



Anales del Instituto de Arte Americano
e Investigaciones Estéticas "Mario J. Buschiazzo"

■ PROYECTO AMERICANO: APUNTES PARA DEFINIR MODOS DE PROYECTO EN SU CONTEXTO GEOCULTURAL

Roberto Fernández

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

Fernández, R. (2012). Proyecto Americano: apuntes para definir modos de proyecto en su contexto geocultural. *Anales del IAA*, 42 (1), 23-38. Consultado el (dd/mm/aaaa) en <http://www.iaa.fadu.uba.ar/ojs/index.php/anales/article/view/70/59>

ANALES es una revista periódica arbitrada que surgió en el año 1948 dentro del IAA. Publica trabajos originales referidos a la historia de disciplinas como el urbanismo, la arquitectura y el diseño gráfico e industrial y, preferentemente, referidas a América Latina.

Contacto: iaa@fadu.uba.ar

* Esta revista usa Open Journal Systems 2.4.0.0, que es software libre de gestión y publicación de revistas desarrollado, soportado, y libremente distribuido por el Public Knowledge Project bajo Licencia Pública General GNU.

ANALES is a peer refereed periodical first appeared in 1948 in the IAA. The journal publishes original papers related to the history of disciplines such as urban planning, architecture and graphic and industrial design, preferably related to Latin America.

Contact: iaa@fadu.uba.ar

* This journal uses Open Journal Systems 2.4.0.0, which is free software for management and magazine publishing developed, supported, and freely distributed by the Public Knowledge Project under the GNU General Public License.

PROYECTO AMERICANO: APUNTES PARA DEFINIR MODOS DE PROYECTO EN SU CONTEXTO GEOCULTURAL

Roberto Fernández *

■ ■ ■ Al hablar de la historia de la arquitectura de América, la persistencia de una dualidad historiográfica entre variantes “dependendistas” (de diversas replicas o copias imperfectas de supuestas producciones “centrales”) y “esencialistas” (o cultoras de una autonomía rayana en el autismo) estaría recomendando la necesidad de reflexionar creativamente, por una parte, respecto de la “historia de la historiografía” –o de las diversas posturas respecto de la historia de la arquitectura americana e incluso de posturas políticas e ideológico-culturales en general– y, por otra parte, respecto de realizar un recorrido de los diversos “estratos temporales” que se superponen para dar cuenta de dicha historia. Este ensayo, desde tal segundo cometido, recorre siete estaciones de una posible historia de la arquitectura americana, a encararse desde su propia especificidad antropológica, neocultural y política.

PALABRAS CLAVE: Historiografía. Arquitectura latinoamericana. Modelos dependendistas y esencialistas. Geoculturas locales. Cosmovisiones globales. Siete estratos históricos.

■ ■ ■ **AMERICAN PROJECT: NOTES ON A DEFINITION OF PROJECT MODELS IN A GEO-CULTURAL CONTEXT.** When speaking of the history of architecture in America, there is a persistence of a historiographic duality between “dependendists” (of diverse replications or irregular copies of supposed “central” productions) and “essentialists” (with an almost autistic autonomy). On the one hand, it brings up the need to think of the history of historiography –or the positions that concern the history of American architecture and even cultural, political and ideological positions– and, on the other hand, the need to become aware of a route of the diverse historical steps that superimpose to give account of that history. This essay, from such second point of view, visits seven stages of a possible history of American architecture from its proper geo/cultural, anthropological and political specificity.

KEY WORDS: Historiography. Latin American architecture. Outer and inner models. Local geo-culture. Global geo-culture. Seven historical stages.

* Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño, Universidad Nacional de Mar del Plata

Definir o adjetivar un modo o forma de proyecto según categorías geoculturales o geopolíticas resulta discutible y desde luego prácticamente inexistente como criterio crítico-historiográfico en la mayoría de los estudios canónicos de historia arquitectónica ya que, al contrario, prevalece una idea clasificatoria o selectiva basada en rasgos de los proyectos (que, por ejemplo, dan paso a las historias estilísticas, como las del proyecto renacentista o barroco, o de las vanguardias modernas) y no por el ámbito socio-territorial concreto en que ocurren y que pudiera agregar alguna característica distintiva a tal generalidad.

Aunque aquella producción estilísticamente historizada tenga localizaciones precisas y, por tanto, razones geopolíticas y culturales que explican tal ocurrencia o que le quitan su carácter de obra abstracta o del espíritu de su creador; hay pues sobradamente un Renacimiento florentino o un Barroco romano y numerosas posibles asociaciones de estilo y lugar, de características estético-técnicas de un conjunto determinado de obras y condiciones de sitio (clientes, contextos urbanos, tradiciones constructivas, modos de producción y de uso de las obras, estructuras de paisaje, etc.).

Por tanto, me gustaría presentar la noción de “proyecto americano” según una doble perspectiva conceptual y programática. Por una parte, una “mirada ex-post” o dominada, si se quiere, por la posibilidad de una cultura histórica tal que se pueda trabajar la circunstancia casi historiográfica de un proyecto americano (es decir, un proyecto emprendido en una región determinada según una voluntad de asumir un grado de identidad-diferencia de tal región, lo cual abre algunos criterios axiológicos y clasificatorios) que ofrezca algunos datos históricamente comprobables del aporte a la construcción de una cultura americana del proyecto, o sea, una taxonomía cartográfica que sea a su vez topográfica, que una el tiempo y el espacio de una producción dada.

Pero por otra parte y complementariamente a tal visión “ex-post” (de ordenamiento y repertorio de lo sucedido o dado) quiero proponer una “visión ex-ante” de un proyecto americano entendible como “futuridad”, como lo que nos da la etimología del “pro-yecto” (como “ver-antes”) para intentar trazar programáticamente proyectos “por venir” que intenten “ser americanos”, en este caso nuevamente no por estar-ahí (en el *locus* llamado América) sino por mantener el espíritu de búsqueda de “identidad” (algo que pueda verificarse como articulado a un ahí multisubjetivo y cultural) y de “diferencia” (algo que asuma la voluntad crítica de distinguirse de otras identidades, incluso del supuesto “fin de las identidades” que estaría implícito en el discurso de la mundialización o la globalización y que ya venía incubándose en el dispositivo del “cosmopolitismo moderno”, que anticipa un fin de las identidades subsumidas en una mismidad superior dada en la condición ecuménica de lo metropolitano como el *way of life* del “fin de la historia”, desiderátum de una sociedad segmentada en exitosos y condenados, de los que los primeros discurren en una etapa posindustrial y terciaria, consumada en un absolutismo de mercado e instalada en un flujo intensivo de comunicación e información y los segundos en una inédita “marginalia” de sub-mercados, cuasi desaparición del Estado y reconstrucciones diversas de figuras de sociedad civil).

Tenemos así en carpeta, entonces, un “eje retrospectivo” en el que delinear en lo dado-hecho los términos o los gérmenes de un “modo diferente de proyectar” visualizable en un *totum* determinado de proyectos americanos (en el doble sentido de pertenencia y de diferenciación) y un “eje proyectivo” según el cual se trata de hacer proyectos nuevos o por venir que densifiquen esa historia y que exploren como una actividad experimental, política y poética, un “futuro proyectado” afirmando una identidad o criticando, negando y combatiendo el aplanamiento de la falsa sensación de pertenencia a un *uniquum* de cultura global.

En el caso de áreas cuya historia está determinada por factores ligados a procesos de colonización, esa voluntad de peculiarización localizada suena más desubicada todavía puesto que está muy naturalizada la idea de una producción metropolitana centralizada de la cual las expresiones periféricas coloniales suelen tratarse como epigonalidades espejadas, versiones menores y más o menos rústicas de referencias centralizadas, discursos de las copias imperfectas que con sus matices propusieron Jorge Luis Borges u Octavio Paz y que antes sedujeron a políticos de actuación educativo-cultural como Domingo Faustino Sarmiento, Andrés Bello, Ignacio Altamirano o Justo Sierra y luego a intelectuales pro-europeístas como el argentino Ricardo Rojas en su panfleto *Eurindia*, ya explícito en su título.

Aunque esta epigonalidad no necesariamente colonizada o propia de artistas “cipayizados”, a veces alcanza características de inexorabilidad o conveniencia –con sus valores de adaptación a circunstancias– y a veces características de imperfección o deformación que pueden incluir actitudes que inficionan las ortodoxias o que remiten a estrategias poiéticas que, aunque de voluntad imitativa, terminan por presentar diferencias en cuyo espesor también pueden emerger destellos de identidad como diferencias en relación al modelo central.

De hecho, los propósitos críticos de aquella inexorabilidad dependiente emergieron principalmente en la época de resistencia de vocación liberadora en lo político-cultural frente a dicha característica de colonización, por ejemplo, en los discursos ligados al proceso cultural y político de la liberación argelina en el caso de Franz Fanon, al proceso vietnamita en Tran Duc Thao o en las estrategias educativas liberadoras de Paulo Freire, junto a propuestas políticas e histórico-filosóficas, en el caso argentino, como las de Juan José Arregui, Arturo Jauretche, John William Cooke, Eduardo Astesano, Arturo Roig, Mario Casalla, Carlos Cullen, Horacio Cerutti Guldberg, Enrique Dussel o Rodolfo Kusch, junto a otras voces continentales como las del chileno Félix Schwartzman, el peruano Henrique Urbano, el brasileño Darcy Ribeiro o el mexicano Leopoldo Zea, acompañando en cierta forma los procesos políticos de los 60 y 70.

Este movimiento de una filosofía más bien de liberación, en cuyo seno debe reconocerse un espacio a la teología de la liberación, en el trabajo de Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Juan García Elorrio, Rubén Dri, Juan Segundo, que pudo derivar en social-cristianismo guerrillero en el caso de Camilo Torres, Ignacio Ellacuría, Gaspar García Laviana, Carlos Mujica o el filipino Charles Ávila y el Movimiento Montonero que cuajó con variantes americanistas de modelos marxistas –el castrismo y guevarismo, el sandinismo, los focos urbanos como Tupamaros o Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP)– no puede escindirse del despliegue de formatos políticos híbridos en los que cabe la posibilidad de encontrar fermentos de estos pensamientos, sobre todo en las artes y las letras o en el periodismo y la investigación histórico-social, junto a modelos tradicionales en la organización de la economía, incluso con la recepción de matices corporativistas, mezclas turbulentas e inestables que conforman el espectro del populismo americano.

Yendo a cuestiones más cercanas al proyecto en América Latina, en esos años 70 se montó, si cabe, una teoría de “apropiación de ajenidades” más articulada con posturas de tipo “nacionalista-popular” (lo que en jerga local se supo irónicamente denominar “Nac&Pop”) visible en diverso grado de rigurosidad conceptual en autores como Ramón Gutiérrez, Mariano Arana, Cristian Fernández Cox, Alberto Saldarriaga, Enrique Browne, Rafael Eliseo José Iglesia, Juan Posani, Carlos Morales, Carlos Niño, Pedro Belaúnde, Roberto Segre, Carlos González Lobo, etc., parte de lo cual devino en el montaje de varias ediciones de los llamados

“Seminarios de Arquitectura Latinoamericana” (SAL) o en la organización de proyectos editoriales como el colombiano *SomoSur*.

La pauta de una cultura basada en una apropiación de ajenidades que sirvió como base axiológica de un mecanismo selectivo de arquitecturas apropiadas fue en realidad consecuencia de una adaptación de las ideas referentes a la posibilidad de una específica cultura americana que habían desarrollado ensayistas tales como los cubanos José Lezama Lima, Fernando Ortiz y Roberto Fernández Retamar, los peruanos José María Arguedas, Sebastián Salazar Bondy, Alberto Flores Galindo y Juan Acha o el paraguayo Ticio Escobar y, antes aún, José Enrique Rodó, José Vasconcelos y Oswald de Andrade.

Más recientemente, ya dentro de la más actual condición de la multiculturalidad y siguiendo tal vez procesos autoafirmativos de producciones culturales locales o regionales –en literatura, artes plásticas, cine, música, vestimenta o gastronomía–, se advierten en la región algunas expresiones que lejos de motivaciones “folklorizantes” o arcaizantes procuran ser globales en lo local, si cabe una articulación entre características genéricas de la época de la evolución del gusto y circunstancias específicas de proyectos localizados, como justamente, una interpretación de lo específico de un lugar o un paisaje junto a la valoración de condiciones locales de producción (en lo técnico-artesanal, sobre todo, o en investigaciones técnicas alternativas ligadas a materiales locales, en lo tipológico y funcional que deviene en programas urbano-arquitectónicos singulares, en interpretaciones y aportes a demandas sociales específicas) y, en algunos casos, a voluntades de conectar la experiencia concreta con una postura política.

Es en torno a esta peculiar y más o menos reciente eclosión de una forma concreta de arquitectura que medita sobre la posibilidad de unas culturas locales en juego con aspectos de la civilización global que me interesa explorar las perspectivas y características de una teoría del proyecto americano, que tal vez ofrezca una explicación algo más abarcadora que una mera enunciación de casos más o menos ejemplares (que en todo caso también intentaremos cartografiar, al menos de una manera selectiva e indicativa de campos más complejos y diversos) que incluso permiten disponer de algunas nociones de valoración de identidad que ayude además a una re-historización más crítica de nuestra propia evolución, más allá de las categorías clásicas del reflejo imperfecto, epigonal o subalterno y de la apropiación de ajenidades.

Un punto de partida de índole casi heideggeriana sería discutir cuestiones acerca de lo esencial-fundacional del caso americano, es decir, si cabe en cierto sentido indagar en la condición arquetípica de su existencia. Una primera aproximación a tal enfoque sería el que procurara dar cuenta de algunas cuestiones ligadas con lo originario, que en todo caso sería además original, propio o específico y raíz o condición fundante de alguna clase de identidad o ser en situación de diferencia con algún “otro”.

Antes que indagar en ese sentido, sobre lo fundante de las grandes culturas americanas –que suele ser el habitual grado cero incluso desde una visión pre-histórica dado el remanido tema de las agrafías o carencias de registros escriturarios–, hay que referir al enfoque etnológico que permitió dar cuenta de un punto de partida a tal identidad.

En ese sentido es muy sugestiva la investigación de Pierre Clastres, quien seleccionó ciertos casos de estudio con sus sistemáticas labores de campo para extraer de ellos algunas conclusiones que ofrecen la mirada de un origen humano pasible de habilitar fundamentos diversos a aquellas filosofías del origen indiferenciado que nos proponía Martín Heidegger

pero que en rigor eran de precisa identidad y diferencia, sea un origen de un pensar sistémico en los griegos, sea una razón de existencia en un ser-ahí localizado en el caso de las antiguas culturas germánicas, con lo cual Heidegger valora y acepta en ciertos términos la aculturación de los bárbaros. Por empezar, Clastres va a cuestionar que inevitablemente el *arqué* existencial del sujeto único al cual llegamos sea ese fondo o piso ontológico que nos presenta el filósofo bávaro, requiriendo en plenos 70 (Clastres muere en 1977) un estatuto pleno de relatividad multicultural. Digamos que se piensa que hay varias clasicidades y múltiples barbaries.

Clastres va a trabajar con etnias perdidas como los *guayakí* o *ache* (en este momento ya no existen sobrevivientes) en la selva paraguaya, formaciones singulares dentro del gran sistema tupí-guaraní mucho más básicas, elementales o poseedoras de un grado cero existencial que por ejemplo los *bororó* o los *yanomani* del Brasil, de quienes Claude Lévi-Strauss va a extraer toda su innovadora antropología de reglas estructurales mínimas y evolutivas (como las reglas de formación del parentesco), formas elementales que organizan una posible explicación de la evolución de la cultura (de lo crudo a lo cocido, de lo desnudo a lo vestido, etc.) dentro de un episteme de cultura alternativa a la de la matriz occidental (que bautiza "pensamiento salvaje", sin que deba verse en ello un matiz de subalternidad, ya que tal pensamiento básico o basal refiere a una formación del sustrato pulsional que iba a trabajar Sigmund Freud o del fundamento arquetípico del inconsciente colectivo que desarrollaría Carl Jung).

Lévi-Strauss utiliza su lectura originaria del mundo americano para construir su metodología estructuralista, según la cual toda razón de ser o sentido de un sujeto en sociedad depende de la verificación y aplicación de ciertas reglas básicas y ese mundo americano cuyas características estudia y clasifica le sirve como laboratorio para un pensar etno-evolutivo. En un andarivel diferente, otros antropólogos, como los marxistas Claude Meillassoux o Maurice Godelier e incluso con menos ortodoxia René Girard, usarán la misma escena evolutiva develada por Lévi-Strauss para caracterizar esos orígenes civilizatorios desde la perspectiva de sus formas de operar en el marco general de la economía, o sea a partir de esquemas ligados a la producción y el rendimiento, en todo caso para legitimar la simplificación marxista del modo asiático de producción (que también abarcaría a América) que habla de la paulatina formación de un teo-estado despótico de administración distributiva de los excedentes agrarios –y también de cuotas de agua hídricamente manejada fuera de los cauces y ciclos naturales– que habría dado curso a un socialismo *sui generis*.

El enfoque de Clastres¹ es muy distinto ya que reconoce en las sociedades que estudia aspectos tales como el rechazo social a cualquier idea de Estado (no en nombre de cierta programática anarquista sino como única garantía para la libertad individual), la prevalencia de la guerra sobre el intercambio (o sea, la guerra como sistema permanente de afirmación de identidad frente a un afuera de diferentes y no como acción suscitada tácticamente por problemas o imperfecciones del intercambio), la instauración irreversible de una noción de deuda que cada jefe o líder tribal tiene respecto de la sociedad o grupo que lidera y, consecuentemente, la formación ideal de un sujeto de pura naturaleza (mucho más allá de lo preconizado por Jean-Jaques Rousseau).

En realidad, lo que va a hacer Clastres es no solo ofrecer un aporte alternativo a las genealogías culturales evolutivas de matriz eurocéntrica (yendo más allá que aquellos matices interesantes propuestos por Étienne de La Boétie y Michel de Montaigne que son a quienes más valora Clastres en el *pensum* clásico del XVII) sino en ofrecer los materiales empíricos

para una aventura ontológica que pudiera emprender un Heidegger americano, incluso yendo mucho más atrás —en el sentido de buscar tal grado cero de posible identidad americana— que aquellos que practicaron la hermenéutica heideggeriana a partir de un hombre básico andino (Kusch o Flores Alberto Galindo) o un hombre básico yucateco (Zea o Guillermo Bonfill Batalla).

Propondrá también, en base a su experiencia americana, no un criterio para cuestionar o denunciar a Karl Marx sino para complementarlo en aquello que este no pudo o no supo ver. Así, en el último párrafo de *La Sociedad contra el Estado*, podrá decir: “La historia de los pueblos que tienen Historia es la historia de la lucha de clases; la historia de los pueblos que no tienen Historia es la historia de la lucha contra el Estado”.

En un volumen de homenaje a Clastres consta un ensayo de Nicole Louraux (2007), una de las más prestigiosas historiadoras actuales especializada en Grecia, que precisamente se ocupa de comparar los estudios de Clastres sobre los *guayaqui* con sus propias investigaciones sobre los aspectos fundacionales de Grecia en el forjado de lo que llamamos pensamiento clásico, de matriz eurocéntrica, del que deviene la idea genérica de civilización occidental. Louraux va a encontrar coincidente el modelo anti-estatalista y su función belicosa (hacer la guerra para evitar el Estado) con, hasta cierto punto, el carácter limitado de Estado de los griegos, que se estabilizaron en la idea política de la *polis* (cuya entidad física o urbana es lo de menos) devenida en la noción casi tautológica de “ciudad-Estado”, como una forma de evitar un tipo de Estado superior a la idea de *polis* (para la cual Aristóteles piensa en el modelo democrático) y por tanto, el griego hará la guerra para evitar el Estado supra-político, el Estado federativo. También Louraux hallará coincidencias en la cuestión sexual, ya que se puede constatar la idea subsidiaria de la mujer en ambas formaciones: de ello bautiza la ciudad (griega) como un “club de hombres”.

En la pregunta acerca del modo de fundar una cultura (los griegos guerrean para mantener una forma limitada de Estado, esa *polis* como club de hombres; los *guayaqui* de Clastres —hay que decirlo así porque ya no existen, se extinguieron antes que encontrarse disueltos en una pérdida de su identidad— guerrean para evitar cualquier forma de Estado, incluso la *polis*) encontramos también algunas respuestas sobre un *grado cero americano* que confronta con lo que se le impone en la conquista y colonización: ¿una historia contrafáctica hubiera presenciado una América no conquistada, aunque sí medianamente colonizada, que como en el Maghreb pre y post musulmán se hubiera constituido como una red de travesías y campamentos, o como una China o una India aldeanizada en pequeñas comunidades de alta dispersión territorial?

Asimismo, la realidad emergente —la de una urbanidad impuesta a favor de una estrategia de dominación socio-económica confrontada a oscuros sedimentos antropológicos de una voluntad de no-ciudad— ¿no termina por explicar el carácter fallido o incompleto de nuestra urbanidad? Urbanidad que estadísticamente es mayor que la de la propia Europa. Y esos sedimentos antropológicos de guerroo sistemático a formas federativas de Estado y consecuentemente, a la asunción de una ontología “existencial-habitativa” signada por lo táctico, precario, nómade, ¿no será explicación a la prevalencia histórica dentro de nuestra peculiar modernidad de procesos políticos caracterizados por las formas populistas? Hay un comentario de Louraux sobre Clastres que demarca, bajo la noción de “inconsciente”, eso que acabamos de referir como “oscuros sedimentos antropológicos”: Clastres habla del saber inmanente que la sociedad tiene de sí, un saber en virtud del cual los *guayaqui* saben lo que hacen aun cuando no saben por qué lo hacen (p.247).

La referencia a un pensar originario que le permite a Clastres imaginar una alternativa concreta y actual de teoría política o los trabajos de Louraux y su comparación de estas culturas étnicas primitivas y su relación/diferencia con otra cultura –la griega, que con Heidegger dará paso a una ontología occidental– ayuda a imaginar en nuestro trabajo americano la posibilidad y necesidad de diversas tareas de construcción de nuestro propio “ piso ontológico”.

Aunque está claro que se forma parte de una historia, como diría Walter Benjamin, “de perdedores”, en el sentido de una civilización o unos fermentos de procesos civilizatorios, truncados en varias instancias de bloqueo de los propios o específicos devenires por el cruce en general, violento o brusco, de otros devenires, como fueron aquellas diversas voluntades expansivas de otros poderes que convergen apropiando y desvirtuando identidades americanas.

Se podría así proponer varias instancias o fases para una historia propia aunque perdedora, en tanto imbricada en varios momentos con tales cruces con historias exógenas, siempre mestiza o híbrida por lo tanto, en tales términos y a la vez analizable, como decíamos, en el juego de contradicciones, imposiciones o sojuzgamientos y choques o resistencias entre una expresión dominante –siempre asociada a la estrategia de poder externa– y múltiples y en general fragmentarias expresiones dominadas.

Me refiero, en primer término, a las microhistorias múltiples y desconectadas de los pueblos originarios, como los guayaquis de Clastres, adaptados a los biomas de cada asentamiento pero, como lo demostró el antropólogo francés, con instancias de organización social que van más allá de una supuesta perfección natural. Esto, además, se ratifica en estudios del mencionado Lévi-Strauss así como en investigaciones de Carlo Severi (2010)², Aby Warburg³ o Gordon Brotherston⁴, que cuestionan, en general, la mirada romántica sobre la idealidad de la vida natural.

Esta multiplicidad de experiencias fundantes, aunque dispersas y autónomas entre sí, tienden a formar un estrato que tal vez haga parte, como lo piensa Georges Didi-Huberman, de figuras arquetípicas propias de sujetos “geosituados” o de la construcción fragmentaria y polifónica de una cosmovisión discursiva americana como lo expone Brotherston, incluso en su caso, resistente a los choques de culturas exógenas en la medida en que lograron deglutir esos impactos y procesar influencias externas en ciertas formas de hibridación inéditas.

Pienso que siempre se puede, en esta primera instancia o estrato de identidad americana, rastrear circunstancias de “perduración en la memoria” (como plantea Severi) de una subjetividad específica que se retiene en los productos de la cultura material que han sobrevivido y de los que todavía disponemos (glifos, quipus, tlacuilos, relatos orales, etc.).

Aquí no podemos hablar de resistencias –aunque resulta casi natural un estado de guerra entre formaciones tribales diferentes, no guerra expansiva o de rendimiento económico sino guerra defensiva o de afirmación de identidad cultural– sino de la implementación lenta y experimental de formas de vida y asentamiento, diría siempre muy acotadas en su escala territorial y con un fuerte carácter dispersivo o de desconcentración.

En segundo término está la situación formativa de identidades también dispersivas y multilocalizadas pero de mayor impacto en la construcción de cierta memoria colectiva y cultura material que tiene que ver con las grandes expresiones culturales americanas con mayor organización estatal y más perduración histórica y material, superpuestas a las experiencias menores indicadas en el punto anterior. Concretamente, las formaciones mesoamericanas y las andinas, en las cuales se abate el primigenio orden político tribal que Clastres indagó como anti-estatalista.

Para el caso de las culturas andinas⁵, es importante advertir primero cómo resultaron de procesos de fusión política de etnias dispersas y diversas (como una singular manera de expresar aquella supuesta evolución que abate el combate originario contra cualquier forma de Estado), luego de fracasar en el intento sin duda contrafacticamente posible de establecer formas de convivencia con los colonizadores –que cumpliendo su pretensión de apropiación economicista no hubieran abordado también la destrucción de formas religiosas, sociales y culturales que podrían haber subsistido, como ocurrió en circunstancias parecidas en África o Asia– y por último con postreros y casi únicamente testimoniales esfuerzos de supervivencia o recreación cultural implícitos por ejemplo en las polivalentes nociones del *Taki Ongoy* y del *Inkarri*, el primero entendido como una peculiar adaptación de la redención cristiana en una fiesta pagana o báquica de exaltación espectacularizada y frenética de ciertos rituales (quizá no tan lejos de la revisión litúrgico-ideológica del pensamiento barroco); el segundo como idea de fusión cultural entre lo incaico y lo real hispano, aunque también como mito de la recomposición del cuerpo fragmentado y disperso del último Inca, Tupac Amaru II, martirizado en el descuartizamiento que le fuera practicado en la plaza de Cuzco en 1781.

Este decurso histórico-cultural presenta muchas instancias de conflictividad, primero entre las partes que son centrifugadas hacia la formación imperial (que tiene características de acumulación posesiva de identidades subsumidas en la nueva totalidad política, como había ocurrido con otros procesos semejantes como el Imperio Alejandrino o el Romano o la cristianización fusionante de las tribus germánicas o la Dinastía Ming en China), luego en la propia maduración de los desarrollos de cada cultura y, finalmente, en el choque violento con la cultura dominante, una arcaica mezcla de medievalismo matizado con referencias renacentistas dentro de estrategias que asocian poder imperial y religión e inficionado por las diferentes sub-ideologías –de variado arco del conservadurismo dominico al progresismo jesuítico–, cultura dominante que profesó cierta admiración de lo que encuentra pero también crueldad con los procedimientos de extirpación de idolatrías y destrucción o desmontaje de sitios simbólico-monumentales.

El espíritu del *inkarri* en el mundo andino o la persistencia de formaciones productivas como la milpa yucateca, asociada en los libros sagrados a la cultura del dios-maíz, son sedimentos que disparan tentativas de resistir, ya llegado el siglo XX, al boato europeísta en la forma de algunos renacimientos indigenistas, a veces reducidos a manipulaciones estéticas u ornamentales que van a aparecer sobre todo en la exposición sevillana de 1929 (en los pabellones de Martín Noel, Manuel Piqueras Cotoí, Rómulo Rezo o Manuel Amábilis) o en trabajos de Juan Kronfuss, Antonio Peñafiel, Roberto Pérez León, etc.

La cuestión del retorno a componentes indigenistas –que fue colateralmente tema antropológico en Lévi-Strauss o filosófico en ciertas miradas europeas descentradas del pensamiento ilustrado, como Heidegger o Georges Bataille (y a través de este, Roger Caillóis que se pasó un largo tiempo en América)– es un tema por ahora más de voluntarismo político (que en Perú inspiró el movimiento de “Sendero Luminoso”, con su ruralismo cruento casi al estilo de los *khmer* asiáticos hasta el reciente populismo de Ollanta Humala pasando por el etno-marxismo singular de José Carlos Mariátegui, a su manera un Antonio Gramsci americano) que de investigación social y, menos todavía, de análisis de aspectos inherentes a ontologías habitativas o teorías territoriales anti-urbanas.

Los aportes de Rodolfo Kusch, que se restringieron a trabajos de campo en algunas áreas andinas bolivianas, formulan el interesante interrogante de posibles conexiones entre

cierta cuestión arquetípica de un hombre andino conectada o persistiendo en la sociedad de la marginalidad urbana compuesta por migrantes rurales que sí mantienen étnicamente algunas conexiones de ancestralidad.

En tercer término aparece, en esta posible estratificación de pensamiento asociado a formas culturales, aquella situación inherente al mundo colonial, como cruce de un proyecto colonizador y explotador con las resistencias y adaptaciones emergentes de las condiciones locales y de los grupos sociales sojuzgados, todo ello, creo dominado por la circunstancia fáctica sino programada o calculada, de las fusiones e imbricaciones de lo que dio en llamarse “mestizaje”, que parte de lo étnico y religioso y termina por desarrollar un campo híbrido de conceptos y objetos.

Esta condición de mestizaje presencia, por una parte, la peculiaridad circunstancial de una cultura virreinal, caracterizada en los desarrollos que pudieron llegar a darse en sedes como Lima o México y aun en algunos sitios singulares como La Habana, Potosí, Olinda (Recife), Salvador (Bahía) o el área de Minas Gerais. Estas formaciones tuvieron emergentes singulares, como el caso de los trabajos del mineiro O Aleijadinho o el mexicano Luis Lagarto y formaciones más complejas de aquello que fue conocido como “Barroco americano” –una mescolanza de programas teo-coloniales con políticas de manipulación ideológica y adaptaciones a tecnologías y economías marginales en que tomaron preponderancia algunos saberes empíricos autóctonos– que llegó a ser formulado en trabajos de Hugo Neira⁶ para el caso peruano colonial pero con una previa incursión en el mundo precolombino y un desemboque del peculiar Barroco peruano para analizar contenidos románticos del republicanismo, Serge Gruzinski⁷, que afronta el caso del combate figurativo que con la conquista confrontará a los aborígenes de México u Octavio Paz⁸ –quien indaga en el culteranismo del Barroco americano de Sor Teresa y Carlos Sigüenza y Góngora– e idealizado teóricamente por ensayistas como José Lezama Lima o Gilberto Freyre, alrededor de una idea casi “batailleana” de exceso y gasto superfluo.

En cuarto término, me parece posible identificar ciertas tensiones culturales instaladas como efecto o expresión del conflicto que manifiesta el proceso de la republicanización americana o el forjado de las diversas naciones, conflicto que podría sintetizarse en la dicotomía que los propios estamentos occidentalistas de tal proceso usaron para formular esta etapa: “civilización o barbarie”.

En esta instancia discurre toda la operación de occidentalización, ligada a un estrechamiento de relaciones con la Europa dominante y pasado el cambio de siglo, con Estados Unidos, que tendrá su propia aculturación europeísta rápidamente desbordada por la identidad que surge de las innovaciones tecnológicas que surgirá con la Chicago School, pero también en personajes híbridos ilustrados como Frank Furness o Richard Morris Hunt.

Tal occidentalización tendrá articulaciones más técnicas con el Reino Unido o Alemania en las temáticas de las innovaciones de infraestructura, modelación del territorio e incipientes desarrollos industriales y más estéticas o ligadas al gusto en referencia a Francia e Italia. En el caso italiano, tendrá influencias vinculadas con cierta degradación del legado renacentista para uso de personal de construcción idóneo, que operaba con algunos manuales divulgativos, como el Vignola, al servicio de capas sociales medias, a menudo inmigrantes.

Esta fase implica el montaje de la escenificación monumental del republicanismo⁹, que surge como aceptación del modelo de división internacional del trabajo montada en el pasaje del siglo XIX al XX y, por tanto, la elaboración de complicados flujos de relación con discursos

centrales (que a veces se relacionaban con ciertas redes internacionales como la masonería, que implicaba disponer de información central pero que, en ocasiones, daba paso a ciertas innovaciones discursivas o adaptaciones al nuevo entorno culto, como en la arquitectura porteña de Alejandro Christophersen¹⁰) y a la reelaboración de los enfoques que estaban construyendo el paisaje urbano tecno-metropolitano de París, Viena, Milán o Barcelona, con episodios de emulación salpicados de sutiles adaptaciones y diferencias como en las versiones de la Avenida de Mayo en Buenos Aires, el Paseo de la Reforma en México o la Avenida Rio Branco en Río de Janeiro, desarrollos que aludían a referencias “haussmannianas” o del Ring vienés.

A este influjo europeísta se opondrán corrientes de talante nacionalista, buscando, si cabe, expresiones de autenticidad nacional al recurrir a la dominación previa, es decir, la ibérica, para la mayoría de las nuevas naciones americanas. Esta resistencia u oposición a la imitación desenfundada del academicismo de corte afrancesado asumirá expresiones contradictorias tales como el elogio nacionalista a lo que dio en llamarse estilo neocolonial, es decir, una adscripción a cierta reelaboración del discurso barroco y mestizo desarrollado en América, sobre todo durante el siglo XVIII. Reputados interesados en la recuperación de elementos indigenistas, como los ya aludidos Kronfuss, Noel o Piqueras Cotoí o neocoloniales como el español Manuel Mujica Millán en Caracas, van a aportar a la construcción de alternativas ideológicas al afrancesamiento imperante desde la perspectiva de alternativas más bien ornamentales y nada diferentes en cuanto al segmento social para el que proponen sus ideas y trabajos. En el caso peruano, muchos proto-modernos como Héctor Velarde o Enrique Seoane, o para Brasil, el caso de Lucio Costa y en México, Luis Barragán, inician sus trayectorias indagando en la posibilidad de trabajar los materiales de esas arquitecturas coloniales que más bien eran expresiones adaptadas (austeras y hasta pobres en lo técnico y en lo figurativo) del discurso barroco. Hay allí cierta intención de recoger como valor ese distanciamiento del canon y esas limitaciones técnicas y de utilización de los repertorios simbólicos afincados en el modo de proyecto y producción ligado al artesanado.

En quinto término, se podría hablar genéricamente del modo de recepción americana del tándem modernización-modernidad y en ella identificar los modos también híbridos de instalar estas cuestiones (en torno, por ejemplo, al montaje de los regímenes populistas como vía rápida para activar una peculiar instancia de estado de bienestar o a temas asociados a esta cuestión tales como una industrialización, una educación, una urbanización y una organización social ciudadana deficientes, imperfectas, adaptadas o alternativas) y que en lo cultural expresarán vías singulares de modernidad (de interés estético o discursivo) y aun o sobre todo, de formas singulares y específicas de practicarla o ejecutarla y también en algunos casos, de execrarla o negarla.

Esta recepción de modernidad se produce en el seno de una todavía poderosa relevancia de los academicismos conservadores supérstites de la fase republicana afrancesada precedente (que tuvo, como en Europa, algunos cuestionamientos devenidos desde el flanco de la renovación lingüística Art Nouveau y Art Déco) y en tal caso, se produce el surgimiento de los primeros modernos americanos, hacia los años 20 y 30, como será el caso de Juan O’Gorman, Enrique Del Moral, José Villagrán García, Vicente Mendiola, Juan Legarreta, Juan Martínez, Martín Rodríguez, Alberto Prebisch, Julio Vilamajó, Sergio Larrain, Enrique Gehbard, Carlos Raúl Villanueva, Enrique Seoane, etcétera.

Si bien ha sido habitual analizar la modernidad americana en sintonía casi discipular con referentes de la modernidad central —el caso paradigmático en ese sentido es la influencia

de Le Corbusier, sea a través de sus variadas incursiones proyectuales en Brasil, Argentina, Chile, Uruguay y Colombia, sea a través del conjunto de arquitectos americanos o de actuación americana que trabajaron en su célebre *atelier* o que tuvieron relaciones estrechas de intercambio y cooperación (Amancio Williams, Lucio Costa, Affonso Eduardo Reidy, Oscar Niemeyer, Teodoro González de León, Rogelio Salmona, Roberto Dávila Carson, Antonio Bonet, Jorge Ferrari Hardoy, Juan Kurchan, Alberto Cruz, Emilio Duhart, Enrique Gehbard, Guillermo Jullian de la Fuente, etc.)— pero existieron otras muchas relaciones de tipo epigonal o discipular respecto de Ludwig Mies van der Rohe, Walter Gropius (hizo algunos proyectos de vivienda en Buenos Aires y planeaba desde Londres radicarse allí en lugar de su destino final en Cambridge, E.U.A.), Marcel Breuer (proyectó el bar Ariston en Mar del Plata), Frank Lloyd Wright (cuyo estudio visitaron Odilia Suárez y Eduardo Sacriste), algunos arquitectos menos estridentes como José Luis Sert (activo en Perú o Puerto Rico), Richard Neutra (muy influyente, sin embargo, por los 50 y 60), Paul Rudolph o Georges Candilis e incluso algunos teóricos o críticos que visitaron la región como Bruno Zevi, Giulio Carlo Argan o Reyner Banham. Como aspecto colateral de la imbricación de modernidades centrales y periféricas es destacable el caso, no tan amplio, de diseñadores europeos afincados temporal o definitivamente en América o que hicieron trabajos para esta región como resultó el caso de Hannes Meyer, Marcello Piacentini, Hugo Häring, Gregori Warchavchik, Wladimiro Acosta, Max Cetto, Gio Ponti o John Lautner.

Este montaje de una modernidad consecuente de influencias externas, sin embargo, no necesariamente derivó en experiencias acríicas sino en ciertos casos, como con los “corbuserianos” Rogelio Salmona, Emilio Duhart, Juan Borchers o Mario Soto, en recreaciones conceptuales y procedimentales muy valiosas, como también resultó de planteos y desarrollos de algunos modernos incómodos o de capacidad de reelaboración de los discursos canónicos en clave regional, como Eduardo Sacriste, João Batista Villanova Artigas, Nelson Bayardo, Fruto Vivas, James Alcock.

A esto debe sumarse el caso de antagonistas o cuestionadores de casi todo el sustrato canónico de modernidad —con lo cual podría llegarse al paradójico caso de ciertos proyectistas anti-modernos que usan argumentos de la modernidad— como sería el caso de Lina Bo Bardi, Claudio Caveri, Gabriel Guarda o Severiano Porto.

En sexto lugar, interesa considerar los efectos de la llamada “década perdida” y la emergencia de regímenes neoliberales inspirados en el llamado Consenso de Washington, en el que vuelve a plantearse cierta consideración de la relación entre modernización (ahora signada por un imperativo de mercado, una flagrante segmentación social entre capas instaladas en la dimensión calificada del consumo e inéditas manifestaciones de pobreza) y modernidad (en la que emergerá, si cabe, cierta manifestación de una posmodernidad ecuménica o de falsa llegada a un nuevo estatuto de cosmopolitismo).

Este estrato dará curso a interesantes casos de proyectistas que asumen el desafío de la internacionalización y que, por fuera del momento tan singular y regresivo, lo han hecho con profesionalidad, como será el caso de Justo José Solsona, Miguel Baudizzone, Carlos Berdichevsky, Rafael Viñoly, Carlos Ott, Cristian Boza, Francisco Alemparte y el concurso de proyectistas corporativos internacionales como Kohn/Pedersen/Fox, Norman Foster, Philippe Starck, Hans Hollein o César Pelli. Aquí debe destacarse el arribo de un conjunto de propuestas nítidamente inscriptas en un ecumenismo del consumo, que exige parámetros internacionales y una asimilación a lenguajes y programas representativos de esta instancia

posmoderna asociada a la proliferación de nuevos programas, grandes edificios corporativos, *clusters* empresariales y viviendas de lujo en sectores “gentrificados” de ciudad.¹¹

En séptimo y último término, cabe analizar la “presentidad” de no más de una década, con el retorno político de formas populistas y el rechazo al menos retórico, del imperativo de mercado y la pseudo-cosmovisión de un mundo de alto estándar de consumo junto a la recepción y elaboración de formas discursivas y productivas basadas en la instancia de lo que da en llamarse “poscolonialismo” (Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Jane Jacobs, Walter Mignolo, Saurabh Dube, Eduardo Grüner) y “multiculturalismo” (Fredric Jameson, Johnella Holmes, Paolo Virno, Franco Berardi Bifo, Mauricio Lazzarato, Charlotte Rolny).

Parecería que esta última fase, sin duda superpuesta a cierta continuidad del exclusivismo lujoso de arquitecturas terciarias –cuyos programas mantienen condiciones de replicación en cualquier escenario urbano reservado al consumo de las capas altas, como el equipamiento para viajeros globales, el entretenimiento y el espectáculo, los *malls* y supercentros de consumo, los condominios privados de alto nivel y los barrios cerrados– se concentra en obras pequeñas, recuperando encargos del Estado, demandas de sectores sociales medios y ligados a programas de cierta racionalidad moderna e incluso a capas marginales de población y en ese *mix* renovado parecen fructificar cruces valiosos entre experimentos globales en lo técnico-estético junto a una mayor valoración de la condición local, en lo cultural y en lo técnico, de cada intervención, valorándose quizá como influjo de experiencias locales insertas en redes multiculturales que se vienen dando en la región en artes, literatura, diseño de vestimenta y comunicación, cine, teatro, música o gastronomía el discurso de imbricación global-local e instalando en un perfeccionado mundo de la comunicación una mayor visibilidad de conceptos y productos propios de culturas localizadas y ahora afirmadas más que criticadas a favor de un supuesto progreso aplanador: por tanto, mucha de esta arquitectura reciente y multicultural o poscolonial es, por definición, resistente, crítica o marginal a la fantasía del fin de siglo pasado de un ideal cosmopolita posmoderno, exhibicionista y centrado en una magnificación de las diferencias entre sectores selectos y el grueso de las poblaciones latinoamericanas.

Mi argumento principal para una teoría o programa de un “proyecto americano” es trabajar una “cultura histórica del proyecto” que sea capaz de reconstruir los datos y circunstancias de esas siete capas o estratos, viendo qué cosas forjaron pensamientos de cierta perdurabilidad o ayudaron a conformar, usando la expresión de Friedrich Nietzsche, una “genealogía” específica de lo americano, fuera del irresistible flujo centrífugo derivado del patrón eurocéntrico con el que convivimos desde la conquista y colonización y que ha instalado una peculiar naturalización de ese flujo que deviene en una inédita alienación colectiva.

Probablemente, la construcción de esa genealogía o linaje no deba ser puramente descriptiva sino más bien crítica, en el sentido de entender y comprender en cada estrato las fuerzas, actores y resultados más propensos a la identidad, es decir, hacer una historia, pero más específicamente una historia de las resistencias, confrontaciones y proposiciones alternativas, a veces al borde de utopías políticas y físicas, a veces asumiendo la voz de los perdedores.

La caracterización de tipo genética o evolutiva de una historia del proyecto americano conduce al reconocimiento del punto de arribo de tal historia o las condiciones actuales de entorno para un proyecto americano. Algunas ideas sobre ese punto de llegada o conformación de una situación contextual americana incluyen la verificación de una urbanidad

(esa paradójica cualidad ultra-urbana de América Latina) en que sus periferias constituyen un borde *in-forme* donde acaba o empieza tal urbanidad como ensamble de arquitectura y ciudad y donde puede manifestarse el populismo que debe entenderse como lenguaje denso que reviste una materialidad como generación que surge de un ascetismo desplegado sobre la naturaleza omnipresente.

Este último párrafo resume, creo, la comprobación de los sedimentos que dejó la historia en los diferentes estratos indicados, así como los términos más imperativos de una peculiar demanda de proyecto, esa que exige establecer reglas de actuación para un proyecto viable y efectivo allí donde lo socio-urbano es lábil, mutante, híbrido, *in-formal* (en la polisemia de ese vocablo).

América, por otra parte y como ya vimos al extremo de poder presentar alternativas sugerentes tanto en el campo de la antropología poscolonial como el de la teoría política, preexiste al montaje del laboratorio que Europa instala como experimentación de modernidad y su condición originaria revela ciertos arquetipos, algunos quizá todavía operativos en cierta clase de subjetividad. La modernidad es incompleta o imperfecta y hay así modernidades híbridas donde "sobra naturaleza y falta cultura" (Georg W.F. Hegel *dixit*) o más bien se manifiesta una cultura del mestizaje y la hibridación. La arquitectura se presenta como elitista y pretende ser global pero no lo logra, dada una materialidad peculiar y pobre, y debe participar de una urbanidad inconclusa y precaria que suele ser modelada al margen de la institución y en el seno de la auto-organización social.

NOTAS

1 Véase como resumen de la obra conceptual de Pierre Clastres, su libro de 2010 *La sociedad contra el Estado* (Barcelona, España: Editorial Virus). También, para un análisis de sus aportes, la edición preparada por Miguel Abensour en 2007, *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política* (Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol).

2 Severi se plantea, por una parte, reflexionar sobre el enfoque del Warburg americano y su imbricación en el desarrollo de una nueva antropología cultural (véase la nota siguiente) y, por otra, a partir de dichas propuestas analizar formas asociativas o mnemotécnicas entre concepto e imagen en varias situaciones amerindias originarias como en los casos de las iconografías kuna o de la llamada Biblia Dakota o mestizas e híbridas como en el llamado Cristo de los Apaches.

3 En el trabajo cultural comparativo de Warburg afincado en los componentes del imaginario de culturas diversas en el tiempo y en el espacio, según el cual, como ramas autónomas pero paralelas y concomitantes, se despliegan experiencias de relación entre imagen, rito y pensamiento mítico-religioso, debe destacarse su estudio del caso de los indios pueblo, de los actuales E.U.A., en que descubre formaciones y figuraciones específicas pero a la vez reveladoras de convergencias con otras historias, en lo que anticipa su indagación acerca de un atlas universal de imágenes, prolegómeno en los años 20 de una muy ulterior noción de multiculturalidad o puesta en relación de la idea de una cultura único-evolutiva de raíz occidental. El primer epígrafe de *El ritual de la serpiente* reza: "Como un viejo libro enseña, Atenas y Oraibi son parientes." Los oraibi son la tribu pueblo de Arizona y Nuevo México que Warburg visitó en 1896. El monumental estudio que Georges Didi-Huberman dedica a Warburg (2009) parece indicar cómo ciertas cosmovisiones historiográficas organizan una explicación completa de toda la historia con diferentes locaciones y actores en cada caso: Huberman indica, en tal sentido, la importancia de Johann J. Winckelmann y de Carl J. C. Burckhardt como forjadores de un episteme occidental, para plantear a Warburg como un personaje alternativo cuyo proyecto habría desbordado aquella epicentralidad para devenir múltiple en lo geográfico y en lo histórico y rizomático en su multiculturalidad.

4 El definitivo estudio morfosintáctico sobre una peculiar discursividad americana que el inglés Gordon Brotherston aborda en *La América indígena en su literatura: Los libros del Cuarto Mundo* (1997), se plantea el objetivo de identificar para lo que llama el Cuarto Mundo (después de Asia, África y Europa) la perspectiva de un texto americano, una multiplicidad de expresiones en diferentes soportes y géneros y provenientes de diversas regiones pero que avanza en la construcción de una polifacética identidad, incluso absorbiendo y procesando facturas externas (sobre todo europeas) en la conformación de una cosmovisión que aun híbrida o mestiza mantiene rasgos de aquella multicentrada identidad.

5 Véase entre la múltiple y variada literatura disponible (Tom Zuidema, María Rostworowski Tovar, Alberto Flores Galindo,

John Murra, Luis Guillermo Lumbreras, Tom Cummins, Henrique Urbano, etc.) el sintético y divulgativo estudio de Ricardo Skovgaard publicado en 2009 en Le Monde Diplomatique-Capital Intelectual: *El encubrimiento de América: Secretos de una tierra arrasada*. Ver, en particular, el capítulo IX, Cosmogonía y cosmovisión: el pensamiento andino.

6 Los estudios socio-históricos de Hugo Neira se compilaron en 1996 en el libro *Hacia la tercera mitad: Perú XVI-XX- Ensayos de relectura herética*. Agrupan los trabajos de este antiguo militante velasquista de formación francesa que indagan sobre la condición mestiza del Perú pos-conquista y sus desarrollos múltiples desde la cosmopolita vida monástica a la sociedad equívoca de la tapada o embozada limeña (de donde emergería cierto feminismo encarnado en Flora Tristán) junto al arte popular o huachafo y los ritos de fusión como el del Señor de los Milagros.

7 El historiador francés Serge Gruzinski ha editado entre otras investigaciones referidas al México colonial, estudios tales como *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español - Siglos XVI-XVIII* (1991). En este estudio se presenta el programa teo-colonial de dominación de las culturas previas, extirpación de idolatrías y creación de una sub-linguae mestiza susceptible de entablar una relación entre dominadores y dominados. En 1994 publica *La guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a 'Blade Runner'* (1492-2019). Allí se presenta el armado de una política comunicacional, educativa, artística y técnica para articular el sojuzgamiento de culturas previas priorizando nuevas figuras híbridas como la Virgen de Guadalupe. De 2004 es *La ciudad de México: Una historia*, en el que Gruzinski ensaya una historia retrospectiva que busca deducir características socio-estéticas neobarrocas del DF actual de una conformación urbana de diferentes estratos que se superponen al inicial y persistente sustratum de la Tenochtitlán mexicana.

8 El aporte principal de Octavio Paz a estas temáticas, además de sus múltiples y a veces pro-occidentalmente ideologizados ensayos, es el estudio de 1982 titulado *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, en que instala, a partir de la biografía intelectual de la monja jerónima, una compleja visión del ensamble del Barroco jesuitico y el esoterismo kircheriano encarnado en Sigüenza y Góngora, en la generación de un universo discursivo de fusión ilustrada y voluntad de sincretizar cosmogonías indígenas con el cosmopolitismo cortesano del siglo XVII, circulado a través de la utopía jesuítica de la convergencia del antiguo Egipto con los saberes ancestrales de las antípodas de China y México, conocidas y frecuentadas a partir del XVI.

9 Un enfoque interesante de esta voluntad o programa ideológico de representación de los discursos liberales ilustrados del republicanismo americano es el que aplica Emilio Irigoyen al caso de Montevideo en su estudio de 2000 titulado *La patria en escena: Estética y autoritarismo en Uruguay. Textos, monumentos, representaciones*.

10 Véase el estudio de 2002 en el que Carlos Hilger y Sandra Sánchez detallan la formación académica del arquitecto Alejandro Christophersen y sus sólidas relaciones con grupos esotéricos europeos pero también los desarrollos específicos o adaptativos de tal saber –por ejemplo, en la simbología zodiacal– que Christophersen desarrollará en sus trabajos americanos. Algo que es común para otros arquitectos de similar encuadre de tributación europea y acomodamientos locales o regionales como Mario Palanti, Eduardo Le Monnier, Francisco Gianotti y, en otros casos, con los trabajos mexicanos de Adamo Boari, el uruguayo Luis Andreoni o las primeras obras del boliviano Emilio Villanueva.

11 En mi ensayo de 2003, Paisajes de lo Global: Arquitecturas del Terciario, publicado en *Summa*⁺ 60, todavía al calor de la década que acababa de concluir con efectos trágicos en la Argentina de fines de 2001, se describen las características de esta etapa, cuyos valores deben adjudicarse únicamente a la destreza con que algunos arquitectos lograron atender profesionalmente una demanda por completo atravesada por la ideología neocapitalista del espejismo del fin de la historia.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Abensour, M. (2007). *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol.
- Brotherston, G. (1997). *La América indígena en su literatura: Los libros del Cuarto Mundo*. México DF, México: Editorial CFE.
- Clastres, P. (2010). *La sociedad contra el Estado*. Barcelona, España: Editorial Virus.
- Didi-Huberman, G. (2009). *La imagen superviviente: Historia del arte y tiempo de los fantasmas*. Madrid, España: Abada Editores.
- Fernández, R. (2003). Paisajes de lo Global. Arquitecturas del Terciario: Argentina '90. *Summa*⁺ 60.
- Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español. Siglos XVI-XVIII*. México DF, México: Editorial FCE.
- ----- (1994). *La guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México DF, México: Editorial FCE.
- ----- (2004). *La ciudad de México: Una historia*. México DF, México: Editorial FCE.
- Hilger, C. y Sánchez, S. (2002). Alejandro Christophersen. En *Colección España y Argentina en la Arquitectura del Siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones SCA.

- Irigoyen, E. (2000). *La patria en escena: Estética y autoritarismo en Uruguay. Textos, monumentos, representaciones*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *Tristes trópicos*. Barcelona, España: Editorial Paidós Ibérica.
- Louraux, N. (2007). Notas sobre el Uno, el Dos y lo Múltiple. En M. Abensour (Ed.), *El espíritu de las leyes salvajes: Pierre Clastres o una nueva antropología política*. (p.243). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol.
- Neira, H. (1996). *Hacia la tercera mitad. Perú XVI-XX: Ensayos de relectura herética*. Lima, Perú: Editorial Sidea.
- Paz, O. (1982). *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México DF, México: Editorial FCE.
- Rojas, R. (1924). *Eurindia: Ensayo de estética fundado en la experiencia histórica de las culturas americanas*. Buenos Aires, Argentina: Librería La Facultad.
- Severi, C. (2010). *El sendero y la voz: Una antropología de la memoria*. Buenos Aires, Argentina: Editorial SB.
- Skovgaard, R. (2009). *El encubrimiento de América: Secretos de una tierra arrasada*. Buenos Aires, Argentina: Le Monde Diplomatique-Capital Intelectual.
- Warburg, A. (2004). *El ritual de la serpiente*. México DF, México: Editorial Sexto Piso.

Roberto Fernández

Arquitecto y Doctor en Arquitectura, UBA. Profesor Titular de Historia de la Arquitectura y el Urbanismo en la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP) y de Historia de la Arquitectura en la FADU/UBA. Investigador de la Universidad Abierta Interamericana (UAI). Es autor de más de trescientos ensayos sobre teoría, historia y crítica de arquitectura y varios libros, entre ellos: *El Laboratorio Americano* (2000), *Derivas* (2002), *Ecología Artificial* (2010) y *Mundo Diseñado* (2011).

Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Diseño, Universidad Nacional de Mar del Plata
Calle Funes 3350, Acceso 3, Cuerpo 4, Ciudad de Mar del Plata, Buenos Aires, República Argentina

Faculta de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, Universidad de Buenos Aires
Calle Intendente Güiraldes 2160 - Pabellón III
Ciudad Universitaria, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina

rfernand@mdp.edu.ar

