamericanas el *tianguis* se haya transformado también en el principal espacio de expresión religiosa, como ocurre en la plaza de San Francisco de Quito. Se considera el templo de San Francisco como uno de los más importantes e influyentes en la arquitectura colonial, no sólo de Ecuador sino de toda Sudamérica; aquí queremos detenernos en su espacio exterior más que su interior, así como en su plaza a manera de atrio que se presenta a lo largo de todo el conjunto (fig. 12).

En este sentido, el Atrio merece especial atención, más allá del justo interés estético que ha despertado entre los historiadores del arte. En él se ha detectado la presencia de una estructura espacial típica del siglo XVI, se trata de una capilla abierta e integrada a éste, que funcionaba como nave al aire libre y de forma provisional, y servía para que el altar y el oficiante estén protegidos mientras los feligreses permanecían en el exterior (Mercé y Gallegos, 2011, p.60).



Figura 12: Explanada de la Plaza de la Iglesia de San Francisco de Quito
Fuente: Fotografía de autor

En las ciudades coloniales en donde prima el damero cuadrangular, no es común encontrar plazas de una morfología rectangular como la que ésta presenta. Aquí podemos evidenciar un verdadero altar en donde el área —de dimensiones considerables— es libre, dentro de una Ciudad bastante densificada. Sin duda, aquí el espacio es una donación de espacio abierto y libre que le otorga una importancia notable; esto porque se encuentra limitado por su lado más importante como es todo el frente del convento y templo de San Francisco que se erige como un trasfondo escenográfico del conjunto. Todo ello establece una contención espacial que contrarresta perfectamente la espacialidad centrífuga que tiende a producir el espacio abierto del atrio.

El templo se construyó en varias etapas pero su morfología obedece a la característica planta elongada. Aunque es de tres naves, privilegia una nave central profunda, quedando las naves laterales casi en un esquema criptocolateral; esto favorece la idea del alejamiento de la deidad y aumenta la sensación cavernosa que es exacerbada por la exuberante ornamentación mudéjar; sin duda, produjo una gran impresión en el indígena (fig. 13 y 14).

La arquitectura de Quito se une a la tradición del Renacimiento italiano y recuerda el Renacimiento español. El quinientos flamenco, las extrañas exageraciones barrocas del seis y del setecientos, y la fantástica escultura decorativa de origen asiático, han transformado las iglesias de Quito en misteriosos santuarios, asilo del misticismo cristiano, expresión profunda de una religiosidad ambiente (Navarro, 2006).

Este espacio cavernoso se erige en perfecto equilibrio con el espacio abierto que lo antecede a la manera de atrio. Las dimensiones de altar y caverna parecen glorificarse mutuamente pues mientras en el interior de la iglesia resplandece con la exuberancia propia de estas cavernas barrocas, es posible encontrar un equilibrio a la opresión de este mundo subterráneo y claustal en la magnificencia del espacio abierto que espera y alivia al visitante de esta opresión. Es aquí que se logra entender y captar el sentimiento que estos interiores barrocos quieren transmitir; también es posible entender la magnificencia que debieron tener estos espacios abiertos en el mundo precolombino.

Es la confluencia de ambas modalidades espaciales lo que permite medir tanto la dimensión profunda del mundo cristiano colonial y la dimensión extensa e ilimitada del mundo precolombino. De esta manera, cuando el yugo claustal acepta esta donación de espacio externo, se logra un producto nuevo propiamente americano, nunca antes concebido en otro lugar.

Lamentablemente, esta simbiosis magistral no es común; la apertura espacial de nuestras pampas precolombinas, nuestros espacios de mercados informales, están en proceso de completa extinción ante un modelo en donde el territorio sólo parece tener un valor monetario.

La ciudad se consume y se renueva en la —cotidiana y meticulosa tarea— de venderse a sí misma. En todas partes los signos de intercambio y la mercancía declaran que el espacio urbano es la extensión de un discurso obsesionado con la ganancia y la seguridad (Ossa, 2010, p.6).



Figura 13 y 14: Interior de la Iglesia San Francisco de Quito, con su decoración barroca, que acentúa su carácter cavernoso y claustal

Fuente: Fotografía de autor

5. Comentario final

La mayor parte de las ciudades coloniales americanas, como característica principal, tienen su trama en damero, ninguna cuadrícula es perfectamente regular e igual a otra. Esta pequeña irregularidad se produce porque en la interpretación del modelo original –si es que existía alguno– surge la manera americana de entenderlo; es decir, surge un espacio de interpretación el cual permitió que el damero se constituyera en un verdadero soporte en donde se vertieron las diversas identidades que estuvieron en juego en este mestizaje cultural.

Aunque el proceso fundacional en Hispanoamérica instituyó una morfología reconocible en las urbes americanas, esto no borró o suprimió las costumbres y usos que provenían de la propia cultura hispanomusulmana, así como también aquellas que existían desde hace mucho en la América indígena. La ciudad hispanoamericana no debe entenderse como un sello o imposición de una cultura sobre otra, sino más bien como un soporte cultural sobre la cual se vaciaron, construyeron y acomodaron distintas costumbres e identidades.

Esta espacialidad primordial que le dio origen debe ser entendida como una apertura, que no se debiera clausurar, nuestras plazas no son solamente museos sino también explanadas, altares, mercados, en fin, espacios

vacíos en donde poder plasmar las diversas identidades que conforman la llamada América mestiza.

En un mundo donde el espacio ha pasado a primar por su valor monetario, ejemplos como el analizado permiten poner en el tapete el valor urbano que poseyeron y que aún poseen estas dos modalidades de habitar y entender el mundo. Sin embargo, en esta perfecta ecuación, uno de los componentes parece estar en francas vías de extinción, pues la mezquindad del urbanismo contemporáneo no parece encontrar valor en estos espacios en donde lo “ilimitado” parece peligrosamente escaparse del control que impone la ciudad moderna.

Las plazas, explanadas, pampas que aún suelen ser soporte de diversas expresiones populares son expresiones cuyo valor radica en que no provienen de estamentos gubernamentales institucionalizados, sino que en ellas comparecen todavía aquellas actividades que caracterizaron las formas más simples de encuentro social: mercados, fiestas, peregrinaciones, etc., en donde se manifiesta este rico mestizaje que caracteriza a la espacialidad y sociabilidad americanas.

Como citar este artículo/*How to cite this article*:
Baros, M. (2017). Altars y tianguis: Una apología del espacio abierto en Sudamérica. *Estoa, Revista de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Cuenca*, 6(11), 111-121. doi:10.18537/est.v006.n011.a08

Bibliografía

- Alsayyad, N. (1991). *Cities and Caliphs. On the genesis of arab muslim urbanism*. New York: Greenwood Press.
- Benevolo, L. (2014). Las nuevas ciudades fundadas en el siglo XVI en América Latina. Una experiencia decisiva para la historia de la cultura arquitectónica del "Cinquecento". En *La Ciudad Colonial: Formas y sentidos I*. Santo Domingo: Ediciones Cielo Naranja.
- Barros Arana, D. (1999) *Historia general de Chile. Tomo primero*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Bernal Díaz del Castillo. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Recuperado de: <http://biblioteca-electronica.blogspot.com>
- De Ramón, A. (2000). *Santiago de Chile (1541-1991)*. Santiago: Editorial Sudamericana.
- De Terán F. (1998). La Plaza Mayor en la Ciudad Hispanoamericana: Transferencia Cultural y Lógica Formal. En *La Plaza en España e Iberoamérica: El Escenario de la Ciudad*. Madrid: Ayuntamiento de Madrid
- Eliade, M. (1998). *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona: Paidós.
- Gisbert, T. (1999). *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*. La Paz: Plural Editores.
- Guenon, R. (1995). *Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*. Buenos Aires: Editorial Paidós Oriental.
- Gussinyer I Alfonso, J. (1996). Sincretismo, religión y arquitectura en Mesoamérica (1521-1571). *Boletín americanista*, N.º. 46, 187-241.
- Hardoy, J. (1999). *Ciudades Precolombinas*. Buenos Aires: Infinito.
- Mercé y Gallegos. (2011). *San Francisco una historia para el futuro*. Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Navarro, J.G. (2006). *La Escultura en el Ecuador durante los siglos XVI, XVII y XVIII*. Quito: Ediciones Trama.
- Nicolini, A. (2005). La Ciudad Hispanoamericana Medieval y Renacentista. *Revista Historia del Arte Atrio 10/11*. Universidad de Tucumán
- Ossa, C. (2010). Santiago: Tejido desgarrado por una subjetividad fugitiva. En *Estéticas de la Intemperie*. Santiago: Ediciones Departamento de Artes Visuales. Facultad de Artes Universidad de Chile.
- Solano, Francisco. (1990) *Ciudades Hispanoamericanas y pueblos de Indios*. Madrid: Ediciones CSIC.
- Sorroche y Villalobos (2004). *Historia del Arte en Iberoamérica y Filipinas*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Valenzuela Márquez, J. (2001). *Las Liturgias del Poder*. Santiago: LOM ediciones.