

ARTÍCULOS

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n157.39546>

CARTOGRAFÍA DE LA CIUDAD LATINOAMERICANA: FUNDACIÓN DEL ORDEN COLONIAL^{*}



CARTOGRAPHY OF THE LATIN AMERICAN CITY: FOUNDATION OF THE COLONIAL ORDER

PATRICIO LANDAETA MARDONES^{**}

Centro de Estudios Avanzados - Universidad de Playa Ancha - Valparaíso - Chile

RICARDO ESPINOZA LOLAS^{***}

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso - Valparaíso - Chile

Artículo recibido: 18 de agosto de 2013; aceptado: 11 de noviembre de 2013.

* Este artículo es parte del Proyecto Fondecyt Postdoctorado n.º 3120131: “Geofilosofía de la ciudad latinoamericana”, realizado por el investigador responsable Patricio Landaeta Mardones en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso bajo el patrocinio de Ricardo Espinoza Lolas.

** *patricio.landaeta@upla.cl.*

*** *respinoz@ucv.cl.*

Cómo citar este artículo:

MLA: Landaeta, P., y Espinoza, R. “Cartografía de la ciudad Latinoamericana: fundación del orden colonial.” *Ideas y Valores* 64.157 (2015): 7-36.

APA: Landaeta, P., y Espinoza, R. (2015). Cartografía de la ciudad Latinoamericana: fundación del orden colonial. *Ideas y Valores*, 64 (157), 7-36.

CHICAGO: Patricio Landaeta y Ricardo Espinoza. “Cartografía de la ciudad Latinoamericana: fundación del orden colonial.” *Ideas y Valores* 64, n.º 157 (2014): 7-36.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

La ciudad en Latinoamérica constituye la realización de un modelo de pensamiento y de costumbres que proviene de Europa, y que fue utilizado como instrumento de orden dentro del proceso de colonización de las tierras descubiertas en el Nuevo Mundo. Se presenta una cartografía de la ciudad latinoamericana, teniendo en cuenta tres ejes: a) la fundación de ciudades, b) la ciudad en la Colonia y c) la crítica a las representaciones que sostienen las instituciones de las ciudades. Se busca mostrar la génesis del modelo urbano y su efectuación, pero también el nacimiento de una nueva representación que enjuicia los medios de su realización.

Palabras clave: F. G. P. de Ayala, ciudad, periodo colonial.

ABSTRACT

The Latin American city is the realization of a European model of thought and customary practices that was used as an instrument of order during the process of colonization of the lands discovered in the New World. The article presents a cartography of the Latin American city, considering three aspects: a) the foundation of cities, b) the city during the Colonial period, and c) the critique of the representations that support city institutions. The objective is to show the genesis of the urban model and its implementation, as well as the birth of a new representation that questions the means through which it was realized.

Keywords: F. G. P. de Ayala, city, Colonial period.

Introducción: escribir la historia y pensar la geografía

Para hablar con propiedad (es decir, con autoridad) de la invención de la ciudad en el Nuevo Mundo, se esperaría que nuestro ejercicio se fundara en premisas incuestionables. No obstante, este esfuerzo conjunto por pensar dicho acontecimiento pretende ser una *mera* filosofía de la ciudad. Pero hablar de la génesis de la ciudad en Latinoamérica, sin ser un especialista de la historia, ni de la arquitectura, ni de la política, sino *mero* filósofo, pareciera carecer de todo sentido, ya sea porque hoy en día la experiencia se halla segmentada por saberes y objetos hasta el infinito, o bien porque el propio mundo da cuenta de una fragmentación inabarcable. Con lo cual, esa mirada del filósofo, frecuentemente retratada en su tendencia a la elucubración sin un verdadero fundamento *in rebus*, no podría ser más anacrónica. El carácter de los tiempos contemporáneos demandaría, pues, un saber especializado que supiese dar cuenta del *origen* de su objeto con economía y claridad conceptual, es decir, sin rodeos ni devaneos estilísticos que amenacen con extraviar al lector informado. No obstante, este prejuicio de la especialización creciente es el que creemos que debe ser impugnado en primer lugar. No tanto para ofrecer una unidad definitiva, como para advertir la necesidad de un montaje provisorio entre discursos¹ que pueda dar cuenta, tanto de la falta de unidad y sentido de los hechos de la historia (*Historie*), como del encuentro recurrente entre lo lógico y lo mítico en el modo de su escritura (*Geschichte*).

De acuerdo con Georges Didi-Huberman (2011), la arqueología de las ideas y de las imágenes permite mostrar el carácter contingente del ejercicio del pensamiento, y, casi en virtud de un sino trágico, el montaje o composición de ideas e imágenes acabaría mostrándonos que todo orden convive con un delirio que es constitutivo del orden de la historia; que toda “memoria” adquiere sentido por la dislocación inicial que

-
- 1 Según Deleuze y Guattari, el pensamiento se define como un ejercicio de “montaje”, antes que como un acto de contemplación. El montaje muestra que no existe un orden ni una ley de composición que rijan absolutamente. Tal es su condición: si no hay orden verdadero (principio, *arkhé*, jerarquía), entonces este solo puede ser contingente y, por ello, provisorio. Montaje, para Didi-Huberman, quiere decir: “arte de disponer las diferencias”. Por ello es necesario que previamente se conciba un desmembramiento, una desorganización del orden de aparición de los fenómenos: “*on ne montre qu'à démembrer, on ne dispose qu'à 'disposer' d'abord*” (Didi-Huberman 2009 86). El montaje, entonces, ignora las jerarquías y las vecindades preestablecidas, para poner “todo en un mismo plano”, con lo cual se favorece el análisis o más bien la disección. El todo se revela, así, como el encuentro fortuito de las esquirlas originarias de una gran explosión que ha de nombrarse multiplicidad. Una vez deshecho el Uno del todo, no hay razón para que esta multiplicidad no sea comprendida como un sustantivo y no más bien como el mero predicado que está en relación con el Uno fundamental (cf. Deleuze 1986 23).

tiene lugar en la mesa de montaje. Este último surgiría, desde la mera dislocación, como posibilidad de conocimiento y de procedimiento formal para pensar y componer algo en-frente al desorden del mundo (cf. Didi-Huberman 2009 25 86).

Deleuze y Nietzsche han insistido en que las sucesiones cronológicas que registra la historiografía carecen de importancia, pues reflejan únicamente su ceguera frente a los rumores que desdicen –y deshacen– su lógica. En los términos de Fernand Braudel, las cronologías están supeditadas al cruce y actualización de los tiempos “disjuntos” que deshacen su sincronía. Así pues, en la idea de “geofilosofía”, concebida por Deleuze y Guattari, resuena esa disyunción de los tiempos indicada por Braudel en toda su distancia: rumores de estratos geológicos de tiempos arcaicos, junto con dislocaciones que no cesan de reformar y deformar los estratos.

El trabajo de Didi-Huberman coincide con el de Deleuze y Guattari, al presentar el encuentro inaudito de dos elementos, de dos series u horizontes íntimamente ligados, que hacen peligrosa la tarea del pensador, a saber: *monstra* y *astra* (cf. Didi-Huberman 2011 22-23). Estos dos elementos, distanciados pero inseparables, corresponden a la unión de “delirio” y “ciencia”. Para este autor, aquel que le niega al desorden su razón (contingente), al mismo tiempo no admite el reconocimiento de la historia como lo que es: conjunto de fragmentos disjuntos, colección de elementos heterogéneos, dislocación del mundo que solo encuentra una razón sumaria en el esfuerzo de montaje (cf. *id.* 56). La memoria, en suma, solo se puede constituir en ese pasaje que va de la fragmentación del mundo a su reconstitución como montaje, como cartografía y creación.

Al incorporar el medio en la historia, el trabajo de Braudel, recuperado por Deleuze y Guattari, permite aproximarnos a la noción de creatividad, que tanta importancia ha tenido en la obra de ambos pensadores. La geografía de Braudel no es la misma que la del determinismo de la escuela alemana, ya que en ella el vínculo del hombre con su medio geográfico y geológico es la condición de su capacidad creativa, y no la de una influencia determinante que hace imposible la decisión y la voluntad: “*Un milieu est un ensemble de possibilité, pas de déterminisme*” (Braudel 1997 53).² Para cada uno de los autores citados es fundamental deshacerse de los prejuicios que entraña la “geografía historicista del

2 El trabajo de la “geohistoria” se distancia de la totalidad a la que aspira la geografía y el saber histórico alemán (el mismo que criticaba Nietzsche), así como también de su último avatar; a saber, la geopolítica. En términos nietzscheanos, la geohistoria es ante todo el conocimiento minucioso de los elementos que componen la atmósfera que hace posible la fuerza plástica de los pueblos y las civilizaciones, esto es, aquella que les concede su carácter irrepetible y su ritmo incomparable.

espíritu”, que hace imposible comprender la potencia creativa de los hombres, al situarlos como piezas intercambiables de un destino que se cumple a través de ellos, o al aferrarlos a su medio natural, donde encontrarían un número determinado de posibilidades para actuar y decidir. A su vez, Deleuze y Guattari conciben que la geografía debería formar parte del pensamiento, no como un contenido, sino como una nueva experiencia del pensar, de un devenir que pasa entre ambos³ y que proyecta una nueva relación con la historia: experiencia de la *déraison* de la geografía y la historia, de esa dislocación en la que el pensamiento está y se mueve; experiencia de su condición, que libera un medio para la experimentación, para la “creación” (cf. Deleuze y Guattari 1993 112).

Establecidas estas consideraciones acerca de la génesis de nuestra lectura del nacimiento de la ciudad en América, acotamos el horizonte de este artículo: junto con el retorno del motivo de la ciudad ideal en América, cabe destacar la persistencia de una representación del cosmos en los límites de una geografía fantástica, en la que se funden el mito y el cálculo. Por lo mismo, cabe dar cuenta del encuentro de una “historia novelada” con el cálculo y la explotación económica que disuelve los límites del mundo. Para ello, se tendrá en cuenta el siguiente caso: en la concepción del paraíso en el nuevo mundo, según la historiografía cristiana, la representación de una tierra abundante en riquezas se mezcla con la utopía, es decir, con la representación moderna de una ciudad-territorio perfecta. De este modo, la ciudad ideal emerge como la justa salida de aquel horizonte de ingenuidad en el que viven dispersos los habitantes naturales del paradisíaco Nuevo Mundo. La ciudad en América se ofrece así como proyecto humano inspirado o guiado por Dios, quien ha hablado a través de distintas autoridades en la historia para la realización de lo justo. Sin embargo, ¿cómo ha sido posible leer esos signos?, ¿quién aparece como interprete idóneo?

El método para resolver las anteriores cuestiones está al alcance de cualquiera que se confíe a las abstracciones de la representación, la cual actúa a partir del reconocimiento de las semejanzas: “lo semejante, después de ser analizado según la unidad y las relaciones de igualdad o desigualdad, se analiza según la identidad y las diferencias: diferencias que pueden ser pensadas en el orden de las inferencias” (Foucault 60). Sin embargo, es necesario que el mundo se ofrezca desde ya como la “signatura de Dios”; es preciso, como escribe Foucault, que las semejanzas

3 Según Antonioli: “Se trata sobre todo de crear un encuentro o una desterritorialización entre geografía y filosofía, se esforzarse para pensar la presencia de una espacialidad, de una extensión, de una exterioridad, de cuestiones de límites, de fronteras y de territorio en el seno mismo del pensamiento” (13).

ocultas impregnen, de alguna manera, la superficie, que se tornen visibles, esto es, sensibles (cf. 35).

Por el contrario, en la concepción que nos ofrece el peruano Felipe Guamán Poma de Ayala se abre por vez primera un espacio para la voz de la alteridad, y se muestra que el prejuicio de los españoles, contenido en su imaginaria, legitimaba la explotación del indio e impedía *ver* el camino que conducía hacia la verdadera justicia. Contra ese cuadro, Ayala nos ofrece una crítica y un acervo de imágenes para escribir *de otra manera* una nueva historia.

Historia e idea de la ciudad

Entre los siglos II y IV, el Imperio romano lograba asentar y defender su *limes*, pese a las constantes invasiones. Desde entonces, las influencias romanas penetran el mundo bárbaro, como dejan ver los hallazgos arqueológicos, pero también los bárbaros entran pacíficamente al imperio e incluso son puestos, en ocasiones, al servicio de Roma para luchar contra sus enemigos. Pero a partir del fin del siglo IV, los *límites* no pueden contener los asaltos de sus enemigos: la resistencia romana se reduce a algunas cuantas ciudades y *castella* (cf. Carbonell 68-69).

Desde sus inicios, el Imperio romano había logrado convertirse en una confederación de ciudades reunidas administrativamente. Estas, no obstante, mantenían su autonomía interior. Podemos decir que, en su labor urbanizadora, el imperio integraba unas ciudades y fundaba otras tantas a lo largo del mediterráneo, obedeciendo, la mayoría de las veces, al mismo plan geométrico que agenciaba los diversos elementos arquitecturales. Así, pues, en un vasto imperio geográfico se extendían las formas homogéneas de puentes, parcelas agrícolas, caminos y canales (cf. Benevolo 21-22), como las partes de un mismo cuerpo de escala europea. Sin embargo, cabe constatar que el mundo cristiano se desarrolló, desde el siglo V hasta el siglo X, fuera de los márgenes de la organización urbana, que había caído en desgracia a partir del derrumbe de una extremidad del Imperio romano.⁴ Solamente a partir del siglo VII se volvieron a ver destellos del viejo esplendor en la extremidad occidental de Eurasia, donde se desarrollaron algunos centros urbanos importantes como Constantinopla, Bagdad, Córdoba y Palermo, en la zona donde confluían el Imperio bizantino y el califato árabe. La parte occidental de Europa, sin embargo, permanecerá incomparablemente pobre y escindida políticamente (cf. Benevolo 28). A partir de la

4 La cristianización del imperio se produce a partir del reconocimiento de la religión cristiana por el emperador Constantino (Edicto de Milán de 313) y la adopción del cristianismo como religión del imperio por parte de Teodosio I, muerto hacia el 395, cuyo legado esencial, junto con la religión, es la división del imperio en su parte oriental y occidental (cf. Le Goff 27-28).

segunda mitad del siglo x, la Europa cristiana se pacificó relativamente, tras una larga historia de guerras e invasiones, tiempo en el que la población comenzó a crecer y las ciudades a prosperar: cada una en su autonomía desarrolló un conjunto de actividades, como el comercio y lo producción agrícola, con lo cual se gestó una red de intercambio entre ciudades a escala continental (*cf. id.* 44), tal como sucedía en el mediterráneo desde antiguo.

En este breve resumen de la historia de la ciudad europea se divisa a lo lejos la *pólis*. Y si, a decir verdad, la *pólis* sobrevive a Grecia, como escriben Deleuze y Guattari (*cf.* 1993 98), lo hace de manera subterránea y hasta inconsciente. No hay que olvidar que el pasado griego, e incluso el romano, se hunden durante varios siglos en el olvido. Para sus herederos europeos humanistas y luego renacentistas, más que como un recuerdo claro o como un dato histórico u objetivo, los orígenes de la ciudad política parecen constituirse como una ficción “racional”. Podríamos decir, utilizando la fórmula de Nietzsche, que tal vez la *pólis* perdura en el recuerdo como materia para el ejercicio de una historia monumental (*cf.* 346).⁵

Luego de la caída de los referentes políticos, culturales y religiosos que predominaron durante siglos en la cristiandad medieval, y gracias al *redescubrimiento* del pasado, la Europa sapiente se empapará de una nostalgia por ese tiempo para siempre perdido, lejano y ejemplar; más noble, comparado con el presente hundido en la división. Así pues, tal deseo, que cobrará por primera vez forma en el movimiento humanista (*cf.* Braudel 1989 45), aparecía justo en un momento crítico para Europa, principalmente frente a la devastación causada por las guerras.

Pero el humanismo⁶ no es simplemente el retorno de la antigüedad. El pasado constituye, para este movimiento, una especie de programa, proyecto y, por qué no, “ficción útil” (*cf. id.* 46): el hundimiento de las raíces en las ruinas de una cultura desaparecida casi por completo, con miras a encontrar los sustentos de un nuevo futuro, se transformará en el “sueño que hay que vivir” para escapar a la división del presente.⁷ En

5 En palabras de Nietzsche, toda memoria histórica, si bien es capaz de conservar la vida, es incapaz de crearla, pues el exceso de historia resguarda la vida dando la espalda al devenir que introduce el dinamismo y, en suma, a las circunstancias que llevan al hombre a construir su medio exterior. Lo no-histórico –esa atmósfera que nutre el olvido selectivo– designa una apertura al medio exterior y, con ello, a una nueva geografía “vital”, al horizonte en el que pensamiento y vida se encuentran, a las circunstancias que nos fuerzan a pensar.

6 Según asegura Braudel, este término fue creado por el historiador Georg Voigt (*cf.* 1989 46).

7 Como indica Braudel (*cf.* 1989 48), con el humanismo surge una imaginaria que intenta hacer frente al presente fragmentado, una ideología que sirve específicamente para

caso contrario, la miseria del último estertor de este podría fácilmente ahogar la grandeza que está por despertar (*cf.* Braudel 1989 47). Por ello, la nueva cultura pretende reinsertar en el presente las semillas del pasado para alumbrar un nuevo tiempo. Tal será la base del humanismo, que pretende ir hacia delante con una vuelta al pasado (*cf. id.* 48), que busca romper con el presente –sanar su cuerpo– imponiendo un plan, una dietética, en un caso, para el cuerpo del hombre y, en el otro, para el cuerpo social. En ese contexto, el motivo de la “ciudad ideal” ocupa precisamente un lugar fundamental, al erigirse como modelo arquitectónico y político de la sociedad perfecta, donde se conjugan técnica –o conocimiento– y virtud práctica, dado que el conocimiento del cuerpo de la ciudad es inseparable del cuerpo del cosmos (*cf.* Landaeta y Espinoza 10).

La representación del orden urbano-social augura la conquista de la añorada unidad, basándose en la distribución ajustada de lo que le toca a cada cual en la comunidad y en la ciudad, y aferrándose a la idea de una justicia que preside el reparto del cosmos y el poder en la ciudad. A decir verdad, el anhelo de la ciudad ideal, plasmado de manera diversa en tratados de arquitectura, mapas y pinturas, constituye el gran sueño de Europa, ya que la realización de un orden urbano “modelo” tiene escasas materializaciones a su haber. No obstante, cabe proponer, parafraseando a Félix Duque,⁸ que el sueño de Europa se realiza en América con la colonización y fundación de ciudades, en la medida en que el espacio colonial se organizó como un cuerpo constituido por una multiplicidad de miembros ordenados de acuerdo con su función y según un orden general que emanaba desde la capital virreinal. Esta organización se dio de una manera que en el Viejo Continente jamás fue posible, pues si bien tanto en Grecia como en Roma el imperialismo encarnó una empresa de expansión y dominio que reprodujo una geografía “urbana”, allí se respetaban las organizaciones locales, ciñén-

reconstruir la Europa destrozada por la guerra. Lo que empieza a gestarse con el humanismo es una identidad “creada”, un artificio que va a permitir que una memoria común extienda un “nosotros” allende los límites locales, hasta reunir, si no a toda la Europa, a toda la Europa “cultura”. Así, la identidad que propone y proyecta el humanismo está construida con retazos de un pasado que sobrevive en la figura de los grandes creadores: filósofos, artistas, arquitectos, etc., retomados por los nuevos teóricos y tratadistas que les concederán una nueva voz.

- 8 Las palabras de Duque: “Según esta concepción, tan europea, la verdad del espíritu griego estaría fuera de la península balcánica –prolongada en el Peloponeso–, fuera del Archipiélago y fuera de Jonia y la Magna Grecia. Está [...] en el aliento que sigue prestando a la persistencia de principios y valores comunes a las naciones europeas. Tal es la verdadera red de colonias fundadas por los griegos” (*cf.* 354).

dolas a la autoridad existente. En el caso de las *poleis* construidas en la península itálica, cada una estaba autónomamente gobernada por sus ciudadanos; en el caso de Roma, cada ciudad del imperio era independiente, aun cuando debía subordinarse a esta. Tampoco será distinto en la Europa renacentista, donde la representación de la ciudad ideal no llevó a la construcción de ciudades *ex-novo*, y menos aún a acordar un orden jerárquico entre las ciudades existentes y subordinarlas a una sola autoridad. Solo en América acontece la invención de un “Nuevo Mundo”,⁹ en el que se entrelazaba el modelo geométrico con un sistema administrativo centralizado y escalonado, donde la jerarquía que pesaba entre las ciudades se podía “ver” y “tocar”.

En adelante, nos concentraremos en el estudio de la arquitectura del modelo ciudad en América, trabajo de *construcción* de una idea en la que confluyen religión, derecho, política e historia urbana. Y, sin hacer todo esto a un lado, nos ocuparemos, al mismo tiempo, del estudio de los elementos que juegan en la perversión del modelo, es decir, en la manera como la ciudad se conecta con un *delirio* de la historia que resulta ser también el propio delirio de la ciudad: su carácter fragmentario e inabarcable, constantemente reducido a la unidad en el discurso, en la representación, pero que con tenacidad escapa a su matriz original, y se instala como lugar de la división y el conflicto, y, por qué no, de dominación y esperanza. En otras palabras, pondremos de manifiesto las condiciones en las que aparecen los relatos del nuevo mundo, pero, a la vez, hemos de mostrar los recodos en que se fuga la otredad para hablar por sí misma, lo cual da lugar a la génesis de otra historia y de una nueva política.

Territorio y ciudad en Latinoamérica

Un hecho inquietante: el lugar del Nuevo Mundo

Es un hecho flagrante que en la empresa europea de conquista y fundación de ciudades se trenzaran lo moderno y lo arcaico. Un claro ejemplo de ello es que las cartas de navegación “objetivas” de los aventureros están teñidas simbólicamente por narraciones extraordinarias que representan las tierras descubiertas, testimonio de que el dominio racional del orbe se combina con la representación fabulada de los confines del mundo: “lo normal era imaginar el mundo, no examinarlo” (Duviols 492).

9 El primero en llamar *Mundus Novus* las tierras descubiertas por Colón fue Pedro Mártir de Anglería (1493). Tras él, Vesputio (1504) y López de Gómara utilizaron la misma apelación (cf. Rojas-Mix 1992 38-39).

Si vamos unos siglos atrás en la historia, vemos que hasta el siglo xvi la tierra es concebida como una unidad, pero conocida a partir de fragmentos, de representaciones locales. Una de estas, tal vez la más usual en la Antigüedad, es la de Eratóstenes (275-194 a.c.). Creada alrededor del 220, en ella se representaba el mediterráneo, la península arábiga y el golfo pérsico, recogiendo conjuntamente la información recopilada por los viajeros y las mediciones astronómicas. Poco después, Ptolomeo (90-168 d.c.) realizó un mapa semejante, cuya autoridad se mantiene casi intacta hasta el siglo xvi, cuando se accedió a una visión panóptica del globo gracias a grandes empresas de navegantes, como Colón, Vesputio, Magallanes, Elcano y Vasco da Gama. En 1507, Martin Waldseemüller publicó una cartografía del mundo, en la que menciona a América al oeste de Asia, y en 1569 el célebre flamenco Gerhard Mercator concibió la cartografía del mundo según su propia proyección. Al año siguiente apareció el primer Gran Atlas Universal, realizado por Ortelius. No obstante, el conocimiento del mundo, hasta bien entrado el siglo xvi, era claramente una mezcla de relato novelado (inspirado en los dichos y creencias de autores griegos y latinos recientemente descubiertos), doctrina de la fe cristiana y hebrea, e incipiente cartografía empírica. En palabras de Foucault, “se da [entonces] una mezcla inestable de saber racional, de nociones derivadas de prácticas mágicas y de toda una herencia cultural cuyo redescubrimiento de los textos antiguos había multiplicado los poderes de la Antigüedad” (40).

Para los fines que nos ocupan, lo más interesante puede ser, a la vez que tener en cuenta los primeros pasos de la concepción “objetiva” del mundo, seguir de cerca ese encabalgamiento o montaje producido entre las concepciones míticas y la revelación bíblica, donde incluso lo dicho por Platón, con su Atlántida, deviene profecía que augura un *alter orbis* que se asemeja al Edén (cf. Rojas-Mix 1992 14-15). Si ello es así, lo es porque para los europeos fue necesario explicar y fundamentar primero la razón del hecho que tenían frente a sus ojos: nuevo mundo y nuevo hombre. El dibujo de los contornos del mundo, a partir de la experiencia física de sus límites, no bastaban para traducirse en saber, sino que era necesario afirmar, a su vez, la razón que hiciese comprensible ese nuevo contorno: la autoridad que confirmaba el hecho, el contenido y enseñanza moral del fenómeno.

En ese contexto, el mal y el bien guardaban sus propias resonancias telúricas. Al igual que en *La odisea*, en donde se sostiene que más allá de los confines de lo conocido se hallan criaturas terribles, los Cíclopes, que desconocen las leyes y que viven sin autoridad, a finales de la Edad Media se sostenía que si el paraíso debía estar en algún lugar, este debía hallarse en las antípodas del Viejo Mundo, pues en el norte solo podían tener asiento las tierras del Anticristo: así, el fin del mundo se

representaba paralelamente como el fin de los tiempos (cf. Rojas-Mix 1992 10-13). Según estas ideas, si hasta ahora una parte del mundo había permanecido oculta para los doctos, era así porque el propio creador lo había querido de esa manera, esperando que *alguno* fuese capaz de leer en los profetas los indicios que le permitirían no tanto descubrir y pensar lo nuevo, sino reconocer lo anunciado. De ahí que en esa época se sostenga con igual convicción que los pobladores del nuevo mundo, los atlantes, puedan descender de Ulises o ser fruto de masivas migraciones de judíos (cf. *id.* 19-25).

En resumidas cuentas, el conocimiento del mundo era una empresa arriesgada, ya que un *mero* hecho descubierto podía enfrentarse a la autoridad del saber. Con lo cual todo intento de justificar la razón de la alteridad pasaba por someterse al *dictum* de alguna *auctoritas*. Rápidamente, la astucia de Colón se dirige en esa dirección. La empresa del genovés y el consecuente derecho sobre lo descubierto, todavía una incógnita para el propio aventurero, se asentaba en ciertas profecías o relatos indiscutibles, como el abatimiento del Diluvio o la existencia del paraíso: alzar esta estrategia equivalía a poner de su parte el “juicio de Dios”¹⁰ y afirmar, una vez más, la alianza entre la monarquía de origen divino, la ciencia y el derecho. La abundancia de las tierras descubiertas no podía sino compararse con la del Edén. Y nadie tenía más derecho sobre ellas que el rey de España, albacea de las verdades divinas, ni más mérito que su hijo pródigo, que había partido en su búsqueda, guiado por una esperanza cristiana, es decir, por una idea racional y justa.

Es así como los primeros viajeros zarparon obnubilados por la imagen de la riqueza y generosidad de las tierras del Nuevo Mundo (cf. Rojas-Mix 1992 40), con lo cual se forjó, tal vez originalmente, el “sueño americano”, retratado en “El Dorado”, tierra de esperanza para los desheredados, o en el “País de Jauja” para los pobres, la “Cocagne” francesa o el “Shlaraffenland” de los alemanes (cf. *id.* 51-54). Estos viajeros ayudaron a extender la indeterminada imagen del salvaje bueno y también execrable. El primero fue Colón, que en un carta a Luis de Santángel retrata la desnudez y la ingenuidad de los habitantes como signos del descubrimiento de un ser edénico (cf. Serna 2013 118-119), al mismo tiempo, escribirá en su diario, que ve en ellos a esclavos en potencia, pero además a futuros cristianos (cf. Duviols 489).

No obstante, el viraje hacia la descripción de un ser aborrecible, un Otro absoluto que hay que combatir y dominar, se conoce ya desde el siguiente viaje de Colón, en los relatos de Vespucio y en las narraciones

10 En la tercera y cuarta Carta escrita por Colón a los Reyes Católicos se relata con profusión esta idea que permite al navegante posicionarse como el elegido: “nadie puede llegar a él [al Paraíso] salvo por voluntad divina” (Rojas-Mix 1992 49).

del mercenario alemán Hans Staden. Tales narraciones constituirán la base de la identificación del salvaje con lo no-humano, lo que confirmaba la superioridad racial del europeo y su poder cognitivo y moral sobre el Nuevo Mundo (cf. Duviols 489). Aún más allá, en el límite del delirio, a los indios se los privará de forma humana: el inglés Walter Raleigh describirá a los habitantes de las orillas del río Caora como seres sin cabeza “con los ojos en los hombros y la boca en el pecho” (*id.* 493). Estas imágenes serán mejoradas solo en cierta medida, pues, a partir de las relaciones escritas por evangelizadores, se puede ver que los nativos americanos seguirán siendo seres inferiores a los ojos de los colonizadores. El caso emblemático lo constituye sin duda la *Brevísima relación de la destrucción de las indias* (2008), escrita por Fray Bartolomé de las Casas, fundador de reducciones de indios en Guatemala y, antes que él, Vasco de Quiroga, inspirado en Thomas More, con las aldeas fundadas a orillas del lago Pátzcuaro, en México.

*El paraíso debe perder su ingenuidad: evangelizar
o “poner en policía” a los territorios*

El carácter misional o doctrinario que adquiere la empresa de colonización no debe confundirse con el sentido más general que tiene, desde un principio, el llamado a “evangelizar” al Nuevo Mundo. Este término no solo tiene el sentido de llevar la doctrina católica a las nuevas tierras, sino que claramente designa la necesidad de establecer el control de los territorios a través de una especie de occidentalización de las formas de vida.¹¹ De esa manera, “Roma” aparece como ley tanto para el culto como para la organización de la sociedad y su territorio. De ahí que se hable, en distintos documentos, de la acción de “poner en policía los territorios”, lo cual quiere decir, establecer y preservar la jerarquía social y territorial que nace con la fundación de ciudades y su administración de acuerdo con el derecho. Tal hecho puede entenderse como el primer *arkhé* de la colonización, donde se liga esencialmente el establecimiento de una arquitectura social y un reparto o distribución territorial del nuevo mundo, que a su vez da lugar a una geografía. Entonces, “poner en policía” los territorios descubiertos se entiende según el *télos* monárquico de ajustar deseos y acciones de los individuos, esto es, gobernar su ritmo y controlar su eficiencia en todo punto de la red de ciudades que se extenderá a lo largo del Nuevo Mundo.

11 “Para la historiografía colonial, la razón de mayor peso no parece haber sido el riesgo del ataque, sino la superposición de culturas y el riesgo que ello implicaba para la *civitas*, sede de la ‘policía’, pues los asentamientos indígenas constituían la manifestación de la ‘behetría’, la negación del orden político occidental. Pizarro era entonces menos un líder militar y más un ordenador cultural” (Lucena 76).

Los distintos grupos de indígenas vivían en la dispersión,¹² lo cual no quiere decir que entre ellos no rigiese ley alguna, pues primaba un orden jerárquico, desde su cabeza hasta sus últimos miembros, que articulaba los planos políticos, económicos, administrativos y religiosos. “Poner en policía” los territorios contiene la idea de reagrupar a los indios según un nuevo modelo acorde a los intereses, políticos, económicos, administrativos y religiosos de la propia Corona.¹³ Para algunos, como se lee en la carta escrita por Fray Toribio de Motolinía al emperador en 1550, solo mediante la concentración de la población será posible la evangelización: “y no sabemos cómo de otra manera ellos puedan ser bien instruidos e informados en las cosas de Dios, ni sé qué inconvenientes hay en juntarlos que pesan más que el provecho que se les sigue [sic]” (Espinosa 254).

Enfatizamos, entonces, en que la evangelización se produce como un fenómeno extensivo, como un movimiento que aspira a convertirse en ley que gobierne los cuerpos y que controle en red al territorio, es decir, la evangelización es un complejo dispositivo que permite doblegar aquella “arcaica” vida y conciencia del tiempo de los indios.¹⁴ En suma, se congregaba con el fin de adoctrinar, “para suplantarse una cosmovisión con otra” (Herrera 114). No bastaba, pues, con hacer la guerra, con ocupar su territorio y someter sus huestes, sino que, para asegurar un control permanente, se percibió como una primera necesidad imponer un modelo de ocupación social del espacio: “se hacía necesario que las prácticas espaciales de la población reflejaran un tipo de representaciones simbólicas que dieran coherencia y cohesión a las nuevas relaciones sociales que el control colonial establecía” (*id.* 113).

La creación de los “pueblos de indios”, por ejemplo, traduce ese anhelo de control permanente. El propósito, en primer término, no era dominar la materia de sus pensamientos y sensaciones, sino más bien el modo en que ocupaban el espacio, la manera en que una ley gobernaba

12 Como explica Ramón Gutiérrez: “Las argumentaciones, como hemos visto, se relacionan con la dispersión de la población indígena, la decadencia de sus poblados generada por la impresionante caída demográfica y la imposibilidad de cobrar tributos y evangelizar a una población dispersa. En rigor, la otra variable esencial era la económica, que posibilitaba la apropiación de las tierras de labor de las comunidades indígenas y abría el paso para la formación de las haciendas latifundistas [...]” (59).

13 Entre los cronistas existía la tendencia a considerar el asentamiento prehispánico como falto de orden, carente de organización o insuficiente, y auspiciaban la necesaria intervención sobre él, es decir, la imposición del orden y la medida española (*cf.* Herrera 108).

14 El calendario indígena se cristianiza, las fiestas devienen instrumentos para la instrucción de los indios, que propicia la apropiación de las creencias y la propia “vivencia” del dogma (*cf.* Espinosa 252).

su lugar en la ciudad, desde el cacique y su familia al resto de la población, pues la organización de la ciudad permitía destinar cada individuo a *su* lugar, de manera que se evitaba con ello la confusión que se endosa a su acción espontánea.¹⁵ En palabras de Herrera:

[...] independientemente de que una comunidad estuviera o no nucleada, se habría llevado a cabo su congregación en pueblo al estilo español, ya que su solo nucleamiento no bastaba para asegurar los fines ideológicos y políticos que se buscaban. O sea que no solo se trataba de nuclear a la población, sino de lograr que el ordenamiento de esos núcleos reflejara el sistema simbólico de valores y jerarquías hispanas, de tal manera que legitimara el poder colonial. (114)

La empresa colonizadora, a través de la fundación de ciudades, estuvo comandada desde lo alto por los monarcas españoles, con el fin de asegurar la extensión de los dominios del cristianismo y, por medio de ello, las fuerzas del imperio. La razón de este compromiso viene dada expresamente por la relación de los Reyes Católicos con Roma. Es el Papa quien ha concedido lo descubierto por Colón a una monarquía católica, pues la religión cristiana era la única fuente de derecho, por lo tanto, el deber de la monarquía consistía en extender el cristianismo en contrapartida a la asignación de la titularidad de las tierras descubiertas en el Nuevo Mundo (cf. Serna 2012 9). En 1508, el papa Julio II concedió a la Corona española, a través de la bula *Universalis Ecclesiae*, el patronato de la Iglesia en América, y tras los conocidos episodios de esclavismo y matanza, protagonizados por los primeros capitanes en América, la empresa misionera quedó en manos de las órdenes religiosas por medio de dos Bulas papales. En primer lugar, *Alias Felicis*, promulgada por León X el 25 de abril de 1521, y, en segundo lugar, *Exponis Nobis Nuper Fecisti (Omnimoda)*, promulgada por Adriano VI el 10 de mayo de 1522 (cf. Espinosa 249).¹⁶

15 En tales términos, Jacques Rancière define la policía: “La policía es, en su esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes. Pero para definir esto hace falta en primer lugar definir la configuración de lo sensible en que se inscriben unas y otras. De este modo, la policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido. [...] La policía no es tanto un ‘disciplinamiento’ de los cuerpos, como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen” (Rancière 44-45).

16 El acuerdo entre la Iglesia y el Estado fue total en este aspecto. A la vez, el modelo urbano americano, como afirma Rojas Mix, se vio favorecido por la política absolutista,

La necesidad de control y dominio de los nuevos territorios conquistados se sustentó en este proceso de búsqueda de regularidad y sistematización que la Corona implementó desde los primeros años. Esto se evidencia en las instrucciones dadas a Pedrarias Dávila en 1513, y reiteradas a Hernán Cortés en 1523, cuando se señalaba la necesidad de imponer un orden en la definición urbana de los nuevos poblados (Moreno y Chiarello 1077). Con respecto a la instrucción recibida por Pedrarias Dávila en 1513, antes de viajar desde Sevilla a la provincia de Castilla del Oro, es puntualmente precisado que el propósito del viaje es pacificar las gentes y repoblar los nuevos territorios. Junto con ello, el Rey especifica que se debía cuidar a los nativos y evangelizarlos, principal propósito de Pedrarias como capitán de la Corona española. Una vez en las Indias, este debía implementar un orden civil y tomar las medidas necesarias para preservarlo.¹⁷

Hasta ahora, como señala Gutiérrez, el proceso mediante el cual se crea un asentamiento indígena durante la Colonia se ha visto como una prolongación del sistema urbano español. El término reducción se deriva precisamente de la idea de reducir “a policía”, a *pólis*, es decir, de concentración de la población indígena bajo el control de las autoridades españolas. Sin embargo, para otros, en esos primeros pasos se produce más bien una adecuación de la ciudad hispánica a las estructuras funcionales y simbólicas de las comunidades indígenas (cf. Gutiérrez 58). A decir verdad, más allá de los modelos teóricos de asentamiento, en la práctica, en lugar de romper con lo preexistente, las reducciones se adaptan a las relaciones arcaicas y a los usos del espacio del nativo, siéndoles esencial el abandono provisorio o definitivo del orden contenido en Instrucciones y modelos ejemplares de ciudad, mostrando una mayor plasticidad que la rigidez del ideal.

imperialista y centralizadora de los Austrias (rasgos barrocos en la génesis de los espacios públicos americanos) (cf. Moreno y Chiarello 1071).

- 17 Una de las Instrucciones dada por el Rey a Pedrarias reza así “5º. Llegados allá con la buenaventura, lo primero que se ha de facer es poner nombre general a toda la tierra general, a las ciudades e villas e lugares, y dar orden en las cosas concernientes al aumento de nuestra santa fe e a la conversión de los indios, e a la buena orden del servicio de Dios e aumento del culto divino, e para ello enviamos al R. P. Fr. Juan de Quevedo, obispo de Santa María, del Darién, e con él los clérigos que agora parecieron necesarios [sic]” (Fernández de Navarrete 1829 345). Sin embargo, la historia dará testimonio de un giro inverso. Entre otras cosas, Pedrarias como soldado y gobernador, también llamado *Furor Domini*, fue conocido por su crueldad con los nativos, así como frente a quienes estaban bajo sus órdenes. Su leyenda negra es hoy conocida por inspirar el film de Werner Herzog, *Aguirre, la ira de Dios*.

La fundación de una red de ciudades

La fundación de ciudades en América se gesta como una rápida y no por ello menos concienzuda empresa de urbanización del territorio, donde se conjuga el sincretismo religioso, el derecho, las teorías de la arquitectura y el cálculo económico. La emergencia de la ciudad produce una territorialización paralela del cuerpo de la tierra y de los individuos, a través de la circulación de la ley y la mercancía, circulación que es posible gracias a la red de intercambios que instituyen ciudades jerárquicamente definidas.

Sin embargo, en un comienzo, para la vista y la sensibilidad de todos, las ciudades “reales” tenían escaso carácter urbano: *mero* trazado de calles “a cordel” en la tierra virgen poblada por “indios” para la repartición de los solares, desde la plaza mayor, que figura imaginariamente en su centro vacío, hacia la periferia.¹⁸ Para el *espíritu*, en cambio, tales garabatos sobre el suelo guardaban más valor que todas las piedras y muros de las ciudades reales, pues estos se aproximaban a la creación de un orden humano y territorial *ex-nihilo*, sentado gracias a la ley que instituía la ciudad como un símbolo de orden. En el nuevo mundo un tal hecho constituía el hito más importante.

Razón de ello es que se haya expandido esta idea entre historiadores: “donde deviene real la ciudad del Renacimiento es en América”¹⁹ (Gálvez 86; Hardoy 1978 227). Pues en el punto en que se encuentran el derecho, la religión y la cultura se juega prácticamente el valor de la fundación como un acto mediante el cual se pone a prueba la realización de la ciudad celeste. Un caso ejemplar podemos verlo en la ciudad de Lima:

[...] La fundación de ciudades implicaba el traslado de los ideales hispanos de civilización. Ellas eran asiento del gobierno de las “repúblicas” –civil y religiosa– y del orden jurídico (policía) que el Monarca –o su representante– encarnaba. La fundación de Lima suponía lo anterior, la creación de ese centro religioso o sacralizador, reproducción de la corte, en cuanto sede del poder real y de la administración de justicia. (Gálvez 75)

Así, el primer hito que se ha destacado en gran parte de los estudios acerca de la historia de la ciudad en América es la concepción y realización del damero a partir de un modelo ya conocido desde antiguo como la cuadrícula. Según Nicolini, damero es más preciso que cuadrícula:

18 En principio lo que se llamaba ciudad no era más que aldeas de indios, descampados o campamentos militares, lo cual señala “no solo una preeminencia de la ciudad política, sino una aventurada conversión del espacio indiferente en territorio cargado de un superávit de contenido humano, emocional y hasta religioso” (Guarda 94).

19 “La traza en forma de damero era una novedad en el siglo XVI y suponía la realización de los ideales materiales de la *civitas*. Este trazo, conocido ya en la antigüedad clásica y rescatado por el Renacimiento, fue traído a América” (Gálvez 86).

[...] se trata de una exacta figura regular con un perímetro cuadrado. Es decir, que cuadrícula supone solo el sistema modular en base a cuadrados y admite el perímetro rectangular como de hecho sucedió en las trazas de muchas fundaciones, de las cuales la más ilustre es, sin duda, la de Lima. (29)

El damero, con una economía inigualable, permitió, en primer lugar, una distribución y diferenciación de los espacios de la ciudad, tomando en cuenta la dimensión de las cuadradas, diámetro de las calles y jerarquización de los solares, comenzado del centro a la periferia y, en segundo lugar, su adaptación más o menos rígida en relieves diferentes a lo largo de todo el territorio de Hispanoamérica (Nicolini 29-30). En palabras del especialista Jorge Hardoy, el modelo clásico se define por:

a) un trazado en damero, cuadrada o rectangular y que, con el tiempo, adquiría *in re* forma trapezoidal; b) la plaza, generalmente en el centro, estaba formada por una manzana sin edificar; c) alrededor de la plaza se designaba el cabildo, la iglesia y la gobernación, y distintos puntos, terrenos para las órdenes religiosas. (1975 41)

La red de ciudades en forma de damero se convierte al poco tiempo en un medio para imponer, a la par, una matriz sobre el territorio y un orden comunitario, ya que sobre ambos deberán brillar los principios cristianos de orden y virtud. Por lo mismo, en primer lugar, aun cuando los indios tuviesen sus “ciudades” y sus formas de organización, era necesario “urbanizarlos”, de manera que las jerarquías sociales fuesen, desde un primer momento, aprehendidas; en segundo lugar, era necesario insertarlos en una red vertical de ciudades, pues se presume que entre ciudades deberán existir diferencias y jerarquías, al modo como entre los hombres se dan *justas* diferencias de virtud y riqueza. En suma, desde un primer momento, la ciudad en Latinoamérica fue concebida por la Corona española como un vital instrumento “civilizador”, con lo cual se renovaba la concepción clásica (vigente desde el propio Hipódamos hasta Leon B. Alberti) que veía en la ciudad el elemento donde debían confluír un adecuado orden social con su respectiva realización territorial: “La medida del éxito de la colonización española fueron sus ciudades” (Lucena 20).²⁰

20 “La ciudad fue el mejor instrumento de la colonización de España en América. Durante las etapas de conquista y, después, durante los primeros pasos de la colonia, cuando fueron necesarias las iniciativas privadas, la ciudad fue la forma de vida indispensable. Ésta fue necesaria para unir grupos aislados de españoles; y fue también requerida con el fin de explotar (tan rápido y eficiente como fuese posible) los recursos naturales y humanos de cada territorio” (Hardoy 1978 29).

En aquella época, en la corte de España, la concepción de la ciudad como modelo urbano era bien conocida desde que las ideas de Vitruvio y Alberti habían sido absorbidas y transmitidas por intelectuales españoles formados en distintos lugares de Europa.²¹ No obstante, el impacto de las ideas artísticas y arquitectónicas del Renacimiento no fue tan grande en Europa, como sí en la planificación territorial de Hispanoamérica: solo en el Nuevo Mundo será posible admirar la iteración de un mismo marco que organiza individuos y territorio, definiendo lugares y funciones de una jerarquía social concebida según la imagen de un árbol con sus ramas más o menos cercanas al cielo. Como destaca Fernando De Solano: “La novedad española está, pues, en haber reverdecido este modelo de moda entre los tratadistas del Renacimiento, y aplicarlo (y multiplicarlo) en los anchos espacios vacíos de América, manteniéndose el modelo vitalmente fértil hasta nuestros días” (12). Con lo cual, materialmente, pese a todas las deudas que puedan citarse con aquel modelo clásico, frente a la concepción cerrada y finita de la ciudad ideal medieval y renacentista, “la ciudad americana representa una imagen de ciudad abierta, que podía crecer infinitamente, en un mundo infinitamente ilimitado” (Moreno y Chiarello 1076).

Desde el siglo xvi, este modelo fue usado como un dispositivo que impuso, en primer lugar, una geografía, e hizo visibles los tópicos de una religión, una política y una economía prescritas por la Corona. Incluso si la conquista fue una empresa llevada a cabo por particulares, sucesivos cuerpos de leyes fueron transmitidos a los aventureros que emprendieron el viaje a las Indias. La detallada organización contenida en las instrucciones otorgadas a los adelantados es ejemplo de este fenómeno, donde podemos destacar lo siguiente: descubrir, fundar, poblar y regir son acciones que van de la mano, por lo tanto, tales actos no pueden ser sino respetados por cualquiera que se digne a emprender ese largo viaje hacia las nuevas tierras que aguardan al otro lado del Atlántico. Así lo exponen claramente las instrucciones de los años 1513, 1521, 1523, que culminan con las ordenanzas de Felipe II de 1573, testimonio icónico de las órdenes dadas a los adelantados. Como sugiere Hardoy:

No existen planos de las ciudades y fortalezas construidas antes de la década de 1520, pero el análisis de las instrucciones, capitulaciones, reales cédulas y otras formas empleadas por la Corona para comunicar directivas no parecen ofrecer dudas sobre el gradual proceso de perfec-

21 Podemos mencionar al menos dos casos paradigmáticos: el del franciscano Francesc Eiximenis y el del jurista López de Velasco. Pues si Vitruvio no ejerció una influencia explícita sobre las fundaciones concretas, se observa un fuerte influjo sobre López de Velasco y los demás juristas redactores de las ordenanzas de Felipe II de 1573 (De Solano 14).

cionamiento en el trazado de las ciudades coloniales hasta alcanzar el modelo clásico. (1975 43)

Como habíamos dicho, la matriz generadora de la ciudad organizada, que puede ser distinguida netamente como latinoamericana, figura como la realización de un modelo europeo de pensamiento y de costumbres. Ahora bien, este modelo se utiliza no solo teniendo en cuenta la conservación de los asentamientos urbanos, sino de manera más precisa pensando en los medios adecuados para incrementar la “salud” y “virtud” de sus gentes.²² Continúa Hardoy:

El modelo clásico de la ciudad colonial hispanoamericana es esencialmente un modelo urbanístico arquitectónico que respondió a una idea cultural europea traída desde España a América, y que experimentó un proceso paulatino de perfeccionamiento que, con el tiempo, fue sancionado legalmente. (*ibid.*)

Precisamente, un hecho fundamental a tener en cuenta es que, como dejan constancia las innumerables capitulaciones²³ firmadas entre el monarca y los expedicionarios, desde su inauguración la empresa conquistadora posee, a los ojos de las autoridades civiles y eclesiásticas, un carácter misional. Desde el inicio de los viajes al Nuevo Mundo, la fundación de ciudades se lleva a cabo por autoridad real. Si en Europa dicha autoridad se ejerce directamente, en América, en cambio, el rey la delega a sus representantes (en un primer momento, Colón y, luego, los capitanes) y las directrices del monarca se suscriben en documentos fundamentales, como las instrucciones y capitulaciones, donde se precisa qué ciudad habrá de fundarse. Además, cabe agregar que, una vez fundada la ciudad, es el rey quien *confirma* su existencia (De Solano 10).

La relevancia de cada ciudad dependía de su función precisa en la administración territorial, que comenzaba con la capital de Virreinato y terminaba con pequeñas ciudades esparcidas por el continente con poco interés económico o político. En el fondo existió un número limitado de metrópolis que tuvo impacto en la administración de la justicia, el comercio y la religión, y muchas otras que dependieron siempre del acontecer de las primeras. En términos generales, podemos advertir que tanto en el centro como en el sur del continente existía una metrópolis rodeada por pequeñas ciudades, así como en el cosmos es posible advertir la figura de un planeta rodeado por satélites que siguen sus movimientos.

22 Las ideas filosóficas de Hipódamo de Mileto, Platón, Aristóteles y Santo Tomás, confluyen con el pensamiento de Eiximenis y las influencias de los maestros como Vitruvio.

23 En las capitulaciones pacta el rey, soberano de todos los territorios, con instituciones, o con una o varias personas privadas. Estos pactos o mercedes regias pueden ser de descubrimiento, conquista o población (*cf.* Muro 147-148).

Desde un punto de vista económico, el ritmo de la explotación de la tierra y de los indígenas describe un umbral entre América y Europa: existían ciudades que proporcionaban minerales, como oro y plata, enviados desde los puertos americanos a Europa, donde eran trabajados para retornar a las mismas costas de la colonia como mercancías para satisfacer el apetito de honor de los nuevos ricos de la sociedad colonial. Junto a las ciudades mineras encontramos las ciudades dedicadas a las actividades agrícolas, normalmente obligadas a exportar sus recursos para alimentar las ciudades administrativas, que eran más distinguidas en cualidad y dignidad, de modo que aquellas conservaban lo peor de la producción anual o solo lo necesario para continuar el año siguiente con la explotación de la tierra. Finalmente, para este recuento, existían ciudades donde se forzaba a los locales, niños y hombres, para trabajar en la industria minera, en terribles condiciones de salud, lo que suscitaba un círculo de muerte y explotación, que se convierte en el tema central de la crítica que denuncia la opresión ejercida por los notables. Más tarde, esto servirá para encender los conflictos que momentáneamente detendrán la explotación minera, hasta ser reprimidos con violencia, como es bien conocido en Potosí:

Dado que la conquista y colonización de América fue una empresa eminentemente práctica, impulsada por los países europeos envueltos en ella, las ciudades cumplieron con requerimientos puramente funcionales [...]. No respondió a lo teórico (urbano y estético), que estuvo en la época más avanzada en Europa. En lugar de ello [la ciudad] fue vista como un “extenso mercado”. La “ciudad mercado” del interior, la “ciudad puerto” y la “ciudad minera” fueron meros puntos de un ciclo fundamental: desde la colonia (productora de recursos naturales) a la madre patria (el consumidor, procesador y distribuidor de productos manufacturados en la madre patria). En aquel círculo vicioso del colonialismo, el mercado y las ciudades portuarias constituyeron los ejes alrededor de los cuales giraban por completo la economía y la administración colonial. (Hardoy 1978 217)

El intercambio entre las ciudades de Latinoamérica y Europa será esencial para la consolidación del Imperio español, que desde un principio endosa su suerte en la evangelización y en la explotación de los recursos de las nuevas tierras. La principal ganancia consiste en explotar esa red para la circulación de costumbres y mercancías, para el intercambio de identidades. Así, por un lado, el establecimiento de esta red de ciudades implica la extensión de un “espacio estriado”²⁴ que permite unir el Viejo y el Nuevo Mundo, así como la organización de un territorio que

24 “El mar es quizá el principal de los espacios lisos [...] Pero el mar también es, de todos los espacios lisos, el que primero se intenta estriar, transformar en un anexo de la tierra, con caminos fijos, [y] direcciones constantes” (Deleuze y Guattari 2004 390).

comprende la tierra y el mar; por otro lado, conlleva un uso extensivo del tiempo, que se hace visible en los distintos momentos que marcan las celebraciones religiosas, el trabajo diario y los eventos políticos, de manera que se impone, de esta forma, una estructura social económica y cultural no solo en la superficie de la ciudad, sino, al mismo tiempo, en el alma de sus habitantes. En otras palabras, la aparición de la ciudad en Latinoamérica aspira a cumplir el canon de ciudad modelo y santa, imponiendo un uso extensivo de tiempo y espacio en cada hito de la red, donde se destina, por una parte, cada individuo a su función y plaza específica, según el reparto de cargos y funciones vitales para la comunidad, y, por otra, cada ciudad en el lugar que le corresponde, según su función específica en la jerarquía de ciudades.

Raíz de la forma: la plaza

A través de la rápida y severa imposición de una matriz al territorio, que implica el establecimiento de ciudades, fue posible extender el control del imperio en el Nuevo Mundo, que comenzaba a ser representado como promesa de riqueza y dignidad. En toda ciudad el símbolo de tal perfección fue la “plaza mayor”.²⁵ Esta era muchas veces identificada con la ciudad misma (Rojas-Mix 1978 114). En el centro de la ciudad, donde se preserva un espacio vacío, rodeado por diferentes edificios según su forma y función, representa la simbiosis del orden divino y humano. Alrededor de la plaza podemos distinguir la iglesia, símbolo del origen divino de la ciudad; el cabildo, concebido para la gestión de la ciudad y sus territorios; la casa del fundador, del más notable de la ciudad, así como el lugar que ocupa el mercado, espacio común que cotidianamente reúne a la multitud en la compra de víveres o los notables que pasean para expresar su más alta dignidad.

De este modo, tanto la estructura urbana, es decir, la trama geométrica de calles y manzanas, como la organización funcional, el conjunto de las actividades sociales, se ordenan de manera centralizada, más aún, centrípeta, porque la gran plaza, fenómeno urbanístico original respecto de lo que sucedía por entonces en España, focaliza la imagen urbana en su centro geométrico, al mismo tiempo que la realidad de la vida social converge hacia el gran espacio público, transformándolo simultánea o sucesivamente en plaza de armas, de la justicia, de la procesión y de las

25 Como señala Moreno y Chiarello: “La plaza mayor vino dada por una definición urbanística *a priori*, plaza presuponía ciudad en cuanto proyecto unitario, y resultó indisoluble de su planteo urbano, pese a su localización, a la variedad de sus resoluciones espaciales, a lo cerradas o abiertas que fueran. Nacida antes que la ciudad, la plaza se diseñó previamente como elemento generador de la traza, al contrario de lo que sucedía en Europa donde las plazas fueron operaciones urbanísticas *a posteriori* sobre un denso tejido urbano ya existente” (1077).

fiestas o del mercado (cf. Nicolini 30). Al tratarse de una diferencia de cualidad entre ciudades, cada plaza expresaba así su relevancia, dependiendo de la manera en que era cubierta por arquitecturas efímeras. En esos momentos, cuando los ritmos de colores capturaban los balcones y portales alrededor de la plaza, la celebración y la interrupción del tiempo habitual estaban menos consagradas al divertimento colectivo, que al reforzamiento del orden jerárquico que sostenía la administración política, la economía y la religión, como una compleja matriz que gobernaba individuos y territorio a la manera de un solo organismo.²⁶ La plaza mayor mostraba su esplendor, su mejor rostro, como lugar de la fiesta: celebración de nacimientos, con procesiones o paradas militares; ajusticiamientos ejemplares y, en algunos casos, corridas de toros para expresar la gallardía que honraba a los reyes en la algarabía del público. El rostro de la ciudad engalanada es el punto en que todo el mundo se encuentra. Como destaca Rojas-Mix: “La plaza era realmente el patio de una gran casa: la ciudad” (1978 115).

El temblor de la ciudad ideal

*Los márgenes: respuesta a la segregación original.
Nómades de la ciudad*

La ciudad en el Nuevo Mundo está lejos de identificarse con el orden que inaugura la fundación. La instauración original de la ciudad es “borrada parcialmente por pequeñas y constantes escrituras” (Nicolini 28). Lo “arcaico” constantemente perturba el reparto del espacio y tiempo que produce el citado “poner en policía”, base de la fundación de la red de ciudades que transformaba el Nuevo Mundo en una metrópolis a escala continental. De manera que es fundamental señalar ese polémico encuentro entre lo moderno y lo arcaico, como doble uso de la ciudad, como conflicto entre dos diferentes procesos de subjetivación que hace posible la emergencia de la singularidad y la heterogeneidad, la creación de una identidad en la ruptura de cánones y modelos: habría, pues, parafraseando a Deleuze y Guattari, que deshacer su rostro (cf. 2004 176). Porque, si desde lo alto se advierte un nutrido y vertiginoso intercambio a lo largo de esa red urbana continental, la vida cotidiana de cada ciudad

26 De acuerdo con Lucena, “no había mejor ocasión para contemplar el panorama de la ciudad americana y sus habitantes que la fiesta, entendida como reiteración de la jerarquía y mecanismo para hacer visibles todos los estatutos y calidades, el lugar de las repúblicas en el cuerpo urbano” (32). A su vez, Moreno y Chiarello afirman que “las fiestas son el medio de preservar el orden establecido en una sociedad fuertemente estratificada. Lo lúdico y lo religioso van de la mano por la necesidad de la cristianización de la masa indígena; la fiesta constituye la sacralización el ámbito público” (1079).

fue siempre experimentada como lugar de conflicto, de ruptura y rebelión contra el ritmo económico y cultural impuesto por la colonización.

El fenómeno de poblamiento de los márgenes de la ciudad se produce al tiempo que se conquista el orden colonial.²⁷ Como la mayoría de las ciudades fueron creadas sin muros, se produjeron poblamientos espontáneos en sus alrededores, apenas la ciudad fue cobrando vida autónoma, con lo cual reescribía y deshacía la impronta celestial. Una nueva escritura comenzaría a gestarse desde que el centro queda a merced del margen: con la llegada de quienes se encargarían de servir a los señores en la ciudad o desde el momento en que fue necesario la creación o reparación de una obra pública o privada, una gran masa de infames rápidamente vino a interrumpir el orden estriado de espacio y tiempo.

Los indios llegaban a la ciudad como sirvientes, empleados, soldados o criados de los conquistadores, naborías, yanaconas, forasteros y desarraigados de sus comunidades de origen. Eran peones o artesanos que se alojaban en campamentos y cercados en función, si los dejaban, de su origen étnico. A ellos se sumaron mestizos, zambos, mulatos, negros libres y algunos esclavos escapados, que si en el campo tenían pocas posibilidades de escapar a su condición, en la ciudad podían intentar vivir libres. Por lo general, residieron en barrios y parroquias radicados entre el centro y el arrabal. (Lucena 30)

La plaza mayor puede ser observada como símbolo de la concentración del poder, simbiosis del orden civil y religioso, pero también como el lugar de la corrupción del orden y la virtud. La plaza mayor fue ocupada, desde sus orígenes, por “nómades mercaderes”, que acudían al centro de la ciudad para ofrecer sus peculiares productos y capturar la atención de la gente. Decretados como una fiera amenaza, los vendedores ambulantes a menudo *fueron* expulsados de la plaza mayor, debido a la confusión que producían (cf. De Ramón 57-58). La indiscriminada venta de bebidas alcohólicas, hechas a partir de maíz o todo tipo de frutos fermentados, fue una preocupación para las autoridades. El alcohol fue sindicado como el responsable primordial del desorden moral en espacios públicos, dado que un gran número de artesanos y constructores (si no todos, la mayoría de origen indio), de acuerdo con los españoles, tomaban cualquier oportunidad para perder su tiempo en juegos y borracheras. Pero los desórdenes no solo provenían de la población india, sino que también cierto grupo de españoles contribuía a ello, pues cada vez que había un cese al fuego, especialmente cerca de las fronteras con los mapuches al sur del continente americano, una

27 Según De Solano, el barrio proletario se extiende como el rasgo distintivo del urbanismo latinoamericano (cf. 45).

comisión de guerreros volvía a las ciudades y pervertía su ritmo normal. Debido a sus hábitos de violencia, escribe un espectador, mientras estaban en la ciudad, mataban a sirvientes nativos y robaban lo que estuviese a su alcance. Sin embargo, la principal preocupación para las autoridades fueron los crímenes contra la moralidad pública causados por soldados que “descomponían doncellas” o que instigaban el crecimiento de la prostitución (cf. De Ramón 36).

En suma, desde que estos diferentes grupos de nómades aparecieron en la ciudad, incontables perversiones y vicios contaminaron el orden de aquella. Esta es la idea reflejada en la narrativa de los primeros historiadores de la ciudad en América, especialmente en Perú. De acuerdo con ellos, incluso si la Jerusalén celestial solo fue posible en Latinoamérica, su perfección se vio corrompida por sus enemigos: el vicio y la perversión. Con lo cual, al relatar y describir las prácticas de los pervertidos, estos historiadores religiosos justificaron su propia labor: salvar el alma de las gentes e intentar mejorar el orden moral de la ciudad, esparciendo el mensaje de Dios y su hijo (cf. Gálvez 91).

Felipe Guamán Poma de Ayala: hacia una nueva escritura de la ciudad

Podemos decir que hemos revisado sobre todo un discurso con distintas aristas, que se impuso como “la forma” de la historia, especie de montaje cuyo fin fue desde siempre mostrar la división de lo “moderno” y lo “arcaico”, su oposición y hasta la necesidad moral de valorar uno y despreciar el otro. La empresa de occidentalización del Nuevo Mundo, netamente visible en la urbanización del territorio y de sus habitantes, está fundada en el prejuicio de la “falta de ser” de los indios, en el mito de la superioridad moral y ontológica del europeo, que se traduce en ideas y representaciones que se expanden en relatos y relaciones acerca del ser americano y del territorio de Hispanoamérica. En otras palabras, lo que sostiene el moderno orden de la ciudad, en primer lugar, es ese espejismo que representan las imágenes y narraciones extraordinarias de quienes testimoniaron conocer directamente la naturaleza de los habitantes de estas tierras, cuando no hacían más que mezclar sus prístinas observaciones con los relatos de los antiguos, como si solo el pasado permitiese descifrar lo nuevo. En segundo lugar, en la base de ese primado de la razón que instala el europeo está aquel brillo reluciente de las formas urbanas esparcido por el territorio de Hispanoamérica, que deja ver, aparentemente en carne viva, la imagen de orden y poder, según el supuesto desinterés que fundan el derecho y la justicia.

Ahora bien, es posible contar de otra manera la historia de la ciudad, tomando como punto de partida a otro historiador, o mejor, el trabajo del primer historiador indio, el peruano Felipe Guamán

Poma de Ayala, porque, acorde con su lectura, quienes han corrompido desde un comienzo a la ciudad y sus instituciones son los españoles: “señores curas”²⁸ y “encomenderos”²⁹ (cf. Lavallé 24). En la *Primera nueva corónica y buen gobierno de este reino*, finalizada por Ayala en 1615, buena parte del manuscrito se dedica a criticar a quienes estando en el poder son responsables de la miseria en la que yace condenado su pueblo. Pero al *novo*-historiador no le basta con denunciar los constantes abusos de la alta alcurnia, sino que intenta ir más allá, proyectando en dibujos el retrato singular de cada cual y las ofensas en las que incurrir, desnudando la imagen del indio que ellos mismos se han formado y transmitido. Afirmados en sus imágenes traídas desde Europa, casi todos los encomenderos han abusado del indígena, tanto al usurpar sus tierras (cf. Ayala 559), como al tratarlo como animal de carga o esclavo (cf. *id.* 527), olvidando que su primera obligación era la de cuidar las familias y proteger las tierras en nombre del rey (*id.* 549, 563).

Al luchar contra la dominación de su presente, el peruano explica que las leyes en las manos de los déspotas devienen únicamente en instrumento de castigo, una vez que el indio se resiste a cumplir su voluntad. Poma de Ayala relata la crueldad de los señores curas: acostumbrados a la arrogancia y a la violencia, se imponen como los amos absolutos, explotando a los indios y robando los frutos de su trabajo:

Cómo los padres y curas de las dotrinas son muy coléricos y señores apsolutos y soberbiosos y tienen muy mucha grauedad que con el miedo se huyen los dichos yndios. Y de que no se acuerdan los dichos saserdotes de que nuestro señor Jesucristo se hizo pobre y humilde para ajuntar y traer a los pobres pecadores y lleuallo a su sancta yglecia y dallí lleuallo a su rreyno del cielo [sic]. (Ayala 562 576)

Si se lee el manuscrito de Felipe Guamán Poma de Ayala, la vida cotidiana de Latinoamérica aparece bastante distante del discurso de la ciudad, transmitido en instrucciones, capitulaciones e instituciones que solo fueron capaces de cumplir la letra de sus promesas. Por ello consideramos, en sentido estricto, que la *Corónica* del peruano se presenta como una crítica que busca romper con la dominación de un discurso canónico, a través de la reconfiguración de los propios elementos, las piezas que sirven a los europeos para tejer su imaginario. De esta manera, el cronista peruano nos ofrece un nuevo mapa, un nuevo montaje

28 Se extiende ampliamente contra los abusos de los clérigos (Lavallé 28; Ayala 573-571).

29 Encomenderos es la función definida por el rey, entre las gentes de poder, con el fin de proteger las comunidades y las tierras del Nuevo Mundo.

para leer a Latinoamérica, de una riqueza que debiera adquirir hoy en día el sentido político que merece. Según define Rancière:

La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde solo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido [...]. (45)

Las réplicas del indio, al hacer ver lo que no era visto y oír lo que no tenía sentido para los españoles, constituyen, por una parte, una acción política, al revelar su oposición al régimen policial del orden que define la parte y su función en una economía que hace visible la *necesidad* de la explotación del indio³⁰ mediante el trabajo o el pago de tributos que se iguala a la esclavitud (Lavallé 27). Por otra parte, al llevar a cabo esa actividad, tomando la palabra que se hurtaba a los de su condición, la singular obra de Felipe Guamán Poma de Ayala constituye un ejercicio inédito de escritura de la historia: el indio no tiene ninguna autoridad, usando una lengua que no le pertenece, pero que le fue impuesta, y afirmando una religión que condujo a la confusión y posterior pérdida de su cultura, aparece como un defensor de la cristiandad, crítico frente a la decadencia que ya había sido denunciada por otros, como el padre Las Casas: “[...] no conceda ni permita las que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido [que] llaman conquistas [...] hechas contra aquellas indianas gentes, pacíficas, humildes y mansas que a nadie ofenden” (9). Asimismo, la *Primera nueva Corónica* ilustra que las nuevas leyes, dictadas en 1542, que supuestamente deberían firmar el fin de la esclavitud y del sistema de encomiendas, luego de que el rey tuviera noticia del comportamiento de la administración en América, no fue suficiente para combatir la opresión ejercida por encomenderos, corregidores y religiosos (cf. Ayala 965; Lavallé 22).

Entonces, el trabajo de Poma de Ayala no solo se contenta con denunciar el maltrato de los españoles hacia los indios, sino que persigue crear una nueva escritura de la historia, confluyendo ambos caminos en acción política que “desde abajo” confronta al poder de los españoles en América, dueños de la fuerza y la verdad, impugnando el reparto del orden y la escritura de la historia. Esta segunda dimensión podríamos también abordarla según los términos empleados por Deleuze y Guattari: los dibujos de la *Nueva Corónica* pueden considerarse como

30 Ayala es una fuente directa de conocimiento del horror que rodea la extracción de mercurio a los que allí se vieron obligados a acudir. Niños, jóvenes y ancianos, obligados a trabajar día y noche, a veces sin obtener pago, en otras ocasiones, pagados a la mitad de lo ofrecido como trato (cf. Lavallé 20-22).

un ejercicio que estos denominan, tomando la expresión de Bergson, un acto de “fabulación”:

[...] hay que ir más allá de todas las informaciones habladas, extraer de ellas un acto de habla puro, fabulación creadora que es como el reverso de los mitos dominantes, de las palabras en curso y de quienes las pronuncian, acto capaz de crear el mito en lugar de sacarle beneficio o explotarlo. (Deleuze 1987 358)

En esa línea, creemos que el manuscrito de Poma de Ayala constituye la primera crítica política contra la despótica administración civil y religiosa en el Nuevo Mundo, que abre el estado de clausura en que los nativos se hallaban en sus propias tierras, proponiendo un nuevo imaginario que hace, por ejemplo, depender el éxito del propio orden imperante del infierno que viven sus pares en Potosí. “La Villa Rica de Potocchi. Por la dicha mina [Castilla] es Castilla, Roma es Roma, el Papa es Papa, y el rey es monarca del mundo” (Ayala 1057).

Es fundamental mencionar que esta visión crítica del mundo colonial se plasmará en una proyección urbana, a la que no es ajena la imagen de la ciudad ideal, partiendo de la composición de un mapamundi que contesta a las coordenadas occidentales, al volver al uso de los cuatro “suyos”,³¹ donde el centro vuelve a ser Cuzco, pese a que reconozca, más adelante, el lugar de importancia de Lima en la nueva organización. Además de señalarse los cuatro ejes, en la representación de la red de ciudades se presenta el recorrido inca desde Santa Fe de Bogotá hasta Santiago de Chile (cf. Ayala 983), lo cual muestra una polémica relación entre la antigua red urbana y la red urbana colonial impuesta, pues veremos afirmar indistintamente su continuidad y complementariedad, así como su propia oposición y contradicción. Así pues, se señalan las diferencias y jerarquías existentes entre ciudades y villas, sin olvidar la mención de los lugares y jerarquías fundamentales del *otro* mundo urbano prehispánico (cf. Deler 9). Al referirnos a la representación de la ciudad, la forma parece convenir más a la *kancha*, unidad básica del urbanismo inca, que al damero, pues, contrastando con este, se advierten que las construcciones se alojan en los ángulos de los cuadrados, más que en la ocupación exhaustiva del área de la manzana, partiendo desde el centro que estaba siempre ocupado por el inca (cf. *id.* 10). Todos

31 “Has de saber que todo el reino tenía cuatro reyes, cuatro partes, Chinchaysuyo a la mano derecha, al poniente del sol; arriba, a la montaña hacia la mar del Norte, Andesuyo; de adonde nace el Sol, a la mano izquierda, hacia Chile, Collasuyo; hacia la mar del sur, Condesuyo [...] y así cae en medio la cabeza y corte del reino la gran ciudad de Cuzco” (Ayala 982).

los dibujos de Poma de Ayala, sin embargo, reflejan la importancia del espacio vacío de la plaza, emblema del urbanismo hispánico, lo cual deja ver la medida que impone, a su vez, el europeo. Finalmente, anunciando la continuación de este estudio, vemos que el peruano señala la contradicción existente entre el cumplimiento de las convenciones políticas urbanas y religiosas, traducidas a la imagen ideal de la ciudad, con el maltrato ejercido sistemáticamente contra el indio, como dejan ver los discursos (cf. Ayala 1046), donde se desvanece el carácter supuestamente arquetípico de cada retrato de ciudad.

Bibliografía

- Antonioni, M. *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Ayala, F. *Nueva corónica y buen gobierno*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Benevolo, L. *La ville dans l'histoire européenne*. Paris: Seuil, 1993.
- Braudel, F. *Le modèle italien*. Paris: Arthaud, 1989.
- Braudel, F. "Géohistoire: la société, l'espace et le temps." *Les écrits de Fernand Braudel. Les ambitions de l'histoire*. Paris: Fallois, 1997. 68-114.
- Carbonell, Ch. *Une histoire européenne de l'Europe. Mythes et fondements*. Toulouse: Privat, 1999.
- De Solano, F. "La ciudad iberoamericana fundación tipología y funciones durante el tiempo colonial." *Historia y futuro de la ciudad latinoamericana*. Madrid: CSIC, 1986. 9-25.
- De Ramón, A. *Santiago de Chile. Historia de una sociedad urbana*. Santiago: Sudamericana, 2000.
- Deler, J. P. "La ciudad colonial andina en los ojos de Guaman Poma de Ayala." *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia* 27.1 (2008): 5-17.
- Deleuze, G. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.
- Deleuze, G. *Imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- Deleuze G., y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1993.
- Deleuze, G., y Guattari, F. *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-textos, 2004.
- Didi-Huberman, G. *Quand les images prennent position. L'œil de l'histoire*, t. 1. Paris : Minuit, 2009.
- Didi-Huberman, G. *Atlas ou le gai savoir inquiet. L'œil de l'histoire*, t. 3. Paris: Minuit, 2011.
- Duque, F. *Los buenos europeos*. Madrid: Nobel, 2003.
- Duviols, J.P. "Percepciones e imágenes del mundo americano a través de los primeros testimonios." *Historia general de América Latina. El primer contacto y la formación de las nuevas sociedades*. Dir. Franklin Pease. Vol. II. Madrid: Trotta, 2007. 487-504.
- Espinosa, G. "Las órdenes religiosas en la evangelización del nuevo mundo." *España medieval y el legado de occidente*. Ciudad de México: Seacex; INAH, 2005. 249-257.

- Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1997.
- Gálvez, C. "La ciudad Letrada y santa. La ciudad de los reyes en la historiografía del siglo xvii." *Urbanismo y vida urbana en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, 2008. 72-101.
- Guarda, G. "Tres reflexiones en torno a la fundación de la ciudad indiana." *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*. Ed. Francisco De Solano. Madrid: csic, 1983. 89-106.
- Gutiérrez, R. "Otros urbanismos." *Urbanismo y vida urbana en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, 2008. 51-70.
- Hardoy, J. *Urbanization in Latin America: Approaches and Issues*. New York: Anchor press, 1975.
- Hardoy, J. "European Urban Forms in Latin America." *Urbanization in the Americas from Its Beginning to the Present*. Ed. Richard P. Schaedel, Jorge Enrique Hardoy and Nora Kinzer Stewart. Cambridge: Mouton Publishers, 1978. 215-248.
- Herrera, M. "Ordenamiento espacial de los pueblos de indios: dominación y resistencia en la sociedad Colonial." *Revista Frontera* 2.2 (1998): 93-128.
- Landaeta, P., y Espinoza, R. "El fin histórico de la ciudad. Acerca del vínculo entre arquitectura y policía." *Ideas y valores* 62. 151 (2013): 169-194.
- Las Casas, B. *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Lavallé, B. "Une approche originale du monde colonial. Quelques aspects de l'exploitation des Indiens vus par un cacique du Pérou." *Bulletin Hispanique* 70.1-2 (1968): 20-36.
- Le Goff, J. *L'Europe est-elle née au moyen âge?* Paris: Seuil, 2003.
- Lucena, M. "La fundación de América a partir de su historia urbana." *Urbanismo y vida urbana en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, 2008. 19-36.
- Moreno, D., y Chiarello, L. "Rasgos barrocos en la génesis de los espacios públicos americanos." *Actas del III Congreso Internacional de Barroco Iberoamericano: territorio, arte, espacio y sociedad*. 8-12 Oct. 2001. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide. 1071-1084.
- Muro, A. "Las capitulaciones de descubrimiento, conquista y población." *Anuario Mexicano de Historia del Derecho* 1 (1989): 147-152.
- Fernández de Navarrete, M. "Instrucción dada por el Rey a Pedrarias Dávila para su viaje a la provincia de Castilla del Oro que iba a poblar y pacificar con la gente que llevaba." *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo xv con varios documentos inéditos concernientes a la historia de la marina castellana y de los establecimientos españoles en Indias*. Madrid: Imprenta Real, 1829.
- Nietzsche, F. "Sobre la Utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)." *Obras completas*. Vol. I. Madrid: Gredos, 2009. 321-403.
- Nicolini, A. "La ciudad hispanoamericana: medieval, renacentista y americana." *Atrio. Revista de historia del arte* 10.11 (2005): 27-36.
- Rancière, J. *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.

Rojas-Mix, M. *La plaza Mayor. El urbanismo, instrumento de dominación colonial*. Barcelona: Muchnik, 1978.

Rojas-Mix, M. *América Imaginaria*. Barcelona: Lumen-Andrés Bello, 1992.

Serna, M. *La conquista del nuevo mundo. Textos y documentos de la aventura americana*. Barcelona: Castalia, 2012.

Serna, M., ed. *Crónicas de las Indias. Antología*. Madrid: Cátedra, 2013.